باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ٢٤٥٠٩

رده‌بندی دیویی: ٢٩٧ / ٣١٢ الف ٥٧٤ ح ١٢٨٦

سرشناسه: اصفهانی نجف آبادی، عبدالرحیم بن علی، قرن ١٣ ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: حقایق الاصول

کاتب: تاریخ کتابت:

محل نشر: تهران ناشر: کارخانه کربلائی محمد حسین تاریخ نشر: ١٢٨٦ ق

صفحه شمار: [٤٧٢ ص] مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ٢٢/٥ x ٣٦ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☑ خریداری☐ ارسالی☐

توضیحات: روح الایمان تاریخ ثبت: دی ١٣٦٨

یادداشتها:

موضوع(ها): ١. اصول فقه شیعه - قرن ١٣ ق.

شناسه(های) افزوده: الف. خوانساری، محمد بن علی، مصحح. ب. روح الایمان، اهداکننده. ج. عنوان.

فهرستنگار: شیبانی تاریخ فهرستنگاری:

۲۹۷٫۳۲۲
۱۵۷۴ح
الف

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

اسم کتاب حقایق الاصول
مصنف
مؤلف (حاج ملا عبدالرحیم نجف آبادی) اصفهانی، عبدالرحیم بن علی
خطی
سنگی
چاپی
سال چاپ یا تحریر ۱۲۸۶ ق عدد اوراق
جزء کتب اصول فقه شیعه شماره خصوصی
شماره عمومی ۲۴۶۰۹ شماره قبض
واقف روح الایمان تاریخ وقف
طول ۳۵ عرض ۲۲ شماره صفحات فاقد صفحه
خوانساری، محمد / کاتب

۸۶۱ح / رلش

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
«ویژه کتاب»

۳۰

هو الله
تعالی شأنه
تقدست اسمائه

اهدائی کتابخانه روح الایمان
به کتابخانه آستان قدس

کتابخانه روح الایمان
شماره ... ۹۶

در زمان
دولت قاهره
وخاقان الخواقین السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه
قاجار خلد الله ملکه ودولته الی آخر الدهر و در
زمان وزارت علوم ... اعتضاد السلطنه علیقلی میرزا
ادام الله اجلاله

۲۹۷/۳۱۲
ح ۵۷۴ الف
۱۳۴۵

۱۵۳۵۷

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت موقت ۱۰۷۹۴
تاریخ ۶۸

صنایع
... بجا ... ایشان
مفوض

وبه نستعين

هذا كتاب حقائق الأصول

من تصنيفات المرحوم المغفور المبرور الواصل إلى جنات النعيم الحاج ملا عبد الرحيم أعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أسس مباني الأحكام بتمهيد قواعد الدين ومهد قوانين الأصول لتهذيب حقائق شرايع سيد المرسلين وشيد المستصعب من المسائل بإشارات مشكوة أنظار فحول الكاملين وهذب غاية المأمول بإذهان نتائج أفكار بحور الكاملين وحد معالم الدين بزبدة تأسيس المباني من أفاضل العلماء الماهرين وسدد صوائب سهام الناقدين لتفريع الفروع للطالبين والصلوة والسلام على المبعوث لتكميل نفوس العالمين محمد الذريعة للممكنات والغاية القصوى في الإمكان والتكوين المرسل إلى العام والخاص بالسنة السنية البهية والكتاب المبين المأمور بتبليغ الأوامر والنواهي إلى جميع المسلمين المنسوخ بشريعته شرايع الأنبياء بإجماع المؤمنين وعلى آله مناهج الحق ومصابيح مسالك اليقين المنصوبين من الله بنص الرسول للإرشاد المسترشد لاسيما ابن عمه المبين لمجمل ما ورد من شرف الخلايق أجمعين والمقيد للمطلق كلام الشريف المبارك المبين المظهر للعدل والتقوى ومنه قوام الملة والدين صلوات الله عليه وعلى أولاده المنتجبين **وبعد** فيقول الغريق في بحار الآمال والأماني والمتعطش إلى شرب زلال الفيض الرباني **عبد الرحيم** بن علي النجف آبادي الأصفهاني عفي عن جرائمهما الكريم الباري إني بعد ما صرفت عمري في تحصيل الأحكام الدينية وتشييد المباني والقواعد الأصولية صنفت كتاب حقائق الأصول ولعمري إنه كتاب جامع لأسرار علم الأصول ومخزن [illegible]

[illegible]

مقدمة [illegible]

[illegible]

وكذا كثرة القرائن اما الاول فوجداني واما الثاني فلكونه مشتركا لفظيا ويلزمه كون غالب استعماله مع القرينة سواء كان تعيينيا او تعينيا ومعه لا يجري الاصل وينفي اصالة
تاخر الحادث سالمة عن المعارض لا بقاء الوضع التعييني لا يستلزم التاخر كما ان التعيين لا يستلزم التقدم لجواز تحقق التعييني مقارنا للتعيني لانا نقول هذا الفرض نادر والغالب خلافه
مع انه لا يخرج عن اللغوية سلمنا لكن الكلام في صورة الاستلزام لكونه خلافه بلا فائدة فتدبر هذا هو الكلام في المضاف واما المضاف اليه اعني الفقه ففي اللغة بمعنى الفهم وله اطلاقات
الاول المعنى الملكي وهو الاستعداد لاكتساب المطالب النظرية كالقاء الفهم والثاني المعنى الحالي وهو الادراك المطلق اعني الانتقال من حالة الجهل الساذج الى الالتفات
وبعبارة الفارسية بابا فتن سواء كان مع سرعة الانتقال او مع بطئه وسواء كان مع التصديق او بدونه بل مع العلم بخلافه وكونه كاذبا ولا ريب في كونه مجازا في الملكي لصحة السلب
وتبادر خلافه كما لا ريب في كونه حقيقة في الانتقال والادراك المطلق سواء كان مع التصديق او لا ومع التصديق اولا للاصالة الاشتراك وعدم صحة سلبه عن البليد بعد تحقق الادراك
وعلى صحة سلب الفهم عن حصل له الفهم باخبار الجزم مع العلم بكذبه وح فلو كان المتبادر هو مع السرعة لكان اطلاقيا وهو بانه اخذ بكونه مغايرا للعلم اما بالمعنى الملكي فظاهر لكون النسبة
بينهما عموما من وجه واما بالمعنى الحالي فلكون العلم عبارة عن التصديق وهو انما يحصل بعد تحقق الادراك والتصور وهو لازم للفهم والمغايرة بديهية وفي الاصطلاح عرفه المعظم بانه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والعلم هو التصديق القطعي المطابق للواقع فعلا اما التصديق فللتبادر وصحة سلبه عن الموهوم وان كان التصديق بخلافه والعلم بكذبه واما القطعي
فللتبادر وصحة سلبه عن الظن والتكذيب العرفي لو استعمل فيه مجردا عن القرينة واما المطابق للواقع فلصحة سلبه عمن كان قاطعا بشيء مع عدم المطابقة ويكشف عن ذلك انه لو اطلع على خطائه
يقول اني كنت جاهلا وظهور الاجماع لانهم جعلوه مقابلا للجهل وهو منقسم ببسيط ومركب ويحمل الفرض من الثاني نعم القطع موضوع للاعتقاد الجازم سواء طابق الواقع ام لا لعدم صحة
سلبه عن الاعتقاد الجازم الغير المطابق واما الفعلي فللتبادر وصحة سلبه عن الملكي والتكذيب العرفي لو استعمل فيه مجردا عن القرينة والوضع للمعنيين اعني الاعتقاد الجزمي المطابق
الفعل لا يكون منتصرا لتركيب لا لكان الاعتقاد والفعلية متباديا بعد تبادر التركيب كما في سائر اجزاء المركب وليس كذلك ولا يكون على سبيل الالتزام والا لكان الانتقال الى الفعلي بعد
حصول الانتقال الى الاعتقاد كما في سائر اللوازم وليس كذلك ولا يكون لهما استقلالا والا لكان ارتباطا حاصلا من الخارج لا من حاق اللفظ وليس كذلك فانحصر بالتقييد اعني الوضع
للاعتقاد الجازم المطابق مقيدا بالفعلي والاحكام جمع الحكم وهو قد يطلق على التصديق وقد يطلق على النسب الخبرية والحكمية وقد يطلق على النسب الجزئية كما قيل وقد يطلق على
المسايل اعني المركب من النسبة والموضوع والمحمول وهي غير النسبة لكونها طرفين ملحوظا في المسايل دونها وقد يطلق على المحمولات وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير وزاد بعض او الوضع وبل بعض خطاب الله يختص بالشرع ومنه الغزالي باللفظ المفيد المقصود به الافهام لا مدلوله وهو الحق للتبادر وعدم صحة السلب
وصحة السلب عن مدلوله فبالاول يخرج الاشارات والعقود والنصب وبالثاني المهمل وبالثالث كلام الساهي والنائم والمراد بالاقتضاء هو الطلب المتعلق بالفعل او بالترك سواء كان
مع المنع من النقيض ام لا والاول هو الوجوب والثاني الاستحباب والثالث الحرمة والرابع الكراهة وبالتخيير هو الاباحة وبالوضع هو حكم الشارع ووضعه على وصف كونه شرطا او سببا
او مانعا او غيرها وقولنا اطلاق الحكم على اللفظ الصادر بخلاف الظاهر مع قيد المتعلق بافعال المكلفين لان الظاهر هو الموجهات اللبية التي يكشف عنها اللفظ او مدلول اللفظ
لا اللفظ مع استعمال الحكم فيه مجاز لتبادر ما ذكرنا وصحة سلب الحكم منه مع انه يرد عليه ما سيجيء وقد يطلق على الحكم الشرعي الاعم من الكلامي والاصولي والفرعي اعني ما يرتبط بالمكلف
فعلا او اعتقادا من حيث الاقتضاء الخ وقد يطلق على الحكم الشرعي المقابل للكلامي وقد يطلق على الحكم الشرعي الفرعي من باب اطلاق الكلي على الفرد كما يقال اعم من ان يكون
من العقل او الشرع او الاجمع فقط وكيف كان استعمال الحكم في الكل موجود ويكون في اغلبها على سبيل الحقيقة ولو باختلاف الاصطلاح كالثلثة الاول والاخيرة فتدبر
يطلق على معان اخر لا يكون لها ربط بالمقام كالفصل والخلق والاول لا يكون مرادا هنا لعدم كون التصديق بالتصديق فقها سواء كان المصدق في التصديقين هو الفقيه او الشارع
او المختلف اما الاول فلان تصديق الفقيه او الشارع او المختلف اما الاول فلان تصديق الفقيه بتصديقه هو علم بعلمه وهو لا يكون فقها ولا ناشيا من الادلة التفصيلية الا
ان يجعل العقيد متعلقا بالاحكام وهو خلاف الظ وكذا على الثاني مع ان الشارع لا يسمى فقيها ولا مجتهدا وكذا على الثالث على كلا الفرضين مع ان تصديق الفقيه بتصديق الشارع
مسئلة كلامية واما الثاني فقال بعض انه مستلزم لخروج العلم بالموضوعات المستحدثة من جانب الشارع كالعلم بالصلوة والزكوة وغيرها من الاجزاء والشرائط والموانع لان الظاهر من
النسب الخبرية هو عروض المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوعية ولا ريب ان العلم بهذه الموضوعات التي يكون بيانها موقوفا على بيان الشارع من الدليل الشرعي فقه والعالم به فقيه مع
انه ليس من باب عروض وكذا مستلزم لخروج الانشائيات كالعلم بتعلق الخطاب بذمة المكلف لانه طلب لايجاد ما لم يكن علم بكونه واقعا حتى يحتمل الصدق والكذب في الاول ان العلم بالموضوع
المستحدثة بعد عروض الحكم لها كالصلوة واجبة داخل لان العلم بالجزئية والركنية والشرطية والمانعية بعين الموضوع المستحدث وبعد عروض الوجوب كقولنا الصلوة واجبة يكون
معناه يجب ايتان جميع اجزائها وشرائطها وعدم موانعها فالوجوب عارض لها بالذات ولاجزائها وشرائطها بالتبع وكون تركها موجبا للفساد هي نسب خبرية وفي الثاني ان العلم في الانشاء
بطلب ايجاد ما لم يكن فعلها بل بعد صدور الخطاب فيه وسند اخذ لانه مع دفع معارضه وترجيحه يوجب الظن بكون ما فيه مطابقا لارادة الشارع منه مع احتمال عدم المطابقة
يجوز خطائه وهي نسب خبرية يحتمل الصدق والكذب فداخل في الفقه فحمل الحكم على النسب الخبرية والحكمية لا باس به بل احسن لخلوه عن الايراد ونا الباقي كما سيظهر واما الثالث ففاسد
لانها امر اضافي تابع لموضوعه ومحموله ولا ريب ان موضوع الاحكام هو المفاهيم الكلية كقولنا الكلب نجس البول كذا والغناء كذا والنكاح كذا والصلوة كذا وهكذا فالمحمول تابع لموضوعه
فيمن يعرض الجزئية الا ان يفرض بالنسبة الى المكلف لكون كل فرد منه خاصا وهو ايضا فاسد لان الغالب في الاحكام الفرعية هو التعلق بالموضوع الخارجي كالبول نجس والاحوال
العارضة لحال المكلف كما سيجيء وان لم يكن مكلف به مع ان الفقه هو الاقتدار على فهم الحكم من دليله ودفع معارضه لا بلحاظ فيه جزئية المكلف فكلية والعلم بتعلقه بالمكلف
الخاص والعام ليس فقها واما الرابع فمثل الثاني واما الخامس ففساده واضح لان العلم بالوجوب والحرمة وهكذا ليس فقها بل اثباته لموضوعها فقه واما السادس اعني خطاب الله الخ
فهو بمعنى الكلام الملقى لا توجيه الكلام الى الغير ضرورة عدم كون العلم بالثاني فقها ولا يحتاج الى قيد الاقتضاء او التخيير او الوضع لان الخطاب كان بمعنى الكلام الملقى فهو اعم من ان يكون
مفاده وضعيا او تكليفيا اباحة او غيرها وكيف كان لا يخلو من مناقشات الاولى اتحاد الدليل والمدلول لان من جملة الادلة الكتاب هو كلام الله فيلزم من ذلك كون كلام الله
وخطابه حاصلا من كلام الله او كونه علم بكلام الله ناشيا منه على فرض رجوع القيد اليه والقول باستراحة الاشاعرة من ذلك بالقول بالكلام النفسي اعني المضاف الى الذات
بالعلم بالنسبة بين الموضوع والمحمول ذهنا كما بوجود قيام نسبة ارتسام الموضوع والمحمول في نفسنا فاسد من وجوه الاول ان الكلام النفسي في حق واجب الوجوب محال

لاستلزام

لاستلزام كون علمه خارجا عن الذات وكون الذات متصفة به ولا ريب في ان اتصاف الشيء بالشيء لا بد من قابلية الذات لما يتصف به وعلة للاتصاف وعلى الاول يلزم الامكان
وعلى الثاني اما ان تكون العلة هي نفس الذات او الخارج وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في صفاته الكمالية الى الغير وعلى الاول يلزم اتحاد الفاعل والقابل وكون الذات
مركبا منهما وكون فاقد الشيء معطيا له وكون علمه حادثا وكلها محال الثاني انه مستلزم لكون الطلب قبل وجود المطلوب منه بل الاشياء وهو محال عقلا سواء كان الطلب تنجيزيا
او تعليقيا الثالث انه مستلزم لاستعمال لفظ الكلام في الطلب النفسي حال عدم اقترانه باللفظ ولا ريب في انه مجاز لان الكلام حقيقة في اللفظ للتبادر وعدم صحة السلب سواء
كان موضوعا او مهملا كضرب زيد عمرو والاصل وعدم صحة سلب الكلام عن المهمل ولذا يتوهم هذا الكلام مهمل وصحة التقسيم سواء كان في حال اقترانه بالارادة ام لا وكذلك الامر
وعدم صحة سلب الكلام عن كلام الغافل والنائم والساهي والمجنون وصحة التقسيم سواء كان صادرا عن جارحة مخصوصة ام لا وكذلك الاصل وصحة التقسيم وعدم
السلب عن تكلم به او ايجاد الكلام في غيره ومجاز في النفسي سواء كان في حال اقترانه باللفظ او لا وذلك للتبادر غيره وصحة السلب عنه ولغلبة الاستعمال في غيره الرابع انه خطاب
عرفت هو اللفظ وهو غير متعلق بفعل المكلف بل مدلوله متعلق وما اجاب المحقق القمي اعلى الله مقامه بجعل الخطاب عبارة عن الاحكام الاجمالية التي علم من الدين
ضرورة لان العلم الضروري حاصل بان لكل واقعة حكم خاص ولا ريب ان العلم بهذا الحكم الخاص انما يحصل من الدليل التفصيلي ايضا فاسد من وجوه الاول انه خارج عن محل الفرض
لان المفروض هو جعل الخطاب عبارة عن الالفاظ وجعله في الجواب عبارة عن الحكم اعني مدلول الكلام ومع الاحتياج الى اخذ الاجمال لامكان حمله على الحكم الخاص من غير احتياج
ويدفع به الاشكال بالمرة بخلاف الاجمالي الثاني ان العلم بهذه الاحكام الاجمالية اعني لكل واقعة حكم خاص لا يكون فقها لانه اما مسئلة كلامية او اصولية والعلم به لا يكون
فقها الثالث ان العلم به لا يكون ناشيا من الدليل التفصيلي وكذا الاحكام الاجمالية بوصف الاجمال لا يكون ناشئة من الدليل التفصيلي ومع سلب صفة الاجمال يلزم
التفكيك بارادة الاحكام الاجمالية من لفظ الاحكام بالنسبة الى العلم وارادة الاحكام التفصيلية اعني تعينات الخاصة كالحرمة والوجوب امثالها بالنسبة الى ادلتها
مع ان حمل الحكم على الاجمالي خلاف الظ والاجود في الجواب هو جعل الخطاب عبارة عن الموجهات اللبية والاحكام الخاصة التي هي مدلول الخطاب في حال اقترانها بالالفاظ
اما لكون الخطاب في الاصطلاح حقيقة فيها او لكونه ظاهرا فيها وان كان على سبيل المجاز اما لكثرة الاستعمال فيه او باعتبار القيد المتاخر اعني المتعلق بافعال المكلفين
لان المتعلق بلا واسطة ليس الا ما ذكرنا لعدم كون اللفظ متعلقا بالافعال بل اللفظ كاشف عن الموجهات اللبية ومثبت لمدلوله من الاحكام الخاصة المتعلقة على ذمة
المكلف وهو اولى مما جعله الاشاعرة على فرض صحة العقلية لكون هذا المجاز اقرب وكذا يكون اولى مما ذكره المحقق القمي ره لما عرفت لكونه ارتكابا للمجاز الواحد مع كونه فقها
بخلاف ما ذكروا القيد على فرض ارجاعه الى العلم يكون مثبتا له وعلى فرض ارجاعه الى الاحكام بمعنى خطاب الله يكون كاشفا على مذهب الاشاعرة وعلى جعلها هي الموجهات اللبية
ومثبتا على فرض كون المراد هي الاحكام الخاصة التي هي مدلول الكلام الثابتة المثبت على ذمة المكلف بمجرد الاثبوته على ذمة المكلف موقوف على اقامة البرهان والدليل عليه الا
فيه على اي منهما لكون الدليل في الاصطلاح موضوعا للاعم من المثبت والكاشف للتبادر وعدم صحة السلب عن الكاشف وتمام ذكرنا ظهر فساد ما اورد المحقق القمي على الاشاعرة
بان الادلة تكون كاشفة وهو لا يسمى دليلا الثانية انه يلزم لغوية قيدي الشرعية الفرعية لان الظاهر من التعلق هو التعلق القريب وهو ليس الا الاحكام الشرعية الفرعية
الثالثة انه يخرج منه الاحكام الثابتة للموضوعات الخارجية كقولنا الكلب نجس والعارضة لاحوالها الكسبية كدلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة والعارضة لفعل الباطن
كالنية واجبة والعارضة لنفس المكلف كاباحة الدخول في الصلوة العارضة للطهر لكون الظاهر من التعلق هو تعلقه بالفعل الظاهري تعلقا قريبا ويخرج منه الاحكام العقلية ما
يكون العقل مستقلا فيها لان الظاهر من الخطاب هو الصادر باللفظ ويخرج منه العلم بالاحكام المختصة بالنبي ص وغيره لكون افعال المكلفين موضوعا للعموم الاستغراقي والحمل على
الجنس المفرد ليشمل الخصايص مجاز مع انتفاء القرينة وكذا حمل المتعلق على الاعم من القريب والبعيد ليشمل بعض ما ذكرنا خلاف الظ واما السابع والثامن اعني الحمل على مطلق الحكم
الشرعي او المقابل للكلامي فيلزم كون قيد الشرعية توضيحيا لا احترازيا وهو خلاف الظ واما التاسع فيلزم كون قيد الشرعية الفرعية توضيحيا وهو ايضا خلاف الظ فالاولى حمله
على النسب الجزئية والحكمية كما ذكرنا والمراد بالشرعية هو ما من شانه ان يؤخذ من الشارع من حيث هو شارع لا ما اخذ من الشارع مطلقا ومع كونه من شانه ليخرج عنها العلم بالقصص
والحكايات الواردة في الكتاب ليدخل ما يستقل به العقل لانه لم يؤخذ على لسان الرسول ص الظاهر والفرعية عبارة عن الاحوال العارضة لفعل المكلف مطلقا ولو بالواسطة او بالعروض القريب والبعيد بشرط ان لا يكون منشأ لاستنباط الحكم وح يخرج منها الحكم الشرعي الكلامي لكونه متعلقا بالاعتقاد الصرف ومن جهة وجوبه العيني لا يكون له ربط
بفعل المكلف ولو بالبعيد ويخرج منه المسائل الاصولية كقولنا الكتاب حجة وخبر الواحد يجب العمل به لانه وان كان له ربط بفعل المكلف الا ان ربطه هو كونه منشأ لاستنباط حكم فعل المكلف
ويدخل فيها غيرها سواء كان اولا بالذات عارضا للفعل الظاهري كالصلوة واجبة او للفعل الباطني كالنية واجبة او للموضوع الخارجي كالكلب نجس او لحال الموضوع بالكسبية
الخارجي
ودلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة او لنفس المكلف كالمحدثية والمطهرية او لحال المرء لا تحل له الدخول في المساجد فانه عارض للطهر وعدمه للحدث لكون نفس الاحكام
متعلقة بالفعل الظاهري ولو بعيدا ويكون كلها فرعية بلا خلاف وفيها ايضا لعدم صحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الاحكام العارضة للموضوعات من النجاسات
والطهارات وغيرهما من هذه الجهة خلافا للبعض حيث جعل الفقه اخص من الفرع لان المقصود من الفقه هو تشخيص موارد الاطاعة والعصيان لفعل المكلفين الاحكام المتاخرة
والعارضة للموضوعات كقولنا الكلب نجس من هذه الجهة لا يكون منها بل من حيث انه سبب وجوب التحرز عنه داخل فيه وفيه ان انحصار المقصود لا يدل على انحصار الوضع وما عدا ادلتها
التفصيلية فتعلق بالعلم ظاهرا باعتبار الناشئة ويحتمل رجوعه الى الاحكام لكونها اقرب بحسب اللفظ لكن المناط هو الظهور العرفي وهو مع الاول والادلة جمع الدليل وقد عرفنا
معناه واقسامه وبطلان حصره في الاربعة في صحة حجية الادلة الشرعية واجمالا معناه ما كان معروضا لحال يستنبط منه الحكم الفرعي هو مثبت للعلم سواء كان كاشفا بالنسبة
الى الاحكام ام لا والعلم الحاصل من الدليل قد يكون بطريق النظر والاكتساب كالنظريات وقد لا يحتاج اليهما كالضروريات التي قياساتها معها فان الفقه ربما يحصل له او لا يحتاج
حصول العلم منها الى ترتيب المقدمات والاول قد يكون النظر فيه اجماليا وقد يكون تفصيليا والجمع المضاف يفيد العموم وفي مقابل الاحكام يكون ظاهرا في التوزيع والاضافة
اما ان يكون للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا لكن يلزم توضيح الشيء بالاعم على فرض كون علم المقلد ناشيا من الدليل التفصيلي كما هو الحق وسيجيء واما ان يكون للجنس فيكون
احترازيا عن علم المقلد بناء على عدم كونه ناشيا من الدليل التفصيلي واما على فرض كونه حاصلا من الدليل التفصيلي فلا بد من حمله على التفصيلي الخاص اعني على وجه الاستنباط

لا من المدارك السهلة كقول المجتهد المقلد الاجماع المنقول او الشهرة وامثالها فان القادر عليه دون غيره لا يسمّى فقيها اذا عرفت ما تلونا عليك فنقول يخرج من العلم التصورات والتصديقات الظنية والقطعية الغير المطابقة للواقع والمطابقة للواقع ملكة لا فعلا ويخرج من الاحكام العلم بالذوات ويخرج من الشرعية الاحكام العقلية والعرفية واللغوية والصرفية وامثالها ويخرج من الفرعية الاصولية والكلامية ويخرج من قوله عن علم الله لكونه دالا على المغايرة وعلم جبرئيل فانه ويخرج من الدليل علم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة والعلم بالضروريات لان علمهم وان كان ناشيا من الدليل الا انه لا يكون بطريق النظر والاكتساب والاضافة لو حملت على العموم الفعلي بدونها التوزيع يلزم خروج اغلب الفقهاء لعدم كون المدارك كلها مدركا لكل الاحكام فلا بد من الحمل على التوزيع او العموم بحسب الموجود اعني الادلة الموجودة التي يطلع عليها بعد الفحص او حمل العلم على الملكة اعني القدرة والاستطاعة على الاستنباط عن الكل ونقض بخروج الكل فان بعضا منه يخرج علم المقلد عن التفصيلية بكون علم المقلد ناشيا من الدليل الاجمالي وهو ان فتاوى المفتي في الوقائع الخاصة دليل تفصيلي للمقلد بانضمام الدليل الاجمالي كما ان ظنون المجتهد المتعلقة بالوقائع الخاصة دليل تفصيلي له بانضمام الدليل الاجمالي ولا يكون هذا دليلا للمجتهد بدونه كذا لا يكون فتاوى المفتي دليلا للمقلد بدونه وربما يقال بان الدليل للمقلد دليل الجواز عمله ولا يكون دليلا لعلمه فيكون خارجا ولا يحتاج الى الاخراج وفيه انه ان اراد انه لم يكن دليلا لعلمه بالحكم الواقعي او الظاهري مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي فهو مسلم لكنه بالنسبة كك لان ظنونه المتعلقة بالحكم الواقعي من حيث هو لم تكن دليلا لعلمه بالواقع او الظاهر مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي وان اراد الحكم الظاهري مع انضمام الدليل الاجمالي ففاسد لان الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى به المفتي الخ يوجب العلم بكون حكمه في الظ وجوب العمل بالفتاوى الخاصة كما ان في المجتهد بانضمام الدليل الاجمالي اعني هذا ما ادى اليه ظني يوجب علمه بكون حكمه في الظ وجوب العمل بالمظنونات الخاصة ومع عدم علمه بكون حكمه ذلك كيف يجوز له العمل به لا يقال ظن المجتهد بعد انضمام الدليل الاجمالي يكون دليلا مع كشفه عن الواقع فيقول هذا حكم الله الواقعي بخلاف فتوى المفتي بالنسبة الى المقلد بانه واجب عليك فانه حجة له من حيث هو لانا نقول ولا يمنع كون فتوى المجتهد حجة للمقلد من حيث التعبد الصرف وثانيا ان انضمام الدليل الاجمالي لا يوجب العلم بانه الحكم الواقعي غايته العلم بانه حكمه الظاهري وترتب الاثر عليه ظاهرا اعني هذا ثابت في حقك لانا نهينا مثلا شرعا ولا يجعله علما به وهو في المقلد كك مع انه يتم لو جعلنا الاحكام عبارة عن الاحكام الواقعية وهو لا يصح بالنسبة الى العلم كما سيجيء من الاشكال ويرتكب في دفع الاشكال بحمل المراد بالحكم هو الظاهري ومعه يكون علم المقلد داخلا بل الاعتقاد بالحكم الواقعي اجتهاد ولا يكون فيها كما سيجيء ولا بد من اخراجه اما بحمل الاضافة على العهد او بان الظن من التفصيلية هي التفصيلية الخاصة عن التفصيلية الحاصلة للمقلد او بالاضمار بان الفقه هو العلم بالحكم الظاهري ممن كان قادرا على استنباط الحكم الواقعي الخ ويرد على التعريف اشكالات الاول ان العلم هو الاعتقاد القطعي والظن من الاحكام هو الاحكام الواقعية والغالب في الفقه لم يكن الا ظنيا ومعه يخرج اغلب الفقه مع انه فقه الثاني ان العلم هو الاعتقاد القطعي المطابق للواقع وح يخرج الاحكام القطعية الغير المطابقة مع انها فقه الثالث ان العلم حقيقة في الفعلي والاحكام ظاهرة في العموم ومعه يخرج الفقها كلا وعلى فرض حملها على جنس الجمع او جنس المفرد مجازا يخرج الفقيه المطلق الملكي اعني من كان قادرا على استنباط جميع الاحكام مع عدم تحقق الفعلية له اصلا وعلى فرض حمل العلم على الملكة مجازا تكون الاحكام ظاهرة في العموم فيخرج المتجزي مع انه فقيه على الاصح وممكن وموجود وظنه حجة له بل المقلد ايضا كما سيجيء في الاجتهاد والتقليد الرابع ان الفقه هو الاحكام العارضة لفعل المكلف لا العلم به والفقيه هو العالم بهذه الاحكام فالتعريف لا يكون صحيحا بالنسبة الى الفقه ولا الفقيه واجيب عن الاول بوجوه الاول انضمام وجوب العمل وفيه اولا ان العلم بوجوب العمل ليس فيها الحصول للمقلد ايضا وثانيا بان هذا العلم لم يكن حاصلا من الادلة التفصيلية وثالثا بانه يخرج منه الاعتقاد بالاحكام الواقعية ورابعا بانه يخرج الكافر الفقيه لعدم علمه بوجوب العمل منجزا ولو اريد به وجوب العمل مط سواء كان منجزا او معلقا يدخل العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بها معلقا على عدم الدليل للحكم الواقعي مع عدم اقتداره على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة الاجتهادية وهو ليس فقيها قطعا الثاني انضمام المدلولية وفيه اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يستلزم الفقاهة بل لا بد من العلم بالصدق ودفع المانع وامثالهما وثانيا بانه يخرج من المدلول الظنية مع علمها كذلك وثالثا ان العلم بالمدلولية لا يكون حاصلا من الادلة المعهودة ورابعا انه مستلزم لجعل عن في قوله عن ادلتها بمعنى اللام وهو مجاز الثالث جعل الاحكام عبارة عن الاحكام الظاهرية اعني الحجية ووجوب العمل ويرد عليه ما ورد على انضمام وجوب العمل الرابع جعل الاحكام اعم من الظاهرية والواقعية ويرد عليه ما مر من حيث الظاهري والواقعي الخامس حمل العلم على الاعتقاد الواجب العمل المشابهة له في وجوب العمل من باب المجاز المرسل او من باب علاقة الكلية والجزئية مع ابقاء الاحكام على الواقعية او الاعتقاد المطلق وفيه اولا انه لا يبقى فرق بين الاجتهاد والفقاهة ولا ريب في الفرق ولو بالحيثية ولا ريب بالحيثية استفراغ الوسع وتحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي انما هو الاجتهاد وثانيا انه يلزم على الاول خروج الفقيه الكافر القاصر في الكفر لعدم وجوب العمل له بالفرع لبطلان تكليف ما لا يطاق مع انه فقيه لعدم صحة السلب ولا يخرج الفقيه المقصر في الكفر لوجوب العمل له باعتقاده وان لم يصح منه هذا ان اريد العمل في الجملة بالنسبة الى نفسه لا مقلده والا فيخرج بعدم جواز تقليد المقلد بقول الكافر مطلقا وعلى الثاني دخول المسلم المقلد القادر على استنباط الحكم من الادلة الغير المعتبرة لا عبرة بها وهو ليس بفقيه جزما لصحة السلب السادس ما قال البعض ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم واورد عليه بانه مستلزم للتصويب لان الظن بالحكم كونه قطعا بالحكم انما يصح لو قلنا بكون الاعتقادات الظنية محدثة للحكم الناصل مع عدم حكم للناصل له من حيث هو ولا يحتمل المطابقة والعدم ومعه لا يصير قطعيا وكلاهما فاسدان اما الاول فلان قوله الظن في الطريق لا ينافي القطع بالحكم ان اراد بالحكم الواقعي فهو بين الفساد وان اراد الحكم الظاهري اعني الحجية ووجوب العمل فهو مسلم لكنه حاصل من الدليل الاجمالي ولا يلزم التصويب ح في الظ ولا يكون نزاع في التخطئة والتصويب لان المخطئة ايضا قائلون بتعدد الاحكام الظاهرية بحسب الاعتقادات بعد اقامة الدليل الاجمالي على وجوب العمل بالاعتقاد والا يلزم التكليف بما لا يطاق وعدم كون الدليل الاجمالي دليلا والنزاع انما هو في الحكم الواقعي من حيث هو وتوضيحه في التخطئة والتصويب وكيف كان فهذا القطع لم يكن ناشيا من الطريق الظني على المذهبين بل الظن يحدث الصغرى القطعية اعني هذا ما ادى اليه ظني ولا بد من انضمام كلية الكبرى القطعي على المذهبين فعلى التخطئة بان كل ما ادى اليه ظني فهو حجة وواجب العمل سواء طابق الواقع اولا وعلى التصويب بان كل اعتقادي محدث للحكم الناصل الواقعي الواجب العمل ولا يكون له واقع آخر يحتمل المطابقة والعدم والصغرى والكبرى قطعي ولا شك في ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فضم كلية الكبرى كما عرفت وبعد في الدليل الاجمالي القطعي لا تكون قطعية وبما ذكرنا ظهر فساد الجواب لانه مستلزم النتيجة للتصويب لان الظن بالحكم لا يكون قطعا بهذا الحكم الا باقامة الدليل الاجمالي ومعه طريقه من الصغرى والكبرى قطعي لانه لم يكن قطعيا فالجواب في دفع الاشكال ابقاء العلم على معناه وحمل الاحكام على الاحكام الظاهرية سواء وجد الدليل على الحكم الظاهري اولا والغرض حقيقة هذا الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة ان كان وان لم يكن مجازا لكون الحكم

موضوعا

موضوعا للازم لصحة التقسيم عدم صحة السلب الحكم الظاهري وح يخرج علم المقلد لانه غير قادر مع المخصصات كان عالما بالحكم الظاهري المنجز بالدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى الخ وكذا العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بالحكم الظاهري الا انه على سبيل التعليق اعني لو لم يكن دليلا لانه مقلد عالم بالحكم الظاهري المنجز من الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى الخ لكنه غير قادر على استنباط حكم من الادلة لان الفقاهة هو اثبات الحكم الظاهري في افعال المكلفين وهو موقوف على تحصيل الصغرى هو الاجتهاد وكذا اندراج الصغرى في القاعدة الخاصة وهو موقوف على العلم بهذه القوى على حصول قوة الاندراج وهي القوة القدسية فتدبر ويخرج ايضا القادر من الادلة السهلة دون الصعبة لعدم قدرته من الادلة صعبا كان او سهلا ويدخل الكافر الفقيه قاصرا او مقصرا والجواب عن الثاني فان المراد بالعلم في هذا الاصطلاح هو القطع مقابل الظن لا يستويهما في الحجية بل لا يبعد كونهما مرادين ومن الثالث بحمل العلم على الملكي وهو على مذهبنا في دفع الاشكال الاول من ابقاء العلم على الاعتقاد الراجح الجازم فلا اشكال لكونه ح مجازا واحدا واما على مذهب من جعل الاعتقاد الواجب العمل فيمكن تصوير المجازين بوجوه الاول كون المراد من العلم من حيث الاعتقاد الجزمي الاعتقاد الراجح الواجب العمل مجازا وهو لما كان ظاهرا في الفعلي اريد منه الملكي وكان كل منهما مجازا مستقلا والمجاز الاخير يكون سبكه من المجاز الاول وح يلزم منه سبك المجاز من المجاز مع استعمال اللفظ في المعنيين الثاني كون المراد منه من الجهة الاعتقادي الجزمي الاعتقاد الراجح الواجب العمل ومن الجهة الفعلية الملكي وهو مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين مع تجريده الاول عن الفعلية لكون الاعتقاد الراجح ظاهرا في الفعلي الثالث كون المراد منه من الجهة الاعتقادي الجزمي الاعتقاد الراجح لا مط بل مقيدا بالملكي او ارادة الملكي منه من الجهة الفعلية لا مط بل مقيدا بالاعتقاد الراجح وهذان القسمان لا يكونان من باب سبك المجاز من المجاز لكون المجاز سبكه من الحقيقة وكذا لا يكونان من باب استعمال اللفظ في المعنيين لانه معنى واحد مقيد ولا يكون فاسدا لوقوعه في العرف والعادة متعددا منه كقولهم فلان عالم في النحو او في الصرف او في التجارة او في الزراعة وامثالها ولا ريب انهم لا يريدون منه الاعتقاد الجزمي ولا الفعلي بل يريدون الاعتقاد الراجح الملكي فتدبر ولا دليل على اعتبار قول اللغويين والعلماء في بطلان سبك المجاز واستعمال اللفظ في المعنيين لو كان مرادهم ما يشمل المقام في مقابل العرف كما سيجيء توضيحه في المباحث الاتية بقي الكلام في خروج المتجزي ولا باس به على فرض القول بالوضع للمطلق واما على غيره فان كان التعريف للماهية المجملة سواء امكن او لا او الممكن مع القول بامكانه ووقوعه او للممكن الصحيح العمل مع القول بجواز العمل بظنه كما هو الحق وسيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد فلا بد من ادخاله وحمل الجمع المحلى على الجنس المفرد بانه لم يكن فرق بين مراتب التجزي كما هو الحق او على الجمع المعتنى به من الاحكام مشابهته للعموم على فرض وجود الفارق بين مراتب التجزي وعن الرابع بان الفقه له اطلاقان الاول المعنى العلمي اعني الاحوال العارضة لفعل المكلف الثاني المعنى المصدري وهو في اللغة والعرف الفهم كما مر وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الخ هنا باعتبار الثاني من الثاني فالحق في تعريف الفقه هو الاقتدار على تحصيل العلم بالحكم الظاهري الشرعي الفرعي بفرض حقيقة الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة هذا هو الكلام في المضاف والمضاف اليه واما الاضافة فالاضافة لامية وحمل المضاف بالمعنى اللغوي مستلزم لدخول النحو والصرف وامثالهما وجعل الجمع باحد المعاني الاربعة الاصطلاحية من القاعدة والاستصحاب الخ مستلزم لخروج باقيه والحمل على الاربعة مستلزم لارادة التعدد من الماهيات المختلفة من لفظ الجمع والاستعمال في اكثر من معنى واحد فلا بد من الحمل على المسمى بالاصل الاصطلاحي من باب عموم الاشتراك فتدبر **المقام الثاني** في الجهة العلمية وهو كما عرفه القوم هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالممهدة ما يكون من شانه التمهيد سواء مهد فعلا ام لا ليدخل ما لم يمهده العلماء مع كون شانه التمهيد ويخرج ما ذكر في علم الاصول مع عدم شانه التمهيد كالكلامية وامثالها ويخرج منه النحو والصرف وامثالهما وكذا ما مهد لاستنباط الموضوعات كالحقيقة الشرعية والصحيح والاعم ولا وجه لخروجهما لانهما قاعدتان من شانهما التمهيد لاستنباط الاحكام الشرعية ولا ريب انهما تكونان من الاصول من هذه الجهة الا ان يقع بما ملنا في تعريف الفقه من ارجاعها الى الحكم ويخرج من الشرعية ما مهد لاستنباط غيرها كالطبية والعرفية وامثالهما ويخرج من الفرعية ما مهد لاستنباط الاصولية والكلامية هذا تعريف اصول الفقه واما ثمرته المعنوي بالذات فهي استنباط الاحكام الشرعية الفرعية واما موضوعه فلما كان هذا العلم باحثا من الاحوال العارضة للادلة التي يستنبط منها الاحكام الشرعية كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال لا التفصيل لعدم البحث عن العوارض الذاتية لها من حيث دلالتها على الصور المخصوصة والقدر الجامع لها هنا هو الدليل مط سواء كان اربعة او زايدا عليها او ناقصا عنها على كل مذهب وسيجيء حده واقسامه بطلان حصره في حجية المظنة لا مط بل من حيث كونه معروضا للاحوال التي يستنبط منه الحكم الفرعي من الجهة التي يستنبط منه مثلا الكتاب من جملة الادلة لكنه قد يكون معروضا لكونه معجزة وهو من هذه الجهة يستنبط منه المسئلة الكلامية وقد يكون معروضا لكونه حجة وبهذا الاعتبار قد يستنبط منه الحكم الاصولي كحجية قول العادل من مفهوم اية النبأ على قول البعض وقد يثبت به الدليل في الموضوعات كحجية شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة من قوله تع فاستشهدوا ذوي عدل منكم وقد يستنبط منه الحكم الفرعي كوجوب الصلوة من قوله تع اقيموا الصلوة بالوضع العارض للامر به للوجوب وهو بالاعتبار الاخير مسئلة اصولية وقوله تع اقيموا الصلوة جزئي من جزئيات الكتاب وهو فرد وقسم من الدليل لا يقال هذا جزء من الكتاب وجزء الدليل ليس دليلا لانا نقول الغرض هنا ليس تشخيص الوضع بل المقصود تشخيص حيثية الحجية والاستنباط ولا ريب ان الحجية العارضة للكتاب عارضة لاجزائه لشمول ما دل على حجية الكتاب لانه ليس الا ظاهر اجزائه مجموعه من اقيموا الصلوة وغيره لصدق ظاهر كل جزء انه ظاهر الكتاب كلما كان كل حجة والاحوال العارضة من الوضع والنقل والاشتقاق وغيرها عارضة لهذا الاجزاء وهي مسائل اصولية وموجبة لاستنباط الحكم الفرعي الشرعي منه ثم بملاحظة عروض حجية الكتاب يكون دليلا ويصير الحكم الفرعي معه ثم بملاحظة المستنبط من الاحوال العارضة لاجزائه مستقرا على ذمة المكلف وواجب العمل بواسطة قاعدة الاشتراك كالخطابات الشفاهية او بلا واسطة كقوله تع ولله على الناس حج البيت الخ وح هل يكون حجة من حيث عروضها للكتاب مسئلة اصولية والكتاب من هذه الجهة موضوع الاصول او بعد عروض الحجية يصير دليلا والموضوع هو الدليل بعد اثبات الدليلية فلا يكون نفسه دليلا ولا عروض الحجية مسئلة اصولية والظاهر الاول للاتفاق وكذا الكلام في العقل فانه معروض للادراكات الخاصة بالحسن والقبح المستلزم للحكم الشرعي واقعيا كقبح الظلم وامثاله او ظاهريا كقبح التكليف بغير البيان او بقاء ما كان على ما كان او لزوم تحصيل القطع بالامتثال او التخيير في دوران الامر بين الوجوب والحرمة وبملاحظة عروض حجية نسبته على ذمة المكلف ويكون واجب العمل وفي الاول حاكم لانه اذا كان حكم وفي الاخير عين العقل حجة محكوم عليه لان معناه ادراكه حجة وحاكم ايضا وكيف كان فالاحوال العارضة للموضوع واجزائه الخ هو المعنى باسماء العلوم المدونة كاصول الفقه والنحو والصرف للتبادر نعم في صورة دخول ياء النسبة كالاصولي والنحوي يتبادر منه من له ملكة المسائل لا نفسها ولا فعليتها فتدبر **المنهج الاول** في بيان ما يتعلق بالالفاظ وفيه مطالب يعنونون كلا باصل **اصل** الدلالة قد تكون عقلية كدلالة

الصوت على المصوت والمركبات على معانيها ان قلنا بعد الوضع لها وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر وقد تكون لفظية واختلفوا فيها فنسب الى بعض كعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة ان دلالة الالفاظ الاصلية لا الطارية كالمنقولات العرفية ولا الاوضاع الجديدة كالاعلام الشخصية تكون على معانيها لذاتها والمحققون على بطلانها وهو الحق وذلك لوجوه الاول انها لو كانت بالمناسبات فاما ان تكون المناسبة كافية للدلالة او يتوقف على العلم بها وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لاهتدى كل الى كل لغة والى دلالة اللفظ بمجرد ملاحظته والتالي باطل ضرورة واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاقتضت العادة تعليمها ونقل المناسبات بايديكم كنقل الاوضاع وتعليمها كيف ولم يحصل نقلها في واحد من الكتب وغيرها ولو من واحد لا يقال يجوز ان تكون المناسبة مقتضية لوضع لفظ بخصوصه لمعنى مخصوص ولا تكون مقتضية للدلالة عليه بل هي انما يحصل بالوضع بعد العلم به لانا نقول لو كان كذلك لم يكن الدال حقيقة هو الوضع بعد العلم به لا المناسبة مع انه لا معنى لهذا الكلام بعد القول بالمناسبة لان اللفظ المخصوص والمعنى المخصوص لو كان بينهما مناسبة يقتضي كل منهما الاخر يكون معناه انه يحكم باقتضائه ولا ربط للوضع والا فلا معنى للمناسبة لكون الوضع سببا للدلالة مع انه لو كان وضع الالفاظ للمناسبات لا شارك فيه الكل ولو من واحد كالاحكام فانها تابعة للمصالح مع الاشارة والتصريح اليهما من كثير في كثير مما يدل عليه قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وغيره مما حقق في الادلة العقلية الثاني انه لو كان كذلك لامتنع وجود المشترك بين المعنيين المتضادين والمتناقضين بل مطلق المتخالفين وتردد دلالته بينهما من حيث هو كالقرء المردد بين الطهر والحيض وذلك لان تردده بين المعنيين من حيث هو بمقتضى المناسبتين ويلزم من ذلك اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد من حيثية واحدة وذلك لان المناسبتين اما ان تكونا موجودتين في اللفظ او المعنى او كليهما وعلى الاول فاما ان تكونا في نفس التركيب الحاصل من الحروف الخاصة والترتيب الخاص والهيئة الخاصة او تكون في اجزائها بكون كل جزء منها متصفا بمناسبة غير الاخر وعلى الاول يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وكذا مدخلية كل من اجزائه للصفتين المتضادتين وعلى الثاني فاما ان تكون المناسبة لواحد في جزء منه كالقاف مثلا متصفا بها لا بشرط وكذا جزء الاخر او يكون بشرط التركيب اما مطلقا او مع هذه الحروف الخاصة والكيفية الخاصة وعلى الاول يلزم الدلالة من دون التركيب او مع التركيب مع حروف اخر او ترتيب اخر ويلزم ايضا لغوية التركيب الحكم في التركيب الخاص والتالي ظاهر الفساد وعلى الاول من الثاني يلزم افادة مع تركيبه بمجرده وغيرها ويكون تركيبه مع هذه الحروف تحكما وهو بديهي الفساد وعلى الثاني من الثاني يكون التقييد بين الحروف له مدخلية في هذه الصفة ونقل الكلام في الحروف الاخر الى ما قلنا ويلزم ايضا مدخلية هذا التقييد في المناسبة الاخرى ويلزم منه اتصاف التقييد بالصفتين المتضادتين لا يقال يجوز ان يكون تقييدها من حيث تقدمه عليه متصفا بمناسبة والراء من حيث تاخره عنه متصفا بمناسبة اخرى فلا يكون من حيثية واحدة لانا نقول بانه يلزم ح ان يكون القاف المقيد بتقدمه على الراء وهو ظاهر الفساد لان الدال والحد على الثاني اعني المعنى فلانه لو كان كل من المعاني متصفا بصفة مقتضية للفظ المخصوص فيلزم تحقق المناسبة في اللفظ المخصوص بالنسبة اليهما والا فلا معنى لاقتضائه لفظا مخصوصا ومعروفا اما ان يكون المعاني متصفة بصفة واحدة وهو ظاهر الفساد للتضاد والتناقض والتخالف بينهما واما ان تكون كل منهما متصفة بصفة مغايرة للاخرى فح يلزم اجتماع المناسبات المتخالفة في اصل تركيب اللفظ الخاص ونقل الكلام فيه الى ما مر ومما ذكرنا ظهر فساد القسم الثالث لا يقال يجوز ان يكون اللفظ مع القرينة متصفا بالمناسبة ومع القرينة الاخرى متصفا بصفة مضادة ولا يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد لانا نقول يلزم على ذلك ان لا يكون اللفظ بذاته دالا ولا معنى لتسمية القرينة بالمعينة بل يكون ح جزء الدال او شرط الدال وهو باطل بالضرورة لان الدال هو نفس اللفظ والذا يتبادر مع تجرده احد المعنيين ويتردد بينهما دون المجازات ولذا يسمى ايضا القرينة بالمعينة لا يقال يجوز ان تكون الصفات بالوجوه والاعتبار لانا نقول لو كان كذلك لما دل اللفظ من حيث هو الثالث انها لو كانت بذاتها بالمناسبات لامتنع دلالة الالفاظ المتباينة على الواحد كالقعود والجلوس الحجر في العربي وجلد في التركي وسنان في الفارسي لان الصفة لو كانت في اللفظ فتباينها واختلافها يقتضي اختلاف الصفة ويلزمه تعدد الدلول لتباينه ولو كان في المعنى فيلزمه اقتضائه للفظ واحد لا المتباينات الرابع انها لو كانت بذاتها لامتنع اختلاف دلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة باختلاف الامم والبلاد الخامس ظهور الايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وانبئوني باسماء هؤلاء لانها لو كانت بالمناسبات لما قال انبئوني بالمناسبات وعلم ادم المناسبات السادس الاجماع ولنا ايضا بانها لو كانت لذاتها لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يتغير واجيب بان القرينة تدل على عدم الارادة لا عدم الدلالة فانها باقية غير منفكة وفيها نظر اما اولا فلان القرينة رافعة لظهور اللفظ فيما يكون ظاهرا فيه ويلزمه الكشف عن عدم ارادته فهو دافع لهما سواء كان الدال على المجاز نفس اللفظ كالعمومات المخصصة في تمام الباقي او القرينة رافعة للدلالة والارادة معا كقوله رايت اسدا يرمي لضرورة ان اللفظ يدل على الحقيقة لو كان مجردا سلوا قلنا يكون القرينة من الموانع او عدمها جزء للمقتضي او شرطا له وهو واضح واما الاستدلال فلان المناسبة كالوضع لا تكون علة تامة بل مقتضية ويحصل بها الدلالة لولا المانع من القرينة او الوضع والنقل وكثرة الاستعمال وتعارفه وامثالها واما مع المانع سواء كان هو القرينة او الوضع فيبقى اقتضائها لوجود المناسبة المضادة الاقوى فيرتفع اثر المناسبة الاولى او كون اقتضاء المناسبة للدلالة موقوفا على عدم المانع ومما ذكرنا ظهر بطلان ما استدلوا بانقلاب المعاني باخرى بمرور الدهور وبعدها نهاما مع الاعتقاد بالوضع عدما او وجودا او ظنا او علما او وهما او شكا وانقلابها حدوثا ودفعا بالنقل واستدلالهم ايضا باختلافها بحسب الاحوال في لغة واحدة كالارواح انتهى وغيرها الاختلاف واقع في التشخيص لو كان من الاوضاع خطا فكذا لو كان من المناسبات الضرورة انها لم تكن ضرورية بل نظرية قابلة للاختلاف مع ان الضروريات ايضا قابلة لان تكون ضرورية عند بعض مع عدم وصولها الى اخر ولو بواحد كما استدل القائل بالمناسبات بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لامتنع الوضع ايضا لانه يلزم من تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني الترجيح بلا مرجح وفيه انه لو كان من باب الترجيح او حصل لاخذ بالترجيح وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون من باب العادية ومحض الاختيار والارادة كاخذ العطشان احد القدحين المتساويين من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لما تخلف وهو موجود كما ذكرنا بالوجدان والضرورة يكون الاخذ في بعض المقامات بنفس الارادة والاختيار من دون ملاحظة جهة الترجيح لكون المقصود حصول الغرض ويحصل بواحد من غير تعيين فيكون اخذه من باب التفهيم وحصول المقصود كالاعلام الشخصية لا من حيث كونه راجحا مع ان المرجح لعله شيء لم نعلمه وقال بعض لعله كان هو المناسبات الهيولية والصفتية الحركية والمزجية ونحوها كحال المستعملين كما قيل ان المرجح هو خطور اللفظ وحده بالبال او سبق المعنى حال الخطور وعن السكاكي انه قال والذي يدور في خلدي انه رمى كانه تنبيه على ما هي عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواصا بها يختلف كالجهر والهمس والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها علما ان لا يسوي بينها واذا اخذ في تعيين شيء منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة ومثل بالنادى في التركيبات وبما نقل لو قيل ان كان الدلالة

ثبوت

ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فنفي لكان قويا وفيه نظر لاشتراك الادلة مع عدم التفصيل من احد لا اشارة اليه اصل اختلفوا في واضع الالفاظ الاصلية كالماء والارض والاسد واشباهها لا الطارية كالشرعيات والعرفيات والاعلام الشخصية من انه هو الله كما عن ابن فورك وابي الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء وكون العلم بالوضع مستفادا من تعريف الالهي اما بالوحي او بخلق الاصوات والحروف فسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين او البشر كما عن ابي هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين اما من واحد او جماعة علموا غيرهم بالقرائن كتعليم الاطفال او التفصيل بين القدر الضروري وغيره بكون الاول توقيفيا من الله والثاني اصطلاحيا من البشر كما عن الاسفرايني والحق امكان الجميع مع عدم ما يفيد الظن بشيء منه وللاول وجوه الاول عدم امكان ذلك للقوة البشرية فان هذا الابداع البديع الغير المسبوق الى مثال مع غاية الاتقان والاحكام وعدم اشتماله على سفه ولا مناقض ولا نقص بل هو في كل على نظام وابلغ وجه مما هو في وسع البشر فانه فوقه واشتماله على فنون لا يفي على عجائبها ولا يحيط بها علم احد بل لو لم يرد الله هو خارج عن طوق افعال البشر ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا كيف وان الوضع لا بد فيه من تصور الالفاظ المركبة من الحروف الخاصة والهيئة الخاصة مع عدم سبق لفظ وحرف من سمع وبصر وكذا تصور المسميات الخارجية وغيرها الكثيرة بلا القرينة الى عدم التناهي مع عدم دقتها وتعقل غالبها كيف يمكن الوضع الثاني الايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية لان الاسماء يصدق بعد وضع اللفظ للمعنى وبدونه لا يصدق اسما والمراد اما خصوص الاسماء فيثبت في الحروف والافعال بعدم القول بالفصل والاعم فان الاسم في العرف العام قد يطلق ويراد به الاعم وما قيل من ان اللغة ليست علما يصح به تفضيل ادم على الملائكة فقال البعض انه خروج عن الانصاف فلا دلالة له على قوة الاستعداد في النهاية فان معرفة كل اللغات بحيث لا يشذ منها شيء من خوارق العادات ومناسبات بدء الخلقة كما لا يخفى والانصاف انه كل ما كان حصوله دفعيا او في زمان قليل والا فمتعلقه تدريجا في زمان كثير سيما مع كون التعليم والافاضة من الله ليس من خوارق العادات لكن يصح به تفضيل ادم لانه جعله محلا لافاضة جميع اللغات دون الملائكة دال على تفضيله ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم ومنها قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة هي اللغات الصادرة عنها مجازا بتسمية المسبب باسم السبب لا الاختلاف في جرم اللسان لانه ليس كان غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدائع الصنع فيه كمل واكثر فالتخصيص بذكره احرى واولى ومنها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ولولا توقيف اللغات لم يحسن الذم ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ومنها قوله تعالى تبيانا لكل شيء الثالث لزوم الدور او التسلسل فان الوضع والدلالة لا يتم الا بالتعريف وهو لا يكون الا باللفظ الموضوع وتعليمه او الكتابة وهما اما عين الاول فيلزم الدور او غيره فينقل الكلام فيه بكونه موقوفا على تعليم وضعه وهكذا فيلزم التسلسل الرابع لزوم امكان تطرق التغير على الشرائع بتغيير لغاتهم مع عدم الاشتهار والا وفي الكل نظر اما الاول فلان الوضع لو لم يكن من البشر فالبدانه يكون عالما بجميع اللغات لابتناء التعليم عليه وعلمه بجميع اللغات لابتناء التعليم عليه علمه بجميع اللغات بقليل ايضا خارج عن القدرة البشرية لابتنائها على تعليم المسميات وتصورها كما في الوضع وان قيل انه باعانة الله وافاضته والهامه فلا يكون خارجا عنها ففيه انه في الوضع كذلك مع انه لا سلبه عن البشر لا يستلزم اثبات كونه من الله لجواز كونه من الجن واما الثاني ففي اولها عدم الدلالة فان غايته دلالتها ان الله تعالى علم الالفاظ الموضوعة ولا يدل على كون الواضع هو الله لجواز كونه من صنف سابق على البشر وقد احتمله جماعة من الفحول فلا اجماع ولا دليل على نفيه سيما مع ظهور الاية في خطاب الملائكة بانبئوني باسماء هؤلاء وجوابهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا قبل تعليم ادم لهم دلالته على سبق الوضع وهكذا قوله تعالى في الاية حكاية عن امره بالملائكة بالسجدة واذ قلنا للملائكة اسجدوا الخ لانه ظاهر في كون الامر بالملائكة هي لقول الصادر مطابقا للحكاية اعني اسجدوا في القران ويكون دالا على الوجوب والا فكيف يصح ذم ابليس على تركه والدلالة لا تكون الا بالوضع وهو سابق على ادم فدل على سبق الوضع وكذا قوله وعلم ادم الاسماء لانه تدل على نفي الوضع من ادم وحمله على احتمال كون المراد من التعليم الالهام او الاقدار والاسماء ما كان موجودا في زمانه او الصفات مثل ان الخيل المركوب والجمل للجمال وهكذا او ارادة المسميات الى غير ذلك خلاف الظاهر منه بعيد ما في ثانيها وفي ثالثها ما قيل او لا ان تعدد الحقيقة فيه ممنوع فانه موقوف على نفي اختلاف الجرم وهو مخالف للحس نعم هو في غاية الخفاء وما ذكر من الاولوية فممنوع بان اختلاف الجرم مع خفائه في الغاية بحيث يختلف الصوت والنغمة بحيث لا يشتبه احدا احد منهم كلا عن الاخر ففيه دلالته على كمال القدرة والحكمة والصنع بما لا يبلغ غيره ولذا اختار ذكره في الاية ما ادعاه الكاظمي من انه خلاف اتفاق المفسرين منظور فيه وثانيا بامكان حمله على التكلم ونحوه باعتبار النغمة والصوت بعلاقة السببية وهو العلاقة معروف ومنه قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين على ان حملها على اختلاف اللغات على فرض تسليمه لا يدل على كون الوضع من الله بل يكفي كونه باقداره وفي رابعها ان مفادها حصر ما يدعونه في اصنامهم في انها مجرد اسماء لا حقيقة لها وهذه المسميات من الاصنام التي هو معتقدكم غير قابلة لتلك الاسماء ولا مصداق لها فيها فذمهم عليه لعدم القابلية وخطاء اعتقادهم مع ان تسمية الاصنام بما يجعل الله تعالى موجب للذم ويكشف عن ذلك انها اعلام شخصية لا كلام ان واضعها هو غير الله فلا يكون الذم على كون التسمية من حيث هي منهم وفي خامسها ان مفاده انه ما من شيء الا في الكتاب لكن كل بحسب ما هو عليه فلا دلالة فيه على ان وضع اللغات من هذا الا انا في نفس الامر يحتمل ان يكون الوضع من الله ويحتمل ان يكون من غيره وكلما كان واقعا هو في الكتاب لا الاول بخصوصه بين خال سادسها انه يدل على كون الكتاب مبينا للواقعيات ولا يدل على كون الوضع الواقع من الله وفي الثالث اولا بالنقض بان الوضع لو لم يكن من البشر لا بد ان يكون عالما بها بتعليم الله له او بالهامه والهام الوضع بان يقول اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المسميات او هذه الالفاظ موضوعة لهذه المسميات والوضع له معنى يحتاج الى الهام انه موضوع لذلك وهو ايضا موضوع يحتاج الى التعريف وهكذا فيدور او يتسلسل وثانيا بالحل وهو ان التعليم كما يكون باللفظ كذلك يكون بالترديد والقرائن كما في الاباء والمعلمين للاطفال والجهال وفي الرابع اولا بالنقض باصطلاح الغائبين المخالف لاصطلاح المشاهدين بلزوم امكان تطرق التغير في شريعة محمد باختلاف اصطلاح الغائبين وثانيا بالحل بان الحكم تابع للدلالة والمراد من اللفظ هو المعنى الواحد في زمان المتكلم حقيقة او مجازا بالقرينة والباقي مكلف به لا باصطلاحهم وان اردتنا الاجماع قائم على ابقاء الاحكام مع تعدد الاسماء ففيه انه ان اراد انها تدور مدار الاسماء مع اختلاف المسميات حقيقة بالاستحالة او الانتقال والانقلاب فهو مسلم وليس المقام منه وان اراد انها تتعدد بتعدد الاسماء ولو مجردا كون الاختلاف بالاصطلاح فالاجماع بل محال للضرورة لضرورة ان تسمية الكلب غنما او شاة لا يكون حلالا او طاهرا ولا يصير سببا لاختلاف الحكم بالضرورة وخلافه مخالف للضرورة وللثاني وجهان الاول اصالة تاخر الحادث واصالة العدم لان الوضع من الله لا بد له من تعليم ادم ع والاصل عدمه ولا بد ان يكون التعليم مقدما على وجود ادم بخلاف ما لو كان من ادم فلا يحتاج الى التعليم ويكون متاخرا والثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي الاول انه لو كان من البشر يحتاج الى الهام المسميات والالفاظ وكيفية الوضع لبعد كونه

والترتيب الخاص

هل هو اللغة والشرع ام في انزل اللغات ام كل

الا ان يقال يمكن ان يكون باقدار الله ومثله بهذا الاصل عدمه واما التاخر فيجوز ان يكون الوضع من الله متاخرا عن وجود آدم ورسالته
القوة البشرية من دون الهام والاصل عدمه الا ان يقال يمكن ان يكون باقدار الله ... مع انها لعنى كونه من آدم ولم يثبت كونه من الله
ومنها ان ما نحوه ومعانى هؤلاء نعم ما ندعوني باسماء الخ فانه يدل على تقدم الوضع على آدم فلا يجرى اصالة التاخر على الفرضين مع ... قبل رسالته الا ان يقال يجوز ان يتحقق لقوم بعد هبوطه
وفى الثانى ان المراد اما ان يكون كل رسول حتى آدم فيلزم ان يكون لآدم قوم لهم لغة ويلزم منه كون الوضع منهم والقوم له قبل رسالته الا ان يقال يجوز ان يتحقق لقوم بعد هبوطه وان كان المراد غيره كما هو الظاهر فهو مسلم
وقبل رسالته وحصلت لهم لغة اما بوضع آدم او بوضع الله والهام آدم ثم ارسل الله تعالى اليهم بهذه اللغة لكن لا يثبت كون الوضع من آدم وان كانت الالفاظ باقية على الاوضاع
ولا يجديه نفعا اذ عرفت ذلك فاعلم ان الاظهر جعل النزاع فى ان التفهيم والتفهم لبنى آدم هل يكون بوضع جديد من الله تعالى او لآدم او غيرهما او كانت علمها فى محاورات الملائكة وذلك لان الآيات
الاولية السابقة من البشر اما من الله او من غيره من الجن او الملائكة ثم حصل لآدم الهام الاوضاع السابقة بتعليمها من الله او حين كونه فى الجنة علمها فى محاورات الملائكة ...
التى ذكرناها ظاهرة بل صريحة فى كون الالفاظ فى محاورات الملائكة قبل آدم دالة على المعانى وليست الا بالاوضاع لمحالية المجاز بلا سبق الوضع وانتفاء الدلالة بالطبع قطعا ونفيها
بالمناسبات بطا متعين الوضع واصالة عدم اختيار الوضع الجديد يقتضى عدم عروض وضع اخر فى زمان آدم بل كان تفهيمه بالتعليم من الالهام ولما اسأله على ما ترى فيرجع حاصل النزاع الى
ان الوضع السابق هل كان من الله او من غيره من الجن والملائكة لا يرد التعليم يحتاج الى شيء دال عليه وهو كما يكون قابلا لكونه اخبارا عن الوضع السابق قابل لكونه احداثا للوضع
جديدا وانشاء له كقوله انى وضعت ومعه لا يجرى الاصل لانا نقول احداث الوضع موقوف على اختياره بخلاف الاخبار والاصل عدمه مع ان التعلم يمكن ان يكون حاصلا له فى الجنة
فى محاورات الملائكة من دون الاحتياج الى شيء دال على التعليم لكنه مردود بصريح الآية وعلّم آدم الاسماء الخ بان تفهيمه كان بالتعليم والتمسك باستصحاب بقاء الوضع الاول فاسد
لانه مثل من الوضع اسبق قطعا وان كان المراد المولوية ونوابغ فاسد لان نسبته الى الملائكة مسلم ولا يجديه بالنسبة الى البشر لم يحصل حتى يستصحب ولا يبقى بعد رجوع النزاع الى
ما ذكرنا الاصل كونه من غير الله لان منه يحتاج الى اختيار وضع وتعليم بخلاف غيره فانه يكفى الوضع لانا نقول لو كان من غيره فيحتاج الى تعليم لغيره ايضا فقد بر وبما ذكرنا ظهر حجة سائر
الاقوال والجواب عنها ثم هل يكفى الظن كما عن البناء عوض والكاظمى معللا بانه من مباحث اللغات ويعتبر العلم كما نسب الى جماعة معللا بعضهم بان مباحث اللغات يكفى فيها الظن ان فرع عليه
من الاحكام وهذا ما لا يتفرع عليه حكم فلا ابهم فلا دال على اعتباره فيها ومنه ان بعض الظنون فيها من الظنون المخصوصة وهو اتم من تفرع الحكم عليه او لا وما فرع عليه بعض الاحكام
المسألة الثمرة بعض الثمرات العلانية واذا قيل باحلال الى ابن الحلال ونحوه وهما فى محصور ونوى الزنا واذا باع واعتق او حلف ونحو ذلك ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ واذا
غلط الامام فنبهه المأموم بقوله سبحان الله ونحوه قاصدا للتنبيه فقط او كبر المبلغ قاصدا للتبليغ ونحو ذلك والتسبيح بالتسمية فقال البعض لا يبتنى عليه اما الاول فلا ابتناء
على جواز الوضع فى الاصطلاحات الخاصة وهو مما اتفق عليه وليس من محل النزاع فى شيء على انه يمكن ان يقال ان المدار فى مثله على تعيين المراد ولو بلفظ ملحون او ما يكون
القول بالبطلان على القول بالتوقيف لان الموضوع اللغوى غير ملفوظ والملفوظ غير مقصود ففيه منع الحصر لجواز التلفظ فى متعلق العقود بالاصطلاحات الخاصة وعلى تقدير عدم
واما الثانى فلانه لو استعمل اللفظ مجازا لعلاقة وهى المضادة مع فرض اقترانه بالقرائن فلا اشكال مطلقا ولو قلنا بالتوقيفية فانه استعمال صحيح بالاتفاق وعلى تقدير
لا يترتب عليه الحد ولو قلنا بالاصطلاحية لعدم وضعه للزنا بوجه ولو دل بالتعريض فهو ايضا استعمال صحيح لغوى يترتب عليه احكامه واما الثالث فلان مثل العقود بالنية فلا
يتحقق انعقاده ولا مدخلية لها بالمقام ومنه يتضح حال الخامس واما الرابع فلان قصد التنبيه والذكر او التبليغ لا يخرج الكلام عن اللغة غايته ما فى الباب عدم قصد المدلول
ببرهنه من باب استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وهو ظاهر وما حكاه فى المنتهى عن النادر من ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح
التكليف العقلى ... الاصطلاح على معرفة الكلام من غير سبب الكلام بل دعوى لاجل القرائن حيث قال لا يرتبط بر تعبد على ... الى اعتقاد حاجة فالحق فيه
نصوص **اصل** لما كان المقصود معرفة قواعد اللفظ ليحصل التفهيم والتفهم الناشئ من الدلالة وعرفت انها انما تحصل بالوضع وتوقفها عليه فلا بد من معرفة الوضع واقسام الدال
والموضوع اعنى الكلمة من الاسم والفعل والحرف وجهاته باعتبار الواضع من انه هل هو الله او البشر لغويا او عرفيا عاما وخاصا من الشرع والاصطلاحات الخاصة وباعتبار الاستعمال
فى الموضوع له او غيره وباعتبار لحاظ الواضع جعله الموضوع والموضوع له عاما وخاصا وباعتبار الموضوع والموضوع له من وحدتهما وتعددهما وباعتبار الموضوع شخصيا ونوعيا
ولوازمها من اقسام الدلالة منها بالمطابقة والتضمن والالتزام اللفظى والعقلى ومنها بالتصريح والاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة كما سيجيء فى مقدمة الواجب ومنها بالنص والظاهر
والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل الذاتى والعرضى وغيرها كما سيجيء فى الكتاب وغيرها من مباحث الالفاظ من الاحوال لتعارضها ويذكر كل فى اصل او فى طى اصل ... منقول
اللفظ والمقام مقامه لم يكن له وضع فلا يكون له ايضا مجاز ويسمى بالمهمل ولو استعمل كان غلطا ومجازا بلا سبق الوضع وهو ممتنع جزما لانه موقوف على العلاقة بين الموضوع له
وغيره موقوف على الوضع وبعد على ان كان له وضع فيسمى بالموضوع والمعنى بالموضوع له وح قد يحصل به مع غيره مناسبة مصححة وح فان حصل فى الموضوع له الاستعمال
يسمى المعنى حقيقيا بالنسبة الى اللفظ وبالعكس ولا يشترط فى هذا الصدق تجدد الاستعمال وكثرته بعد ما يكفى الوضع والاستعمال ولو مرة ومعه فالصدق حاصل ما لم يحصل الهجر
وان لم يكن زمان الصدق زمان الاستعمال وان حصل الاستعمال فى الموضوع له او المناسب للموضوع له لاجل العلاقة المصححة فيسمى بالمجاز والحقيقة وهما بهذا المعنى صفتان للفظ وان
والمعنى ولو لم يحصل الاستعمال فلا يتصفا بالحقيقة والمجاز ونعنى بكونهما صفتين للاستعمال فان كان استعماله لاجل الوضع مع بقائه حين الاستعمال يسمى حقيقة وان
استعمل فيه او فى غيره لاجل العلاقة المصححة بينه وبين الموضوع له على الخلاف الآتى فيها يسمى مجازا وان استعمل فيما لم يكن له وضع ولا علاقة فهو غلط لا يكون حقيقة ولا
مجازا ولذا استعمل فى الموضوع له المهجور حال الاستعمال فان كان للعلاقة فيصح جزما وجاز عقلا مع القرينة وبدونها صحيح لفظا ولا يكون غلطا لعدم ذكر نصب القرينة
فى تعريف المجاز من احد لو توقف فى العرف والشرع كثيرا كالمجملات لكنه قبيح عقلا ان كان الزمان زمان الحاجة للاغراء كسائر المجازات وان استعمل فى الموضوع له فى غير ذلك
الاصطلاح من سائر الاصطلاحات لاجل الوضع فمع ما يفهم المراد سواء كان المخاطب من اهل الاصطلاح او ذلك الاصطلاح فجائز لفظا وعقلا ويقع فى الاصطلاح
وواقع كثيرا فى العرف والشرع كما سيجيء فى اجمال وعرف المتكلم والمخاطب وبدون ما يفهم المراد فيقبح عقلا للاغراء مع كون الزمان زمان الحاجة وهل يكون غلطا او
الظاهر الثانى والا لم يجز مع القرينة ايضا مع ترفع القبح العقلى لا اللفظى ولو لم يجز لما صح مطلقا والمفروض جوازه ووقوعه وح هل يكون حقيقة او مجازا الحق الاول لانحصار
المجاز بملاحظة العلاقة والمفروض هنا ملاحظة الواضع دونها وبما ذكرنا ظهر ان الحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال هى استعمال اللفظ فى الموضوع له من حيث لاجل

الوضع

الوضع وان كان اول استعماله فيه لا طلاق كلمات القوم بانها استعمال فيه ولانه لم يكن غلطا قطعا ولم يكن مجازا لعدم ملاحظة العلاقة فيكون حقيقة للانحصار لعدم صحة
سلبها عنه والمجاز من حيث كونه صفة للاستعمال هو استعمال اللفظ فى المعنى لاجل العلاقة المصححة سواء كان موضوعا له كالمشترك او لا وبما ذكرنا ظهر فساد التعاريف
المذكورة لهما منها استعمال اللفظ فى الموضوع له والمجاز استعماله فى غيره لانتقاض الاول طردا والثانى عكسا بما استعمل فيه لاجل العلاقة والثانى طردا بما استعمل فى غيره
مع عدم العلاقة ومنها ايضا استعمال اللفظ فيه فى اصطلاح يقع به التخاطب والمجاز استعماله فى غيره لانتقاضهما بما مر على نحو ما مر وباستعماله فى الموضوع له فى غيره لا لاجل العلاقة
لاجل الوضع عكسا فى الاول وطردا فى الثانى ومنها ما مر مع زيادة من حيث هو كذلك لانتقاض الاول عكسا بالتبع فى الاصطلاح وبما استعمل فى غير الموضوع له مطلقا مع
عدم العلاقة ومنها انها استعماله فى الموضوع له من حيث انه كذلك والمجاز استعماله فى غيره من حيث هو كذلك والاول صحيح لكن الثانى منتقض عكسا بما استعمل فيه لاجل العلاقة
وطردا بما استعمل فى غيره مع عدم العلاقة ومنها انها استعماله فى وضع اول والمجاز استعماله فى وضع ثان كما فى بعض العبارات ... وضع جزء اول كما فى بعض ... الاحتياج
الى قيد الوضع فى الثانى والاولية والثانوية منها لان الوضع حقيقة فى الحقائق ومجاز فى المجازات للتبادر وصحة سلب الوضع والموضوع والموضوع له عن المجاز
ولعدم شمول تعريف القوم للوضع له لانهم عرفوه بانه تعيين الشيء للشيء للدلالة عليه لولا المانع من تعدد الوضع والقرينة وهو ظاهر بنفسه كما قيده به بعض على انه لا
فى المجازات مع ان الدال فيها هى القرينة لا اللفظ مع استكار دخل الدلالة فيه على الاعم حيث يشمل تعيين الشيء للشيء لدلالة غيره عليه ليدخل فيه المجاز ويعد من التعريف وكذا
عدم شمول تعريفهم للمجاز له بانه استعماله فى غير الموضوع له مع كون هذا التعريف مفسدا له لخروج التعيينات منه الى التصحيح هو تعيين الشيء للشيء للدلالة عليه بنفسه لولا المانع
من الوضع وكثرة الاستعمال والتعارف على ان القيد بن من الاول والثانى مضران لانتقاض الاول عكسا والثانى مضران لانتقاض الاول عكسا والثانى طردا بالاستعمال
فى المنقول اليه او بالمشترك التعيينى فى المعنى الثانى الجديد بالعكس فيهما بالاستعمال لاجل العلاقة فى المنقول عنه والموضوع له الاول فى المشترك التعيينى وحمل الطرفين على سبيل
والاول على الاصلى والثانى على الطارى بان المجازات حاصلة من المناسبات الطارية على الحقائق لدفع بعض الاشكالات مجاز بعيد يحتاج الى دليل يكون تعريفا باخفى
واجمال مستلزم للدور وهذه التعاريف انما هى للحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال وهو المشترك بين الاسم والفعل والحرف اما الاول فظاهر واما الثانى فلان
ضرب قد يستعمل ويراد منه زيادة على الضرب من هيئته زمان المستقبل او الحال او الانشاء واما الثالث فلان فى حقيقة فى الافراد الخاصة للظرفية وقد يستعمل فى
الفرد الخاص السببية فيكون مجازا وكذا سائر الحروف والقول بان الحروف انما تتصف بالحقيقة والمجاز باعتبار ملاحظة متعلقاتها لتعينها فاسد جدا لان قوله
من البصرة الى الكوفة مجاز لا يوجب التجانس ... لانه بعيد الابتداء مما يراد من متعلقه ظاهر اكان او غيره حقيقة كان او مجازا وذلك لشهادة العرف بعدم حصول التصرف
فى من بعد التصرف فى المتعلق وقد يكون المجاز مجازا عقليا كما لو كان الاسناد الى غير من هو له لكونه حاصلا من غيره واسند اليه كانبت الربيع البقل من باب استعمال
بالكناية لكونه سببا للانبات فى الجملة وملزوما له وكذا اطفأ الله ... لان يراد من الربيع الله مجازا لو فرض صحته فيكون مجازا لفظيا وقد يكون المجاز فى المركب كالو استعمل
فى الانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم لو قلنا بالوضع فيه فيكون موضوعا للاخبار واستعمل فى الانشاء ولو قلنا بالعدم فلا بد ان يكون جميع المفردات مستعملا فى
غير الموضوع له فتدبر واعلم ان المناسب قد يكون مناسبا للموضوع له وقد يكون مناسبا للمناسب للموضوع له واستعمال اللفظ فى الاول مطلقا او مقيدا بالمجاز البعيد
تقدم توضيحه وصحته بالشرائط المذكورة اما الاول فواضح واما الثانى فلما ذكرنا فى تعريف لفظه من صحة هذا الاستعمال عرفا ويشمله ايضا تعريف القوم فى الاستعمال الصحيح
بان المجاز هو استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للموضوع له وهو مطلق شامل لكونه مرادا مطلقا او مقيدا بارادة المجاز البعيد ولا يكون هذا من اقسام سبك المجاز لكونه سبكا
من الحقيقة وعلى فرض كونه منه يصح لصحته العرفية كما مر استعمال اللفظ فى الثانى يسمى بسبك المجاز من المجاز اعلم ان سبك المجاز من المجاز له اقسام منها استعمال اللفظ
المعنى لاجل المناسبة بينه وبين المجاز القريب سواء كان الاول مما وضع له اللفظ ام لا وسواء كان المجاز البعيد مرادا مقيدا بالمجاز القريب او كان مرادا من غير تقييد
منها استعمال اللفظ فى المجاز القريب ثم ارادة المعنى البعيد لاجل المناسبة بينه وبين القريب هذا على قسمين قسم يكون كلاهما مرادا مستقلا وهو استعمال اللفظ فى المعنيين
وقسم يكون المراد هو المجاز البعيد فقط والظاهر كل الاقسام داخل فى سبك المجاز لكون السبك بالمناسبة بحتا ولا ريب ان المجاز فى كل هذه الاقسام يكون سبكه من المجاز
لا من الحقيقة وهذه المناسبة بالاقسام المذكورة لا تكون مصححة للاستعمال للاصل وظهور الاجماع على بطلان سبك المجاز من المجاز كما يظهر من تعليلهم فى بطلانه بانه
سبك المجاز ولا ينكره احد بانه صحيح ويظهر منه انه مسلم عندهم ويظهر ايضا فى تقسيم استعمال الصحيح بالحقيقة والمجاز يقولون انه فى المناسب للموضوع له والمقام خارج عنهما
نعم اذا تحقق الرخصة الاحادى او الاستقراء او صحة الاستعمال عند العرف فى مورد من دون منافرة صح لانها كاشفة عن الرضا ومثله المنع اما ان يكون هو الاصل فهو يرتفع
بعد وجود الدليل ولو كان هو ظهور الاجماع ثانيا لا فى المقام ممنوع ثانيا بانه لا يكون مقاوما للمعارض مع ما ذكرنا نعم الفرق بين صغرى ... بمعنى ان لا شيء المذكورة من
الاحادية او الاستقراء او العرف فى سبك المجاز من الحقيقة يتحقق واما فى سبك المجاز من المجاز فلم يثبت فتدبر بل خلافه ثابت لان الغالب عدم صحة هذا
الاستعمال فى الغالب فيه يتحقق المنافرة عرفا فتدبر **اصل** اللفظ وما قام مقامه من الهيئات مفرد ومركب فالاول ما لا يدل جزؤه على جزء معناه سواء لم يكن له جزء
كهمزة الاستفهام او كان ... او معنى كالله للواجب الوجود ولم يكن لكل منهما جزء او كان لهما جزء لكن ليس جزء اللفظ دالا على جزء المعنى بالوضع الاولى او الثانوى كعبد الله
فى حال العلمية والثانى ما دل جزؤه على جزء معناه وهو اما تام وهو ما يحسن السكوت عليه او غير تام وهو خلافه اما الاول فاما ان يدل بذاته وضعيا على طلب الفهم و
الترك او طلب الفعل او لا يدل عليه والاول هو الاستفهام والثانى والثالث هو الامر والنهى ان تعانت لاستعلاء كما سيجيء والالتماس ان قارن التساوى والسؤال ان قارن
التسادى والسؤال ان قارن التذلل والخضوع كقوله اللهم اغفر لى والرابع ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يشمل التمنى مثل يا ليتنى كنت معهم والترجى
مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى ان كان محتملا للصدق والكذب من حيث هو وان كان مقطوع الكذب او الصدق
بالنسبة الى مادة معينة للقرينة الخارجية او الداخلية الناشئة من الخبر وجلاء الخبر عنه وقضية الدال عليه كالاثنان زوج وخبر الله ورسوله ... والقضية الخبرية
كانسان زيد قائم او فعلية كقام زيد واما الثانى فاما تقييدى وهو مركب من اللفظين فصاعدا احدهما قيد للاخر ومخصص كالصفة والموصوف كالحيوان الناطق وقد يعوم

مقابلها لفظ واحد كالانسان وقد لا يقوم كأمر والغالب وقوع هذا القسم في التصورات المحدودة والرسوم وكالاضافة مثل ذي المجارة وغلام زيد كالمحلى باللام او التنوين
ومدخول ياء النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئات من الافعال والمشتقات واما غير تقييدي لعدم النسبة بينهما الا اسناديا ولا توصيفيا وهكذا وهو مركب من اسم
واداة كقولك صعد على او غيرهما اما من اسمين كزيد عمرو او من فعلين مثل جلس تكلم او من حرفين كهل بل في واما الحروف فلا يكون مفرد العدم حرف يدل جزؤه على جزء
معناه الا في تركيب غير تقييدي كأمر من حرفين او من فعلين او من تركيب مشتمل على حرفين اذا اريد الاعم من تركيبهما مع غيرهما كسرت من البصرة الى الكوفة او فعلين كرايت زيدا
وقعد او ضرب فان المجموع مركب واحد فيه حرفين او فعلين وفيه اشكال لانه لا يتحقق حرف مركب بل مركب من الحرف والاسم وتقييدي وتسمية غير المفيد بالمركب كهل وفي
وجلس لا تكلم لا وجه له لان حصر التركيب باعتبار لحاظ المعنى وربط بين المعنيين بالتوصيف والاضافة وغيرهما فلو لم يكن بينهما ربط كهل وفي او جلس تكلم لا معنى لتسميته مركبا
فتدبر واما الفعل فلانه لو كان موضوعا للمركب من المادة والهيئة العارضة كما هو الظاهر لكان المادة تدل على الطبيعة والهيئة تدل على اتصاف الذات بها ولو كان موضوعا للهيئة
العارضة فمفرد لا في تركيب غير تقييدي كأمر هذا فيما كان الموضوع له المعنى وقد يكون لفظا وهو اما مفرد او مركب وعلى الاول فاما ان يكون دالا على شيء اولا والاول لفظ كان
معناه لفظا مفردا موضوعا كالكلمة فانه موضوع لما يشمل الاسم والفعل والحرف وكل منها لفظ مفرد موضوع والثاني لفظ موضوع للفظ مفرد مهمل ومثلوا بالحروف المعجمة
فانها الفاظ تصدق على الالف والباء الخ وكل منها لفظ مفرد مهمل واورد بان الالف مثلا دالة على المدة فلا تكون مهملة ورد بان الحروف لا تكون موضوعة للدلالة على الرقوم
بل الدلالة تكون باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها فتدبر والاولى التمثيل بالمهمل فانه موضوع لكل ما لا يكون موضوعا كديز وبيز وامثالهما والثالث لفظ موضوع للفظ
مركب موضوع كالخبر والقضية فانه موضوع لما يشمل زيد قائم وامثاله وهو لفظ مركب موضوع والرابع لفظ موضوع للفظ مركب مهمل ووجوده مشكل لان التركيب مستلزم
لان يكون جزؤه دالا ومعها لا يكون مهملا وبدونه لا يكون تركيبا ومثل بعض بمهملين فانه يشمل ديز وبيز وفيه اشكال لانه يدل على لفظين مهملين ولا يكون مركبا حتى يتصور
كون احدهما دالا لان بقي يكون غير تقييدي مع انه يكون لفظا ولفظ مركبا كامر من تركيب حرفين فتدبر ولا يخفى ان تقسيم الاسم المستقل الى المفرد والمركب واضح واما الحرف فلا
يكون مركبا من حرفين بل احدهما على جزء معناه واما الفعل فان قلنا بانه اسم للمركب من المادة والهيئة العارضة والهيئة من حيث كونها عارضة للمواد كما هو الظاهر والحق فمركب
وان قلنا بانه اسم لنفس الهيئات من حيث هي فمفرد الا ان يتصور مع الحاق علامة التثنية والجمع كضربا فان المادة تدل على الماهية المبادة وهيئة الماضوية تدل على الانتساب
بها في الماضي وهيئة الجمع وغيره تدل على المتعدد فتدبر واما الاسماء الغير المستقلة كاسماء الاشارات والمضمرات فباعتبار انضمامها الى متعلقاتها مثل [illegible]
الانضمام يتصور التركيب في الاسمين الغير المستقلين مشكل

اصل اللفظ ما اسما وفعلا وحرفا وما قام مقامها من الهيئات اما ان يكون مع معناه متحدا او متعددا والاول
والثاني متحدا وبالعكس والاول يسمى بمتحد الحقيقة والثاني يسمى بالمتباين سواء تعاند كل من المعاني مع الاخر بالتضاد كالسواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم
كالعمى والبصر او لم يتعاند بل كان متخالفين سواء امتنع الانفكاك بينهما بكون احدهما جزءا للاخر كالحيوان بالنسبة الى الانسان او لازما له في العقل بالتضايف كالاب
والابن او كان صفة للاخر غير منفكة عنه كالتعجب والضحك او لا يمتنع الانفكاك سواء كانت النسبة عموما مطلقا كالحيوان والناطق او من وجه كالانسان والماشي والثالث
يسمى بالترادف كالقعود والجلوس والرابع فاما ان تكون الحقائق المتعددة حاصلة بوضع واحد وحاصلة لكل بوضع على حدة او بكثرة الاستعمال والاول يسمى بالوضع العام
والموضوع له الخاص والثاني اما ان يكون مع هجر للبعض بان وضع لمعنى اخر واستعمل في الثاني حتى هجر الاول اولا والاول يسمى بالنقل التعييني والثاني بالاشتراك التعييني والثالث
اما ان يكون مع هجر معنى السابق اولا والاول يسمى بالنقل التعيني والثاني بالاشتراك التعيني ولا فرق بين الاصوليين بين المنقول والمرتجل بل يسميان بالمنقول ثم المعنى في المتحد
والمتعدد اما ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة بين الكثيرين والحمل على كل من الكثيرين اولا والاول ان لا يكون فيه شمول واحاطة فقد يكون علما شخصيا وقد يكون جزئيا حقيقيا
عند المنطقيين وخاصا عند الاصوليين كمن مثلا الكل من الابتداءات الخاصة فانه لا يصدق ابتداء الكوفة على ابتداء البصرة ولا يسمى علما بل جزئيا وقد يكون فيه شمول
احاطة فيسمى بالعموم الاصولي ككل فانه موضوع لجميع الافراد مطلقا او بما يراد من مدخوله نحو كل رجل وضع بجميع افراد الرجل ولا يكون كل واحد معنى مستقلا حقيقيا بل دلالته على
الكل مطابقة وعلى كل واحد تضمن ولذا كان استعماله في البعض مجازا وان كان كل واحد الارادة مستقلا بل وضع بوضع واحد على دلالته على ارادة كل فرد مستقلا ولكن الدلالة على
كل واحد ضمن الدلالة على الكل بمعنى ان الدلالة الواحدة تنبسط على الكل فهو مستقل في المراد لا في الدلالة ولذا لا يصح حمل معناه على كل واحد بالخصوص وان فرض صحة الحمل
على كل واحد كلفظ كل انا فرض وضعه لمطلق تمام الافراد وكان كل رجل فردا له وكل انسان فردا اخر له فيما لكل رجل فرد من الكلي لهذا الاعتبار فيصح الا انه شمول لكل من
افراد المطلق بدلي لا احاطي ومطلق لا عموم اصولي فتدبر بخلاف الوضع العام والموضوع له الخاص فان كل واحد من الابتداءات الخاصة كان معنى حقيقيا له بوضع واحد
فدلالته على ابتداء الكوفة مثلا مستقلة ولا دلالة مستقلة ومطابقة واما ان لا يكون مانعا من الشركة بين الكثيرين والحمل على كل واحد من الكثيرين فيسمى كليا عند
المنطقيين ومطلقا عند الاصوليين ذاتيا كان من النوع اعني تمام الماهية وهو المقول على الكثيرين المتفقين في الحقيقة سواء لم يكن له فرد في الخارج كالعنقاء او كان في الخارج
منحصرا بالفرد كالشمس او كان كثيرا في الخارج كالانسان بالنسبة الى عمرو وزيد وهكذا او جزء الماهية من الجنس وهو المقول على الكثيرين المختلفين في الحقيقة كالحيوان بالنسبة
الى الحمار والانسان وهكذا والفصل وهو المقول في جواب اي شيء هو في جوهره كالناطق او عارضا لها من الخاصة وهو الخارج من الحقيقة المختص بها ولا يوجد في غيرها كالضاحك
بالنسبة الى الانسان او العام وهو غير مختص بها سواء كانت النسبة بينهما عموما مطلقا او من وجه كالماشي بالنسبة الى الانسان واللازم الخاص لغير المنفك قد يكون لازما لنفس
الماهية كالزوجية للاثنين او للوجود كالسواد للزنجي وكلها يسمى مطلقا عند الاصوليين سواء كان اسما كرجل ومصدر كضرب وسواء كان مع اللواحق من الالف واللام
والاضافة والتنوين وياء النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئة من الافعال والمشتقات ومجردا عنها كضرب بل قد يحصل الاطلاق في العلم الشخصي بالنسبة الى الهيئة
المتعلقة به كاضرب زيدا بالنسبة الى الامكنة والازمان والاحوال والاوصاف ومما ذكرنا ظهر فساد تقسيم القوم بان اللفظ مع معناه اما ان يكون متحدا فمع تشخصه علم ومع
كليته كلي وان كان متعددا فاما ان يكون موضوعا للكل منها ويكون موضوعا للبعض ثم استعمل في الاخر والاول مشترك والثاني حقيقة ومجاز ان لم يغلب فيه وان غلب فيه مع المناسبة
فهو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي وبدونها فمرتجل فيرد عليه ان المراد من المعنى اما الحقيقي او الموضوع له او المستعمل فيه وعلى الاول لا وجه له لادخال الحقيقة والمجاز

في متحد

في متحد المعنى الا بارتكاب الاستخدام فيه لجعله اعم في متحد المعنى ويخرج منه الوضع العام الموضوع له الخاص كالمبهمات على مذهب القدماء لان الموضوع له فيها عندهم واحد
ولا يكون حقيقة لعدم الاستعمال فيه وكذا على مذهب المتأخرين لكون المعاني الحقيقية متعددة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا الجزئي الحقيقي كمن
للابتداء الخاص لعدم كونه علما شخصيا وكذا العمومات الاستغراقية وكذا الاشتراك التعيني فهو ما وضع لمناسبة بينه وبين الموضوع له على انه ثان فلا وجه لادخال
الحقيقة والمجاز في متعدد المعنى الا بارتكاب الاستخدام ويخرج منه العمومات الاستغراقية والاشتراك التعيني والنقل التعيني على الثاني وكذا وضع العام والموضوع له
الخاص على مذهب المتأخرين وعلى الثالث يخرج الوضع العام والموضوع له الخاص على مذهب القدماء لكون المستعمل فيه عندهم هو الخصوصيات مجازا وهو متعدد ولم يذكر
متعدد المجاز في متحد المعنى وكذا على مذهب المتأخرين لكونه عندهم هو الخصوصيات حقيقة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا يخرج الجزئي الحقيقي
والعمومات الاستغراقية كامر وكذا الاشتراك التعيني والنقل التعيني مع ان متحد المعنى يخص بحقيقة لا يستعمل في مجازه وهو نادر لو فرض وقوعه او مجاز لا يستعمل
في الموضوع له وهو نادر او غير مسبوق بالموضوع له وهو محال فيرد عليه انه يلزم عدم انقسام غير متحد المعنى بالعلم الشخصي والجزئي والعام الاستغراقي والكلي وهو
بديهي فما التقسيم بنحو ما ذكرنا اولى وكما يقسم اللفظ بالنسبة الى حقيقته الى ما ذكرنا فكذا ينقسم بالنسبة الى مجازه الى ما ذكرنا حتى الكلية والجزئية في الحروف فتدبر
قال المحقق القمي ره بعد تقسيم اللفظ الى الجزئي والكلي بان هذا التقسيم في الاسم المستقل واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل
السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وانه لملاحظة حال الغير في الموارد
المتشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول
بكون الموضوع له فيها عاما كما هو مذهب القدماء من اهل العربية فيدخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة وفساد لان الموضوع له في المبهمات من الحروف والاسماء الغير المستقلة
على مذهب القدماء كلي وعلى مذهب المتأخرين جزئي لانه من مثلا عندهم معناه هو الابتداء اما الخاص العارض للعرضيات الخاصة والمحل معين لها وهو بعينه الامر جزئي
لان نفس تصوره مانع من الشركة ولا يصدق كل واحد من الابتداءات الخاصة على الاخر واما الافعال فالموضوع له في المواد منها كالضرب كلي لان كل واحد منها موضوع للطبيعة
الخاصة الممتازة بها عن الاخر ونفس تصوره لا يمنع من الشركة واما في الهيئات كهيئة ضرب فهو للذات المتصفة بالمبدأ فان قلنا بكونها بالنسبة الى الذات والاتصاف
بالمبدأ بالوضع العام والموضوع للعلم فكلي وان قلنا بالوضع العام والموضوع له الخاص فجزئي وان فصلنا فيكون على التفصيل فكل من الكلي عند المنطقيين والمطلق
عند الاصوليين ينقسم الى المتواطئ والمشكك عند الفريقين الا ان بينهما فرقا بالعموم والخصوص من وجه لانه عند المنطقيين يرجع الى جهة تحقق الماهية في الوجود لان الكلي
اما ان يكون تحققه في الافراد متساويا او متفاوتا بالاشدية والاضعفية كالسواد لكون تحققه في الفحم اشد من تحققه في الرماد وهكذا البياض وامثالهما او بالتقدم و
التأخر كالوجود لكون تحققه في الواجب مقدما على تحققه في الممكن والاول يسمى بالمتواطئ عندهم والثاني بالمشكك لكن عند الاصوليين يرجع الى ظهور اللفظ في المعنى
بانه عند ذكره اما ان يتبادر نفس الكلي مع عدم ظهوره فيه بحيث يكون الافراد متساوية في عدم الظهور سواء كان تحققه ووجوده في الافراد متساويا او متفاوتا فيكون متواطئا
واما ان يتبادر منه تحققه في بعض الاصناف او بعض الافراد لشيوعه اما لغلبة وجوده او كثرة استعماله فيه ولو في بلد كالدبس من العنب بالنسبة الى الدبس من الرطب في [illegible]
وبالعكس في مشهد الحسين ع وكاللبن من الجاموس بالنسبة الى غيره في مشهد الحسين ع وبالعكس في اصفهان والاول يسمى بالمطلق المتواطئ عندهم والثاني بالمطلق المشكك
سواء كان تحققه ووجوده في الافراد متساويا او متفاوتا والتشكيك عند الاصوليين ينقسم الى ثلاثة اقسام لان ظهوره في الصنف والفرد اما ان يكون بدويا بحيث يظهر
لكن بملاحظة الوضع يرتفع ظهور الفرد ويلتفت الذهن الى ارادة الكلي او مستقرا او مستمرا بحيث يستقر الظهور في الفرد بعد الالتفات الى الوضع وهو على قسمين لان ظهوره
في الفرد اما ان يكون تاما بحيث يصح سلب ارادة الكلي وغلبة الظن ولا يبلغ غاية التصادم بين ظهوره في الفرد بغلبة الاستعمال او الوجود وبين ظهوره في الكلي بالوضع ويسمى
غير الظهور عندهم بالفرد الاندر في الاول والنادر في الثاني وعندنا يسمى الاول بالتشكيك البدوي لعدم تكون عدم الدوام مبنيا والثاني بالمجمل لاجمال الحصول الاجمال بين ارادة الفرد
الظاهر وارادة الكلي والاول لا اعتبار به بل يحمل اللفظ على الكلي واما في الاخيرين فهل التشكيك معتبر ويجب حمله على الفرد كما ذهب اليه المشهور او لا فيجب الحمل على الكلي وعلى الاول هل
يكون من باب النقل والاشتراك التعيني وكون التعارف قرينة معينة او المجاز المشهور وكون التعارف قرينة صارفة او حمل الكلي على الفرد لكون التعارف قرينة معينة او الاجمال
كونه قدرا متيقنا او التفصيل احتمالات بل اقوال والحق هو الاخير وسيجيء توضيحه في المطلق والمقيد

اصل الوضع باعتبار لحاظ الواضع جانب المعنى وجعل اللفظ بازائه
ينقسم الى اقسام اربعة لان المعنى الملحوظ اما ان يكون جزئيا او مطلقا وعلى الاول فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء المطلق الذي يندرج هذا تحته و
الاول يسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص لا اشكال ولا خلاف في وجوده والثاني يسمى بالوضع الخاص والموضوع له العام ولا خلاف في عدم تحققه كالاشكال في امتناعه وعلى
الثاني فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء الافراد المندرجة تحت الملحوظ باللحاظ الاجمالي والاول يسمى بالوضع العام والموضوع له العام وهو المشتق كان المعنوية ولا
خلاف ولا اشكال في وجوده وكثرته والثاني يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص واختلفوا في امكانه ووقوعه وفي كون اسماء المبهمات من الحروف وغيرها من المشتقات والافعال والفعل
الجهة للنسبة غير الانتساب الى الفاعل من اي منها فقال المتقدمون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له العام وقال المتأخرون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص
والحق مع المتأخرين وذلك للوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هذا ومن وعلى وامثالها هو الخصوصيات فمن يتبادر الابتداء الخصوصي ومن هذا يتبادر الاشارة الخاصة وهكذا
لا يقال ان التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا ناشئا من كثرة الاستعمال للاتفاق الفريقين على كون استعمالها في الخصوصيات ومدخلها الجامع لانا نقول لا ريب هنا التبادر اما ان يكون ناشئا
من حاق اللفظ بطريق النقل او من كثرة الاستعمال من باب الاشتراك التعيني او من باب المجاز المشهور او من حاق اللفظ من غير النقل بل لاجل الاتحاد بين العرف واللغة والاول لا اطلاق
لاستلزامها النقل وهو مخالف للاصل والاجماع لانه لم يقل احد من الفريقين بثبوت النقل كيف ولو كان كذلك لارتفع النزاع بالمرة وكذا الثالث لانه لو كان من باب المجاز المشهور
لكان الغالب هو التوقف وعدم تبادر احد الامرين كما هو المحقق فيه وليس كذلك فبقي الرابع وهو المطلوب بل الثاني لانها لو كانت موضوعة للخصوصيات فهو المطلوب والا لزم المجاز بلا حقيقة
والا لزم المجاز بلا حقيقة للاتفاق على عدم استعمالها في الجامع والاصل وحيث يكون استعمالها في المعنى المجازي من غير سبقها الاستعمال في الموضوع له وهو غير واقع او نادر وعلى

فرض تسليم الوضع كالرحمن بناء على وضعه لمن له رقة القلب مع انه لم يستعمل الا في الله فالغلبة تنفيه لا تقتضي عدم الاستعمال في الجامع ممنوع او الجواز كون الاستعمالات في الموارد
بعضها في الجامع ومعه لا يجري الاصل وثانيا بان الاستقراء ان كان بانضمام هذه الالفاظ فمصادرة وان كان في غيرها مع قطع النظر عنها اعني الاسم العلم المبهم فرض انه نوع واحد
لا يحقق الاستقراء لانه لا يفيد الظن لجواز مخالفة النوع مع النوع وهو كثير وثالثا بان اختيار هؤلاء المتاخرين مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر ورابعا بان الاستقراء غير حجة
للاصل لانا نقول في الجواب عن الاول بان تبادر الخصوصيات واستفادتها من حاق اللفظ يقتضي القطع بكون الاستعمالات في الخصوصيات من حيث الخصوصيات واما استعماله
في الجامع من حيث هو جامع فمشكوك والاصل ينفيه وعن الثاني بان الاستقراء في خصوصيات ساير الالفاظ مع عدم المخالف يكفي لالحاق ساير الالفاظ المشكوكة كلها
وعن الثالث بان المراد ان كان هو الحقيقة بلا حدث المجاز فممنوع لحدوث اصل العلاقة وان كان مراده بلا استعمال في المجاز اصلا فهو ايضا ممنوع لان استعمال هذه الالفاظ
في غير الاستغراق قطعي وان كان مراده بلا سبق استعماله في المجاز المخصوص فالسند ممنوع بل هو غالب لان الالفاظ غالبا استعملت اولا في المعاني الحقيقية ثم في المجاز لا العكس
وان كان مراده بلا استعمال في المجاز المخصوص المناسب فالغلبة ايضا ممنوعة بل الغالب بخلافه لان الغالب في الالفاظ تعدد المجاز ثم مع ان الغالب انه لا يتحقق الاستعمال في كلها
وعن الرابع بان الظن الناشي من الاستقراء حجة في الموضوعات المستنبطة الثالث ان استعمال هذه الالفاظ انما تكون غالبا في الخصوصيات والغالب في المستعمل فيه الغالبي
هو الموضوع له لا غيره الرابع انه لو كان على سبيل وضع العام والموضوع له العام اعني من للابتداء المطلق كالابتداء المصدري يلزم عدم الفرق بين الاسم والحرف لا استقلالا
في المفهوم ح وهو معدم لاحتياج تعقل المتعلق في تعقله والفرق اتفاقي بين اللغويين وغيرهم حيث قالوا الاسم ما دل على المعنى
المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى الغير المستقل المحتاج في تعقله من تعلق المتعلق بخلاف ما قلنا لان الحرف كمن يدل على الابتداء الخاص العارض للمتعلق وهو في الدلالة
مستقل لضرورة ان افادة المعنى النسبي الرابطي لا يحصل من متعلقه واما المفاد المفهوم فغير مستقل لان تعقل الابتداء الخاص العارض للمتعلق موقوف على تعقل المتعلق لا
بوق على مذهب المتقدمين يجوز ان يجعل هو الابتداء في الغير لا الابتداء المطلق للمعنى الاسمي لانا نقول المراد بالغير اما ان يكون هو الخاص او المطلق والاول هو المطلوب والثاني
كو عام لان غير الخاص ايضا كلي واصلي يعقله لا يحتاج الى تعقل المتعلق لانه وجود الكلي موقوف على وجود الجزئي فهو غير مستقل لانا نقول المعنى الاسمي اعني الابتداء المطلق ايضا
كلي وجوده موقوف على وجود الجزئي مع ان المراد بالاستقلال والعدم يكون بالنسبة الى المفهوم لا الوجود كما هو صريح كلام اللغويين كما عرفت لانه يجوز ان يكون المقصود من
الاستقلال والعدم في المفهوم بالنسبة الى المستعمل فيه لا الموضوع له لانا نقول هذا خلاف الظاهر ولا بد في الحمل عليه من دليل الخامس انه يلزم ح انحصار الكلمة بالقسمين المستقلين
المعرب بالزمان وعدمه والاول هو الفعل والثاني هو الاسم وكان تسمية الحرف مجرد تعبير الاسم السادس انه لو كان على ما قال القدماء يلزم عدم صحة تقسيم الحقيقة والمجاز في الحرف
والتقسيم يقيني حيث قالوا في حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها اما الملازمة فلان استعماله ح يكون في افراد الظرفية وهو مجاز على مذهبهم كما لو استعمل في غير الظرفية لانه يقسم
انما هو بحسب الموضوع له وغيره لا بحسب المستعمل فيه لانا نقول هذا خلاف الظاهر مع انه في التقسيم لا ثمرة له فتدبر والمقدم من وجوه الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا ان
من مثلا للابتداء والى للانتهاء وهو مطلق والجواب عنه اولا بمنع كون كلامهم في جهة الاطلاق بل هو وارد في حكم اخر اعني بيان الموضوع له في الجملة كمن للابتداء لا للانتهاء ولا
مقام يكون في مقام ان بعد كونه للابتداء هل يكون هو الابتداء المطلق والخاص وثانيا بانه معارض بما ذكرنا من التبادر وح لا بد اما من القول بالنقل وطرح التبادر او طرح قول
والاول كما اطل للاصل المعتضد بظهور الاجماع من الفريقين على عدم النقل وكذا الثاني ايضا لدوران الامر بين اخذ التقليد واخذ الظن الاجتهادي ولا ريب ان الثاني متعين لكون
الاول هو ما في جنبه سيما مع اعتضاده بما ذكرنا فتدبر الثاني ان الوضع للخصوصيات لا بد له من ملاحظتها بخصوصها لكونها لا بد منها في الوضع وهو متعذر ان كان الوضع
هو البشر لعدم امكان ملاحظة الخصوصيات باسرها لعدم تناهيها وان كان الواضع هو الله تعالى لعدم الفائدة والجواب عن الاول ان لحاظ المعنى بخصوصه تفصيلا في الوضع لا يكون محتاجا بل
يكفي الملاحظة الاجمالية وعن الثاني بانه استدلال بالدليل اللمي وهو غير حجة في المقام الثالث انه لو كان على ما قاله المتاخرون يلزم عدم صحة تقسيم اللفظ بحسب المعنى المتعدد
والاصل صحته وحجيته لكونه من اللغويين اما الملازمة فلان معناه الحقيقي متعدد ولا يدخل في اقسام الاشتراك ولا المنقول ولا الحقيقة والمجاز والجواب عنه اولا بمنع كونه
من اللغويين وثانيا بمنع كونهم في مقام تقسيم الخاص وثالثا مع انه لا يخلو من المناقشة ايضا على مذهب القدماء فاسد سواء جعل المقسم اعني المعنى الموضوع له او المستعمل
فيه او الحقيقة فارجع ورابعا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى كما ذكرنا فتدبر اصل الوضع مع العلم به علة ومقتض لصحة الاستعمال في الموضوع له بلا اشكال وكذا المانع
من القرينة او النقل وما شاكله في قرينته كالمجاز المشهور والتشكيك وامثالهما واما المناسبة المصححة للمجاز فلما كان خلافيا فلا باس بالتكلم فيها فنقول هل تكون صحة استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اللفظ لغوية موقوفة على ثبوت الرخصة او تكون ذوقية غير محتاجة الى ثبوت الرخصة بل يكفي فيه ثبوت الرضا وان لم يرد فيه رخصة سابقة او تكون ذوقية
غير محتاجة الى ثبوت احد الامرين لم اجد قائلا بالصحة مع عدم ثبوت ما يكشف عن الرخصة او الرضا والاصل التوقيفي يقتضون للثاني لان صحة الاستعمال وحمل اللفظ عليه او
الحكم بكونه محتمل الارادة سيما في كلام الشارع المنزه عن استعمال الغلط لا بد من دليل مجوز للاسناد ومع عدمه فالعقل والاجماع ينفيه والنزاع انما هو في قدر ثبوت الرخصة
فيقول من جعل المصحح هو نوع العلاقة مطلقا انه هو المرخص فيه بالدليل الذي يزعمه ويقول من يعتبر بكون المصحح هو الاحاد الواردة بان القدر الثابت هو هو ولم يثبت ان يمنع ويقول
من يمنع الامرين بان القدر الثابت هو الزائد على الاحاد بالادلة التي يزعمها او يجعلها كاشفة عن الرضا ولم يثبت اصل النوع عنده وح يلزم الاقتصار بقدر ما يكشف الدليل عن الصحة
والرضا اعني تصحيح العرفية او الاستقراء او وصول الاحاد فالنزاع حقيقة في الصغرى اعني الرضا او الرخصة والعدم لا يكون النزاع في الكبرى بعد تسليم ثبوت الرضا او الرخصة اذا عرفت
فاعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة قول بالاقتصار على الاحاد كاستعمال الاسد في زيد الشجاع والمراد بالاحاد محتملات ان يكون احاد اللفظ الوارد من غير جواز التعدي من لفظ الاسد
الوارد الى لفظ الغضنفر الغير الوارد واحاد المورد من غير جواز التعدي من زيد الوارد الى عمرو الشجاع الغير الوارد والرجل الشجاع الوارد الى الغضنفر الغير الوارد واستعمال المشوق في الفعل
الماضي الوارد الى الفعل المستقبل الغير الوارد كالحقائق فان كان المورد مشخصا فلا يجوز التعدي الى شخص اخر وان كان نوعا كوصول جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع فلا يجوز
التعدي الى نوع اخر وان كان نوعا كوصول جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع او الامرين معا او احاد العلاقة الواردة من خمسة عشر او الزائد الاول والاخير فاسد لكونهما خلاف الظاهر من
اعني المرة مع لفظ الاحاد ولكونهما مستلزمين لرفع النزاع بالمرة وهو بعيد بقي من الاحتمالات اربعة لحري وقول بكفاية اي مناسبة اندرجت في نوع العلائق من الخمسة عشر او الزائد على

المذاهب

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
«ویژه کتاب»

تنبيه الانانه

المذاهب منها المشابهة ومنها الاكتفاء بالاسد بكفاية فرد من افرادها وان كان على سبيل النقش في الجدار ما لم يتحقق المنافرة العرفية الكاشفة عن عدم الرضا كاستعماله في العصفور
الشجاع وقول بالامرين اما وصول الاحاد او تحقق الاستقراء المفيد للظن وعدم المنافرة العرفية والاصل مع الاول على الاحادي ثم مع الثالث لان الثاني يقول
بانقلاب الاصل كليا بخلاف فعلى كل منهما في مقابل الاحادي من اقامة الدليل على انقلاب الاصل التوقيفي كليا او في الجملة والثمرة بين الاول والثالث تظهر في موردين
الاول فيما لو كانت ارادة المعنى الحقيقي متعذرا مع عدم دليل يعين ارادة المجاز مع كون استعماله الوارد في المورد المجازي واحدا مع ثبوت المناسبة بين المعنى الحقيقي وغيره من غير
وصول الاستعمال فيه مع تحقق الاستقراء او عدم المنافرة فعلى الاحادي يجب حمل اللفظ على المجاز الاول لبطلان الثاني وغلطية الاستعمال فيه عنده وعلى الثاني يكون
مجملا لكون ارادة كل منهما من اللفظ صحيحا مع عدم القرينة على التعيين الثاني فيما لو ورد لفظ في خبر مع تعذر ارادة الحقيقة وساير مجازاته واحتمل الامر بحمله على مجاز لم
يرد فيه رخصة شخصية مع عدم تحقق المنافرة العرفية فعلى غير الاحادي يجب قبول مضمونه ويكون الخبر مؤيدا للمذهب وعلى الاحادي فاما ان يكون الخبر منقولا باللفظ
او بالمعنى او يكون مشكوكا فعلى الاول فاما ان يكون متعلقا اجتهاديا او فقاهتيا وعلى اي منهما اما ان يكون خبر الواحد عنده حجة في اثبات الموضوعات المستنبطة اولا وعلى
الاخير في المنقول باللفظ لا يكون دليلا للرخصة واما المضمون ففي المنع الاجتهادي فلا لعدم حصول الظن بصدق الخبر واما في المنع الفقاهتي فيجب لكون الظن بالصدق في جهة الحكم لا
عن المعارض وفي المنقول بالمعنى اذا كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة في المنع الفقاهتي ويحصل التعارض بينه وبين المانع في المنع الاجتهادي ويتبع الظن الاقوى
واما المضمون فان كان هذا الفن مضبوطا فلا والا يجب قبوله وفي المشكوك لا يكون دليلا للرخصة لجواز كونه منقولا بالمعنى وكان الناقل من غير اهل الخبرة واما قبول المضمون فان كان
هذا الفن مضبوطا فلا والا فيجب وعلى الاول في المنقول باللفظ مع كون المنع فقاهتيا يجب قبول مضمونه للظن بالصدق ويكون دليلا للرخصة ومع كونه اجتهاديا فان كان الظن الحاصل من
الخبر اقوى فيثبت الرخصة والمضمون والا فيطرح لعدم حصول الظن بصدقه ولا تثبت الرخصة لعدم اقوائيته واما في المنقول بالمعنى فان كان هذا الفن مضبوطا فلا يجوز قبول مضمونه
والا فيجب واما في الرخصة فان كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة ان كان المنع فقاهتيا وان كان اجتهاديا فيحصل التعارض بين قوله وبين المانع الاجتهادي
ويتبع الظن الاقوى والا فلا يكون دليلا للرخصة وفي المشكوك ان كان الناقل المحتمل من اهل الخبرة فيحصل التعارض بين المانع الاجتهادي والخبر ويتبع الظن الاقوى ويجب قبول
مضمونه ان لم يكن هذا الفن مضبوطا والا فيطرح وان لم يكن من اهل الخبرة فلا يكون دليلا للرخصة وان كان المنع فقاهتيا واما المضمون فان كان الفن مضبوطا فلا يجب والا فيجب والثمرة بين الثالث
والثاني هو ما ذكرنا فيما لم يرد فيه رخصة مع عدم الاستقراء ولا يكون العرف فيه معلوما من حيث المنافرة والعدم فعلى الثالث لا يصح الاستعمال بخلاف الثاني فانه يصح عنده لا
كلام اللغويين حتى يثبت المنافرة الكاشفة عن العدم والرافعة للاطلاق والمفروض عدم ثبوتها هنا والثمرة بين الاول والثاني هو ما ذكرنا بين الاول والثالث فتدبر والحق المختار بين
المذاهب هو الاخير اما التعدي من الاحاد فللاجماع والسيرة على الاستعمال في المجاز فيما لم يرد الرخصة فيما لم يكن فيه منافرة عرفية ولان بعد حصول العرف على الاستعمال من دون المنافرة يكشف
عن رضاء الواضع لاصالة عدم النقل بل القطع به بل يصح وان لم تكن العلاقة من العلائق المعدودة لان عدم ذكرهم لا يدل على عدم صدور الاذن من الواضع لان اللغويين كان
ضبطهم بقدر وسعهم بحسب اجتهاداتهم وتتبعهم بل يصح ولو لم نعرف العلاقة لان عدم المعرفة لا يدل على العدم ثم بان فساد ادعاء الاجماع على حصر العلائق والدليل على المنع
ليس الا الاصل التوقيفي وقد ذكر ان كان هو الاجماع فليس وان كان هو العقل فحكمه معلق على عدم ثبوت الرخصة او الرضا والمفروض تحققه ولو ظنا وكذا لو تحقق الاستعمال
في غالب افراد الصنف كالكلية والجزئية التي يتبين استقراؤها الكل يحصل الظن بكون المرخص فيه هو العلاقة الموجودة في اصل هذا الصنف من دون مدخلية الخصوصيات
وهذا الظن حجة في الموضوعات المستنبطة ولان بعد تحقق العرف تستعمله الايمة واما انه سلمنا من وصول الابل بانا نقول ولانه لو اشترط الاحاد يلزم عدم كون القران عربيا
لاشتماله على مجازات لم يحدث بها في اللغة فكيف لا استعماله فيه والتالي باطل بالاية وغيره تامل يسجي واما الاقتصار عليه من دون كفاية اصل النوع فللاصل وبطلان ما تخيله الخصم
والدليل على الاقتصار على الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثاني انه لو لم يكن نقل الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثاني انه لو لم يكن نقل
الاحاد شرطا للمجاز لصح استعمال النخلة في الحائط وبالعكس والحجر في الحطب بالعكس والاب في الابن وبالعكس والتالي باطل والجواب عنه ان مع وجود المنافرة بطلان التالي مسلم
والملازمة ممنوعة لاتفاق الكل حتى على المذهب النوعي على عدم الجواز مع تحقق المنافرة لانها تكشف عن عدم صحة الاستعمال فيه عرفا ومعه كيف يحتمل ارادته من الشارع
او مطلق المتكلم العاقل الخبير فتدبر ومع عدم المنافرة بطلان التالي ممنوع الثالث انه لو لم يشترط الاحاد لكان القران غير عربي والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا وجه الاستدلال ان الكتاب يشتمل على الحقائق والمجازات والاستعمال فيهما ماخوذ ونسبتهما الى العرب ما توقف على حصول الاستعمال منهم وح لو كان الاحاد شرطا فان
الاية يثبت استعمال كل الفاظه من العرب ولو لم يشترط فيكفي الرخصة من العرب مع كون استعماله من غيره وهو لا يكون مجازا لغويا وعربيا لعدم كون استعماله منه والاية تنفيه
والجواب عنه اولا ان نسبة الحقيقة والمجاز الى العرب اما ان يكون موقوفا على صدق الاستعمال منه اولا وعلى الاول بانضمام الاية يثبت صدق استعمال الفاظ الكتاب من
العرب ولا يدل على توقف صحة الاستعمال في المجاز لنا على صدق استعماله فيه من اللغوي نعم المجاز اللغوي حقيقة فيه وعدم صحة استعمال اللفظ اللغوي فيه حقيقة بدون الاستعمال
منه فيه لا يدل على عدم جواز الاستعمال في المجاز لنا وان لم تسميه باللغوي وتسميته صاحبه وعلى الثاني فالمطلوب ثابت لانه ح يكفي في الانتساب الى العرب كون الوضع او الرخصة
منه وان تحقق الاستعمال من غيره بتعاله وثانيا بان القران مشتمل على الرومي والهندي والعبري كالقسطاس والمشكوة والسجيل فان كان الضمير راجعا الى البعض فلا يصح الاستدلال
وان كان راجعا الى المركب فلا يصح ايضا والجواب هو الجواب وثالثا بان الانتساب الى العرب يكفي كون الوضع او الرخصة منه او بان المراد من كونه عربيا يحتمل ارادة كون
اسلوبه عربيا او كون اغلبه عربيا كالكتب الفارسية مع اشتمالها على بعض الفاظ العرب او يكون استعماله من النبي صلعم لكونه ايضا من العرب الدليل على كون العلاقة المصححة
هو النوع امور الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا في تعداد العلاقة منها المشابهة ومنها الكلية والجزئية ومنها السببية ومنها المضايف ومنها التضاد وهكذا وهو
مطلق شامل لكل مشابهة وتضايف وتضاد وهكذا وكلامهم حجة في المقام والجواب عنه ان هذا الاطلاق وارد في مورد حكم اخر اعني مقام بيان تعداد العلاقة ولا يكون في مقام
بيان كيفيتها فلا يصح التمسك به من هذه الجهة الثاني الاستقراء لان الغالب فيما تحقق فرد من انواع هذه العلائق يصح صحة الاستعمال ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب
الجواب عنه ان الاستقراء لو تحقق فهو مسلم لكنه لم يكن كذلك لان غلبة استعمال الاسد في افراد الشجاع من الانسان موجود فلو كان بعض افراده مشكوكا يحصل الظن بالالحاق

واما استعمالها فی المعنی المجازی فی الکل فی الجزء الذی ینتفی بانتفائه الکل مع نوع آخر وکذا الغلبة فی استعمال الکل فی الجزء الذی ینتفی بانتفائه
واما استعمال المفعول الشجاع مثلا لم یثبت فکیف بالغلبة ومعه لا یحصل الظن لجواز مخالفة النوع مع نوع آخر وکذا الغلبة فی استعمال الکل فی الجزء
الکل موجود لو کان بعض منها مشکوکا یحصل الظن بالصحة واما الجزء الذی لا ینتفی بانتفائه الکل لا یکون غالبا ومعه لا یحصل الظن لجواز مخالفة الصنف مع صنف
آخر الثالث انه لو سلم یکن النوع کافیا فلم یکن لقراءتهم الاشتمال علی علاقات لم یحتاجوا الیها فی العرب کالارکان المخصوصة فکیف بالاستعمالات المتحققة فی موضع العلائق
من المشابهة وغیرها والثانی باطل کما تری والجواب عنه انه لا یظهر بعض حکم فی الاحاد تمامیا بان عدم کفایة النوع لا یستلزم اشتراط الاحاد حتی یلزم ما ذکر اذا عرفت مصحح الاستعمال
فالمناسب بیان الدال فی الحقائق والمجازات وما هو محل الارادة منهما اما فی الحقائق فیحتمل احتمالات ثلاثة الاول کون الدال هو اللفظ مشروطا بعدم القرینة الثانی هو اللفظ
مع عدم القرینة وکون کل منهما جزء للمقتضی الثالث هو اللفظ وکون القرینة من الموانع وذکر بعض العلماء ثمرة للمسئلة فی صورة الشک فی حدوث القرینة علی الاخیر یجب
حمل اللفظ علی المعنی الحقیقی وذلک لوجود المقتضی بالفرض والمانع منفی بالاصل المقطوع الحجیة وعلی الاولین فلا یجوز الحمل لرجوع الشک الی تحقق المقتضی والاصل عدمه وفیه
ان هذه الثمرة اما ان تکون فی صورة الشک فی حدوث القرینة او فی صورة الشک فی القرینة بعد القطع بحدوث الشیء وکلاهما فاسد اما الاول فلان کون عدم
القرینة لو کانت جاریة فیجری هنا ومقتضاها عدم القرینة وح یجب حمل اللفظ علی فرض کونها جزء للمقتضی وشرطا له وذلک لان احد جزئیه اعنی اللفظ ثابت بالفرض
والجزء الاخر اعنی عدم القرینة ثابت بالاصل لا یقال هذا الاصل معارض باصالة عدم المقتضی بخلاف ما لو فرض کونها من الموانع لانا نقول اولا بان اصالة عدم المقتضی
جاریة للقطع بحدوث المقتضی لان اللفظ فی الواقع اما ان یکون مع القرینة او لا وعلی الاول مقتضی المجاز موجود وعلی الثانی مقتضی الحقیقة موجود وکلاهما مسبوقان
بالعدم ونحقق احدهما اجمالا یقینی والشک انما هو فی الحادث ولا یصح التمسک بالاصل وکک لا یجری بالنسبة الی الاثر المقتضی للقطع بتحقق احد الامرین مجملا من المجاز او
الحقیقة وثانیا بان اصالة عدم القرینة مقدمة لکونها موضوعیة لان الشک فی المقتضی انما یکون مسببا من الشک فی حدوث القرینة لا العکس واما الثانی فلانه بعد
القطع بحدوث الشیء مع الشک فی کونه هذا او ذاک ویکون کل منهما مسبوقا بالعدم ویکون الشک
القطع بحدوث الشیء مع الشک فی القرینیة لا یکون الاصل جاریا للقطع بحدوث الشیء مع الشک فی کونه هذا او ذاک ویکون کل منهما مسبوقا بالعدم ویکون الشک
فی الحادث ولا یجری الاصل والتحقیق فی المقام ان القرینة تکون من الموانع وذلک لوجوه الاول حصول التعارض بالعرف بین اللفظ والقرینة عرفا کقوله رایت اسدا یرمی
وهو موقوف علی کون اللفظ بذاته مقتضیا لشیء والقرینة مقتضیا لشیء آخر حتی یحصل التعارض ولو کان عدم القرینة شرطا او جزء فاللازم عدم تحقق التعارض لعدم
تحقق المقتضی لظهور الحقیقة **باعتبار** انتفاء جزئه او شرطه الثانی ان المتبادر من لفظ الاسد مع قطع النظر عن الالتفات الی عدم القرینة انما هو الحیوان المفترس والمنکر
منکر للبداهة الثالث الاستقراء فی حال الواضعین من الاباء للابناء والبنات فان المتبوع عندهم لیس الا حاق اللفظ من غیر التفاتهم الی عدم القرینة جزءا او شرطا الرابع
اجماعهم علی کون القرینة من الصوارف ومحل الارادة ایضا هو اللفظ هذا فی الحقائق الخاصة واما المشترکات اللفظیة فالدال فیها هو اللفظ مع القرینة فان لفظ المشترک
مع التجرد دال علی ارادة الحقیقة دون المجاز ولما کانت الحقیقة متعددة فالقرینة تعینها فالدال علی سنخ الحقیقة یکون هو اللفظ والدال علی شخص الحقیقة هو القرینة ومحل الارادة
فیها قد یکون هو اللفظ مع القرینة وقد یکون هو اللفظ وهو الغالب لان القرینة المحتاج الیها فی تشخیص الحقیقة بالخصوص انما هی قرینة واحدة واما فی المجازات فیحتاج الی القرائن
ثلثة احدها ما یدل علی صرف الحقیقة وثانیها ما تدل علی ارادة مجاز وثالثها ما تدل علی ارادة المجاز بالخصوص والدال فی الاول هو القرینة مطلقا وفی الثانی هو العقل من باب عدم
لزوم اللغویة وقد یدل علیه القرینة ایضا وفی الثالث قد تکون هی القرینة کما فی اسد یرمی وقد یکون هو اللفظ وذلک کاللفظ الدال علی المنطوق والمفهوم بعد نصب القرینة
علی عدم ارادة المفهوم فان المنطوق فیه باق والدال علیه هو اللفظ وکذا العمومات المخصصة فان بعد ورود التخصیص صرف ارادة الحقیقة اعنی العموم یکون العقل حاکما
بارادة مجاز من المجازات من جمیع ما بقی او بعضها فیکون الدال علی الاول هو لفظ العام وتوضیحه ان لفظ العام موضوع للاحاطة ویدل علی ارادة افراد المحاط لا لانه فاحد لکن
کل واحد من افراد المحاط به مستقل بارادة اللاشرطیة ولذا لو قال العبد مولاه فی حتم فرد من افراد العام یکون له عقابا بانحنت کل واحدة فقد بقی اذا وجد المخصص بصرف الحقیقة
اعنی الارادة الاحاطیة ویخرج بعض افراد المحاط ویبقی ذات تصادق افراد المحاط بحاق اللفظ لان المخصص یدل علی عدم ارادة هذا ولا یدل علی ارادة جمیع ما بقی او بعضها والدال علیه
هو اللفظ کما لا یخفی وبعد وجود المخصص یحتاج اخراج ای فرد من افراده الی دلیل لان یکون لبات الارادة محتاجا الی الدلیل فقد بر وسیجیء توضیحه فی مبحث العموم وکذا الاوامر والنواهی
فان الاول مثلا دال علی الوجوب النفسی مطلقا فاذا وجد القرینة علی عدم الاول یبقی الاخیرین والدال علیها هو اللفظ لا القرینة فان القرینة تدل علی ارادة الاستحباب الا علی کونه
نفسیا لا شرطیا او مطلقا لا مقیدا فقد یکون هو اللفظ مع القرینة وذلک کما لو کان للفظ المخصوص مجازات متعددة مع کون واحد منها اقرب فان بعد وجود القرینة
علی صرف ارادة الحقیقة یکون اللفظ المخصوص باعتبار صیرورته ظاهرا فی هذا المجاز منصرفا الیه والدال علیه هو هذا اللفظ المخصوص من حیث کونه ظاهرا فیه فتدبر
والحاصل ان اللفظ لو کان باعتبار الوضع دالا علی مراد اما مستقلا او مراد ملزوم لارادة اخری فلو وجد القرینة علی عدم ارادة الاول الذی فی الثانی یکون ما بقی فی
الملزوم الثانی باقیا بحاق اللفظ واما لو دل علی ارادة المرکب من حیث هو مرکب فلو وجد القرینة علی صرف ارادة المرکب من حیث هو مرکب یکون الدال علی ارادة
المجاز المخصوص من بعض الاجزاء او غیرها هو القرینة هذا فی المجازات واما القرینة فی المشترکات المعنویة فعلی قسمین قسم یکون المقصود هو الاخبار عن نفس الکلی
کقوله جائنی رجل من اقصی المدینة فان المقصود هو الاخبار عن هذه الطبیعة المشارة من النساء لا خصوص الفرد وان استفاد الخصوصیة من القرائن اللازمة
للکلام اعنی المجیء ولکنها لم تکن مقصودة وقسم یکون المقصود هو الاخبار عن الفرد وهذا قد یکون المراد من اللفظ نفس الکلی الموجود فیه فتکون الخصوصیة فیه مرادة من القرینة
والانضمام یحصل من الخارج کقوله رایت انسانا طویلا وقد یکون المجموع مرادا من اللفظ کقوله اشتری البطیخ ثم قال اشتری البطیخ الکرکانی فان الثانی یکشف عن کون
المراد بالاول هو الثانی اعنی المقید فاللفظ محل ارادة المقید مجازا والصارف هو المقید اما الاول والثانی فیکون الدال علیه علیهما هو اللفظ کما هو محل الارادة ایضا هو
واضح واما الثالث فیکون الدال علیه هو القرینة لعدم کون اللفظ موضوعا له حتی یدل علیه فلا بد ومحل الارادة فی الاول نفس اللفظ وفی الثانی کک بالنسبة الی الکلی
والقرینة بالنسبة الی الخصوصیة وفی الثالث یکون هو اللفظ فقط **اصل** لما فرغنا من تعریف الحقیقة والمجاز فکل منهما قد یکون معلوما وقد لا یکون کک فلا بد من التصدی
بالامور التی یمکن معرفتهما بها وهی العلائم التی تکون سببا لمعرفتهما وهو منها تنصیص الواضع واهل اللسان ولا ریب فی حجیته ومنها نقل اللغویین والناقلین للغة

اما سماعا

فی کونها قرینة

اما سماعا او اجتهادا فی محاورات العرب الکلام فیه یقع فی امور **الامر الاول** ان قول اللغوی فیما لا یفید العلم هل یکون حجة ولو فی الجملة ام لا والحق الاول وذلک
لوجوه الاول الاجماع العملی من العلماء قدیما وحدیثا لانا نری فی کتبهم الفقهیة والاصولیة تمسکهم فی اثبات الاوضاع فی بعض المقامات بقول اللغوی وعملهم علیه وهذه
سجیتهم وعادتهم الثانی الاجماع القولی لانا نری ان کل من دون الاصول قال بحجیة قول اللغوی فی اثبات الاوضاع الثالث تقریر المعصوم لان تدوین هذه الکتب
انما کان ولو بعضها فی زمانهم وکان رجوع الناس الیها مشهورا ولو لم یکن رضاء المعصوم به لردع ولو ردع لوصل الینا والی العلماء المتقدمین ولو کان کک لما کان
بروز من علیهم بحصل العلم العادی بالعدم هنا وهو یکشف عن الرضا الرابع الدلیل العقلی وهو من وجوه الاول ان اثبات الاحکام غالبا یکون بالالفاظ وباب العلم
غالبا منسد والاقتصار علی المعلومات والرجوع الی اصالة البراءة فی غیرها او الاحتیاط او العمل بالموهوم او التخییر فاسد فیکون الامر منحصرا بالعمل بالظن والظن الناشی من
قول اللغوی فی الجملة هو القدر المتیقن لان کل من عمل بغیره عمل به الثانی ان الظن الناشی من الخبر الصحیح یکون حجة لانسداد باب العلم فیه ولا مناص الا العمل بالظن فلو
فرضنا خبرا کان احدهما مظنون الصدور ومقطوع الوضع والاخر مقطوع الصدور ومظنون الوضع الحاصل من قول اللغوی یکون طرحهما معا باطلا والاخذ بالاول دون
الثانی تحکما لکون کل منهما ظنا بالحکم الشرعی مع عدم الدلیل الشرعی علی حجیة الاول ولا علی عدم حجیة الثانی ویکون المناط هو العقل ومع عدم الترجیح بلا مرجح ومعه
ینحصر باخذهما معا الثالث ان الظن الصدوری لو حصل من الموثق والظن بالوضع حصل من قول اللغویین یکون طرح الامرین فاسدا لعدم کفایة الصحاح
لا بد من العمل بما لو علمنا بکلیهما لم یتم المطلوب لو علمنا بالاول دون الثانی یلزم ترجیح المرجوح علی الراجح بالنسبة الی الظن والواقع اما الاول فلان حجیة الموثق خلافیة دون
قول اللغوی واما الثانی فلان الظن الحاصل من قول اللغویین یکون اقوی من الظن الحاصل من الموثق لا یقال لو تم هذا الدلیل لاقتضی حجیة الظن فی المسئلة الاصولیة
لانه ایضا ظن بالحکم الشرعی ولو بالواسطة وانت لا تقول به لانا نقول ان الملازمة ممنوعة لانفتاح باب العلم الشرعی او العقلی فی اغلب المسائل الاصولیة لان مدرکها اما
ان یکون هو العقل کالادلة العقلیة ومطالة الامر واجتماع الامر والنهی او یکون هو العرف کحجیة العام المخصص وحمل المطلق علی المقید وکون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
وکون الامر للوجوب واشتراط بقاء المبدأ فی المشتق وامثالها وعلی ای منها یمکن تحصیل العلم بخلاف اثبات الوضع اللغوی فی الالفاظ سیما فی الالفاظ المجهولة فما کان تحصیله
غالبا الا بقول اللغوی وهو لا یفید الا الظن غالبا ومع هذا الفرق لا یجری الحکم لان خروج الظن من تحت الاصل فی اللغات یقینی وقد یستفید بخلاف الظن فی الاصول
ولا یمکن الالحاق من قیام الدلیل علی نفی الفرق عقلا او شرعا وکلاهما محتملان اما الاول فظاهر لانفتاح العلم الا غالبا فی الاصول دون اللغات واما الثانی فلکون حجیة قول اللغوی
اجماعیة ظاهر الخلاف فی الاصول فان حجیة الظن فیها خلافیة وسیجیء توضیحه فی حجیة المظنة **الامر الثانی** فی ان حجیة قول اللغوی هل تکون من باب الانباء او من باب الشهادة
او باب اهل الخبرة او من باب الظن والحق انها لا تکون من باب الانباء لان الدلیل علی کونها من باب الانباء ان کان هو مفهوم آیة النبأ فمدفوع اولا بان دلالته علی حجیة خبر الواحد
ممنوعة کما یجیء فی حجیة المظنة وثانیا بان نظرها الی الانباء فی الموضوعات المستنبطة ممنوع وثالثا بانه لو کان کک لاعتبر هنا العدالة وهو باطل بالضرورة و
رابعا بانه یصح لو علم بکون الاخبار منهم علی القطع وهو ایضا ممنوع وان کان منطوقها بناء علی کون التبین غیر ظنیا فمدفوع اولا بان التبین ظاهر فی العلمی کما سیجیء
وثانیا بان نظرها الی المقام مشکل وان کان هو الاجماع فمدفوع بان کون الاجماع علی حجیته من باب الانباء ممنوع ولم یکن ایضا من باب الشهادة والا لاعتبر التعدد هنا
ولیس کک جزما ولا اعتبر هنا العدالة ولیس کک قطعا ولا اقتصر علی صورة العلم بکون اخبارهم علی سبیل الجزم ولیس کک بداهة بقی الکلام من حیث کونه ظنا ناشیا
من قول اهل الخبرة او مقصورا بهذا الظن او یکون من باب انه فرد من افراد الظن فبناء علی حجیة الظن وان لم یکن حاصلا من جهة الخبرویة والحق الثانی والا لزم الاقتصار
بما علم کون اخبارهم من باب اجتهاداتهم لا من باب سماعهم ویلزم ایضا عدم حجیة الظن الناشی من الاجماع المنقول وظهور الاجماع والاخبار الظنیة الواردة عن الائمة
فی اثبات الاوضاع وهو باطل لکونها حجة کما سیجیء فی حجیة المظنة وکیف کان فالظن الناشی من قول اللغوی فی الاوضاع حجة سواء سمیته من باب انه فرد من افراد الظن
او من باب انه ظن ناشئ من قول اهل الخبرة **الامر الثالث** ان قول اللغوی هل یکون حجة فی جمیع الالفاظ او لا والحق ان اللفظ لو کان مما یحصل منه القطع او الظن
المعتبر بالتخالف بین العرف واللغة فیکون حجة بلا اشکال لکونه قد علم یقینا واما لو کان مما یحصل منه القطع والظن المعتبر بالاتحاد فیجب الفحص عن حال العرف فلو
وافق قول اللغوی مع الامارات العرفیة فیکون حجة بلا اشکال ولو خالف فلو کانت الامارات اجتهادیة ناشئة من حاق اللفظ فیؤخذ بالامارات لکونها مقطوعة
او مظنونة ویطرح قول اللغوی لکونه مقطوع الخطاء او مظنونة ولا یکون حجة ولو کانت الامارات فقاهیة من الشک فی کونها ناشئة من اللفظ او القرینة
فبعد التعارض لو حصل الظن المعتبر فی جانب احدهما فیؤخذ به ویطرح الاخر والا فیطرحان ویرجع الی الاصل بعد امکان الجمع ولا التخییر بقی الطرح واما لو کان العرف
مختلفا او الامثلة کک وذلک لکون الغایة داخلة فی الصیام لا فیؤخذ العرف الموافق لقول اللغوی لکونه مظنون الصحة ویطرح الاخر لکونه موهوما واما لو کان
حال العرف مشتبها فیؤخذ قول اللغوی ایضا لکونه مفیدا للظن سلیما عن المعارض واما لو کان اللفظ مما یحصل الشک فی الاتحاد والتخالف فمقتضی الدلیلین من قول
اللغوی والامارات هو ثبوت النقل ولکن اصالة الاتحاد یعتقد عند الاول المقدم لکونهما دلیلین اجتهادیین ولو لم ینضم الی الاصل حتی یکون ارجح من الدلیلین المقتضیین
لثبوت النقل والا فیتبع اصل الاتحاد ولا بد من الترجیح بین قول اللغوی والامارات کما ظهر مما مر وهل یکون قولهم حجة مطلقا سواء کان اخبارهم من باب النقل
او السماع ومن باب اجتهاداتهم او یختص بالاول او الثانی والحق هو الاول وذلک لوجوه الاول ظهور الاجماع الناشی من اطلاق من عمل بقول اللغوی ومن قال بحجیته
فانه مطلق شامل للامرین الثانی ان کل منهما مفید للظن والتخصیص باحدهما دون الاخر تحکم الثالث ان غالب الصور مشتبه من حیث کونه من الاول او الثانی فلو اقتصر
علی المعلوم من الاول او الثانی یلزم طرح المشتبهات والرجوع الی الاصل ویلزم منه الخروج من الدین او العسر والحرج وهل یکون اخبار غیر اهل الخبرة کاخبار العلماء حجة ام لا
حجة ام لا والحق الثانی وذلک لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه قول اللغوی بقی الباقی تحت الاصل **الامر الرابع** فی صورة التعارض ما بین قول اللغوی والامارات
فقد ظهر مما سبق واما بین قولی اللغویین فهو علی اقسام لان کلام اللغویین اما ان یکونا مثبتین للوضع وکان لازم کلام کل منهما نفی الاخر کان یقول احدهما فیما یحصل
القطع باتحاد المعنی ان الامر موضوع للوجوب والاخر یقول بانه موضوع للاستحباب فظاهر کلام کل منهما ادعاء اتحاد الوضع ویلزمه نفی الاخر واما ان یکون احدهما مثبتا

بحکم ببطلان الترجیح

للموضع الاخر يدعى بفيه صريحا كان يقول احدهما الامر موضوع للوجوب فى حقيقة فيه والاخر يقول انه مجاز فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون كلاهما فى ادعائه صريحا
كما ذكرنا او يكون ظاهرا فيه كان يقول المثبت الاسد هو الحيوان المفترس لعل الباء للتبعيض او قد جاء للتقليل والمتبادر كذلك والاخر يقول قد يستعمل فيه وانه غير متبادر فى
فان اللفظ قد فى المستقبل دال على قلة الاستعمال وهو ظاهر فى ادعاء المجازية فى الماضى بعيد التكثير وهو دال على الحقيقة وكذا الحال ظاهر فى ادعاء الحقيقة لجواز كونه
فرد الحقيقة فهو واما ان يكون احدهما صريحا والاخر ظاهرا فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون مرجع كلام الثانى الى عدم الوجدان كما فى الالفاظ التى يعلم نقلها فى زمان الناقل
وكان اخبارهم من باب النقل والسماع وكذا لو كان من باب اجتهادهم لكن فانه هو ذلك ويدعى مجازيته الغير من باب اصالة عدم الاشتراك فى امثاله واما ان يكون مرجع كلامه الى
وجدان العدم وذلك كما فى الالفاظ التى يحصل العلم باتحاد زمان الناقل مع اللغة كان يقول احدهما الامر للوجوب والاخر انه للاستحباب وعلى الاول يقدم جانب
الاثبات لعدم تعارض الوجدان مع عدم الوجدان ففى المتباينين يحكم بالاشتراك وفى العموم والخصوص يحكم بالوضع للعام وعلى الثانى يتوقف من حيث هو ويرجع الى
الترجيحات بعد فهو والا فيطرحان **الامر الخامس** فى ان حجية قول اللغوى قد ظهرت مما سبق من انها لا تكون من باب السببية ويشترط فيها كونه مفيدا للظن بل لا بد لو لم يكن
له معارض معه فهل يشترط فيها افادة الظن الشخصى فى مرحلة التعارض ام لا والحق ان التعارض لو كان معتبرا به يشترط افادة الظن الشخصى فلو حصل من احدهما يتبع
لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح ولو لم يحصل يطرح الامران معا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولعدم الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع واما لو كان المعارض من الامور الغير المعتبرة
مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس فالحق انه حجة من باب التعبد المطلق اى وان كان الظن الشخصى مع القياس وذلك لبناء العرف والعقلاء على العمل ولانه لو طرح يلزم
الاعتناء بشان القياس ولو فى الجملة والمستفاد من الاخبار خلافه ولو كان مما ثبت عدم اعتباره بالاصل فالحق انه حجة من باب التعبد المقيد اى حجة ما لم يحصل الظن
على خلافه وذلك لبناء العرف وسيجئ توضيحه فى بحث التراجيح وهكذا فى غير قول اللغوى من الامارات وغيرها **الامر السادس** فى بعض كلمات اللغويين من
هو ظاهر فى ادعاء الوضع او العلم كما ذكرنا ولا اعتبار عليه وبعض كلماتهم مشتبه لم يظهر منه ادعاء الوضع والحقيقة او الاستعمال وح هل يكون الاصل فى تعيين
وكلمات اللغويين هو بيان الوضع حتى يثبت غيره او بيان الحقيقة حتى يثبت عدمه او بيان المستعمل فيه على سبيل المجاز او بيان المستعمل فيه بالمعنى الاعم والاول
لاصالة الاحد والثانى مخالف له ولاصالة عدم الاستعمال والثالث مخالف لهما والثانى واضح واما الاول فلكون المجاز ايضا مستلزما للوضع والرابع ايضا كذلك لا
لا يخلو من احد الامرين من الحقيقة او المجاز وح يكون مقتضى الاصل الاعتبارى هو الاول لكونه مخالفا للاصل الواحد بخلاف غيره لكن الحمل على بيان الوضع فقط من
الاستعمال غلط من وجهين الاول الغلبة لان الغالب فيما يثبت الوضع ثبوت الاستعمال فيه ولو مرة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب الثانى ان الحمل على بيان الوضع فقط
دون الاستعمال مناف لاصل المقصود من التدوين لان المقصود من تدوين اللغات حصول التفهيم فى الفاظ الكتاب والسنة لمن تاخر عن صدر اللغة ولو لم يكن اللفظ مستعملا
لا فى اللغة ولا فى الشرع فلا فائدة لذكره وندرة وسيفند برهى سائر الاحتمالات من بيان الحقيقة او المستعمل فيه المجازى او المستعمل فيه من حيث هو هو ومما يقال ان الاصل
هو الاول من وجهين الاول ان الغالب هو بيان الحقيقة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب ان الامر فى متعدد المعنى يكون بالعكس لان الغالب فيه هو على وجه المجاز
الاشتراك الثانى ان المقصود من التدوين حصول التفهيم والانسب فيه بيان الحقيقة لان اللفظ لو كان مع القرينة المعينة فلا ثمرة للبيان ولو كان مع القرينة الصارفة
عن بعض دون المعينة لبعض فلو كان البيان بيانا للمجاز فلا يحصل به الفائدة لجواز ان يكون المراد هو هذا المجاز الذى بينه او غيره لعدم انحصار المجازية ولو كان
البيان بيانا للحقيقة يحصل منه الفائدة لانه يحمل على هذه الحقيقة وفيه اولا انه دليل لمى ينتقل به الى كون البيان على وجه الحقيقة وهو كاشف عن الوضع والدليل
اللمى غير معتبر بالاصل والاجماع وثانيا بان الثمرة المذكورة لا كلية فيه الا اذا كان اللفظ بيان المعنيين مع وجود القرينة على صرفه عن احدهما وثالثا بانه مستلزم لكثرة
الاشتراك لان الغالب فى بيان المعنى من اللغوى فى اللفظ يكون بيان معان متعددة لا واحد ويلزم منه ما ذكرنا ومفسدة الاشتراك متفية لما عرفت عدم الدليل فى جانب
احد الامرين ويظهر لك ان القدر المتيقن من الكل بيان المستعمل فيه مجملا بين الامرين لابد من بيان ان الاصل فى الاستعمال من حيث هو هل يكون هو الحقيقة حتى يثبت
المجاز او الاصل فيه هو المجاز حتى يثبت خلافه او لا اصل فى البين بل هو على اقوال ثلثة الاول الى السيد المرتضى والثانى الى ابن جنى والثالث الى المشهور والحق مع المشهور
لا الاصل لان المدعى لاحد الامرين ادعائه مخالف للاصل التوقيفى بل الاصل التوقف ولم يكن دليل مثبتا لاحد الامرين كما سيجئ من بطلان التمسك به لاحد المدعيين
فمن بيان المستعمل فيه متحد من حيث الاستعمال والاتحاد دليل على الحقيقة وبيانه فى المتعدد من حيث الاستعمال والتعدد دليل على الحقيقة والمجاز اما الاول فلوجوه الاول ان
الغالب فى المستعمل فيه المتحد هو كونه حقيقة لانه لا يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غيره هذا لانا نقول لو كان له مستعمل فيه اخر على سبيل وضع اللفظ له لذكروه لان الغالب
انهم يذكرون معنى المستعمل فيه الموضوع له لو كان اللفظ ولم يذكروا المستعمل فيه المجازى دون المستعمل فيه الموضوع له ولاصالة عدم الاستعمال فى شئ اخر الثانى
انه لو كان موضوعا له فهو المطلوب الا يلزم المجاز بلا سبقه بالوضع وبلا سبقه بالاستعمال فى الموضوع له والاول محال والثانى نادر غاية الندرة الثالث بناء
العرف على ذلك لان بنائهم فيما وجد لفظا كان له مستعمل فيه واحد يكون على الحمل عليه مجردا عن القرينة وهو كاشف عن كون بنائهم على الحقيقة مع ان الثمرة هى الحمل
عليه عند التجرد وهو كذلك عندهم الرابع ظهور الاجماع واما الثانى فلاصالة عدم تعدد الوضع لندرة الاشتراك والدليل للسيد على ان الاستعمال دليل الحقيقة فى الشك
كون المستعمل فيه معنا حقيقيا او مجازيا لا يخلو من امور الاول الغلبة بان الغالب فى الاستعمال ان هو الاستعمال فى الحقيقة فاذا استعمل اللفظ فى شئ يحصل الظن بكونه
حقيقة والجواب عنه بانه فى متعدد المستعمل فيه لا ينافى كون بعضه حقيقة وبعض الاخر مجازا وكان الغالب استعماله فى الحقيقة وان كان مراده ان الغالب فى المستعمل فيه الحقيقة
ولو كان نادرا فهو ممنوع لان الغالب فى المستعمل فيه النادر كونه مجازا الثانى ان الحكم بالمجازية مستلزم لخلاف الاصل من وجوه يبلغ الى عشر لان الحكم بالمجازية مستلزم
للعلاقة والوضع النوعى والقرينة الصارفة والمعينة وكل منها يحتاج حين الاستعمال الى التفات المستعمل ما لحاظها وكلها مسبوقة بالعدم والاصل العدم بخلاف
الحكم بالاشتراك فانه مستلزم لخلاف اصل واحد اعنى الوضع وهو اولى بالاخذ والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو فى جهة الوضع لا فى جهة الاستعمال
وفى جانب المجاز لم يكن خلاف الاصل الا لان الوضع النوعى ثابت فى المجازات والعلاقة امر تتحقق بكونها تحققها ثم مسبوقا بها ولا يحتاج الى حدوث امر حتى يكون

الشك

الشك كما فى الحادث لا الاندراج بعد القطع بالحدوث لا فى الحقيقة لان الشك يرجع الى انه هل يكون المعنيان مما يكون بينهما مناسبة حتى يندرج تحت الاوضاع النوعية لكونه
فيهما ام لا حتى لا يندرج وما نحن فيه من الحادث لا يجرى فيه الاصل بخلاف الوضع الثانى انه على فرض تسليم كون الكلام فى الاعم لخلاف الاصل المتحقق فى جانب المجاز قلة لانه يحتاج
الى القرينة الصارفة والمعينة ويكفى عنهما القرينة الواحدة غالبا والى التفات المتكلم الى القرينة والى كون المصحح هو العلاقة والى التفات السامع اليهما وهو حسنه بخلاف الاشتراك
فانه مستلزم لزيادة وضع واحد ونصب القرينة فى كل من الاستعمال فى الوضعين والتفات المتكلم اليهما والى كون المصحح فى الاحتياجية هو الوضع والتفات السامع كذلك فهو فى جانب الاشتراك
ستة وفى جانب المجاز خمسة الثالث ان الشك فى حدوث القرينة مسبب عن الشك فى حدوث الوضع والعلاقة ولكن كان والثانى موضوعيا الاول حكمى ويكون الاصل الجارى فى
جانب الموضوع حاكما على الجارى فى جانب الحكم فتقدم اصالة عدم تعدد الوضع مقدما على الاصل فى جانب الحكم مع عدم تناده بالشهرة والغلبة كما فى المقام الثالث بناء العرف على كون الاصل فى الاستعمال
الحقيقة بيانه انا نرى اوورد الجاهل بالاصطلاح فى مشهد الحسين ع عند العالم به واستعمل العالم مع مخاطبه لفظا كالحجر فى معنى كما يقتضى بالحجر لغلامه وان اتى به ومدعى الجاهل
علم كون اللفظ موضوعا له عندهم ثم استعمل فى معنى اخر مع غلام مرة ثانية كما بقى بالحجر وان اتى بغير الاول مع حصول الشك للجاهل فى كونه موضوعا له ايضا عندهم
ام لا واستعمل مرة ثالثة مع هذا الجاهل بانه قال له ايتنى بالحجر مع عدم نصب القرينة على التعيين توقف الجاهل فى الحمل على الاول والثانى والتوقف دليل على الاجمال والاجمال دليل
على الاشتراك لانه لو كان بناء العرب على تقديم المجاز لكان بنائهم على الحمل على الاول لان الوضع فى الاول معلوم له وفى الثانى مشكوك فيه فيلزمه الحكم بالمجازية وبنائهم فى اللفظ
المجرد عن القرينة هو الحمل على الحقيقة فمن عدم بنائهم على الحمل على الاول يظهر ان بنائهم على كون الاستعمال الثانى دليلا على الحقيقة والاشتراك والجواب عنه من وجهين الاول ان
الاستعمال فى الاول والثانى لو كان مع القرينة فالتوقف مسلم وكونه دليلا على الاشتراك ايضا مسلم لكن لم يكن ناشيا من عادة الاستعمال بل ناشيا من تساوى الاستعمالين من حيث
نصب القرينة والغالب فيه هو الاشتراك لانه لو كان احدهما مجازا لكان الاستعمال فى الاخراج على الحقيقة بدون القرينة لان الغالب فيه كذلك لندرة المجاز المشهور والكلام فيما يكون
فى الاستعمال من حيث هو ولو كان الاستعمال فى الاول بدون القرينة وفى الثانى مع القرينة فالتوقف فى الثالث ممنوع بل بنائهم يكون على الحمل على الاول لا الثانى سلمنا التوقف
والاجمال لكنه لا يكون دليلا على الاشتراك لجواز كون التوقف من باب كون الاصل فى الاستعمال عندهم اعم كما عليه السيد ولانه ايضا التوقف الرابع بناء العرف على حسن الاستفهام
فى المثال المذكور والجواب عنه ولا منع لزومه فى صورة اختلاف الاستعمالين وحسنه لا يكون دليلا الا فى صورة تساوى الاستعمالين مسلم لكنه خارج عن محل الفرض كما مر ثانيا انه
يحتمل ان يكون من باب كون الاصل فى الاستعمال اعم نعم لو كان مرادنا السيد ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فيما علم وصف الحقيقة والمجاز للفظ واستعمل المتكلم وشك فى ارادة الحقيقة
والمجاز فسلم فالاصل ارادة الحقيقة من باب الوصف وظهور عدم القرينة فى بعض المقامات كما لو كان المانع لحصول الوصف ايضا من الامور المتصلة كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد
الحظر وذلك للاصل التوقيفى واصالة حرمة العمل بغير العلم ولبناء العرف على التوقف فيه وكذلك فى الامور المنفصلة المعتبرة المبنية كالعمومين من وجه وذلك لبطلان الترجيح
من غير مرجح ومن باب التعبد المطلق لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وذلك لبناء العرف على عدم الاعتناء بهذا الاجمال وللادلة
الدالة على عدم الاعتناء بالقياس ومن باب التعبد المقيد لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالاصل كالشهرة مثلا لو دل الدليل على شئ من باب الحقيقة مع كون
المشهور على خلافه ولم يحصل الظن بخلافه وكذا لو كان المانع من الامور المنفصلة المعتبرة المجملة كما لو ورد خبر خاص مجمل الدلالة بعد صدور العام ومثل فى كونه مؤكدا لبعض افراد
العموم او ناسخا وصارفا له يكون بنائهم على الحمل على العموم ما لم يظهر كونه صارفا وسيجئ توضيحه فى المباحث الاتية والدليل لابن جنى على كون الاصل فى الاستعمال هو المجاز هو الغلبة
بيانها ان الغالب فى اللغات مجازات وهذا يحتمل ان يكون مراده صورة الشك فى كون المعنى حقيقة او مجازا فيقول الثانى باعتبار ان الغالب فيما فى المتفق فى كتب اللغة مجازا
لانه ليس لفظ له حقيقة واحدة الا وله مجازات كثيرة وليس بالعكس ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب ويحتمل ان يكون مراده فى صورة الشك فى ارادة الحقيقة والمجاز بعد العلم بوصفى
الحقيقة والمجاز فيقول الاصل الثانى لان الغالب فى المحاورات ارادة المعنى المجازى عند استعمال اللفظ وذلك كالعمومات والمطلقات فان الغالب استعمالها يكون فى الخصوص والمقيد
والاوامر والنواهى وكذلك فى التراكيب كضربت زيدا ورايته وضرب هو وامثالها وح ففى مورد الشك يحصل الظن بارادة المجاز وعبر انه ان كان مراده هو الاول فهو مع ان
المعنى مسلم لما ذكرنا سابقا من ندرة الاشتراك اللفظى وفى تعدد المعنى فاسد لانه لا نحكم بالمجازية مستلزما للمجاز بلا حقيقة وهو نادر جدا على فرض وقوعه وممنوع على اخر لادعاء
الغلبة فى المقام فاسد كاذب وخلافه ثابت بلا ريب او القول بان الحكم يكونه معنى حقيقيا مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر ممنوع بما ذكرنا فى اثبات كون المبهمات
من باب الوضع العام والموضوع له الخاص والقول بانه يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غيرها ذكره اهل اللغة فلا يوجب مستعمل فيه الحد ممنوع باصالة عدم الاستعمال وبانه لو كان
هو الموضوع له لذكروه لان ذكر المجازات للفظ دون المستعمل فيه الموضوع له بعيد نادر بل فى كلامهم غاية الندرة بل غير واقع وان كان مراده هو الثانى ممنوع اولا بان الغالب
هو استعمال اللفظ فى الحقيقة لا فى المجاز حتى فى الاوامر والنواهى والعمومات والمطلقات والمركبات اما الاول فظاهر لان الغالب فى المحاورات العرفية هو ارادة الوجوب والحرمة من
من الفعل ولا تفعل واما الاخيرة فلان الغالب بقاء افراد العام تحت العموم والغالب ايضا ارادة لحوق الاطلاق من الاطلاق والخارج فى الاول ليس غالبا الا فرد واحدا واثنين او ثلثة و
الخارج فى الثانى ليس غالبا الا فرد واحد واثنان او ثلثة واما المركبات فلان الغالب فيها ايضا ارادة الحقيقة كجاء زيد وذهب عمرو وقام وقعد واكل وسافر وقام وجلس وامثالها
وثانيا سلمنا الغلبة لكن الظن الناشى من الغلبة بارادة المجاز لا يكون حجة لانه ظن فى الموضوعات الصرفة ولم يثبت دليل على اعتباره والاصل حرمة العمل به ومع ذلك
يكون قابلا للمعارضة مع الظن الناشى من ظهور اللفظ بارادة الحقيقة قطعا لكون حجيته اجماعية ومن ولا ريب فى هذه الالفاظ كالامر والنهى والعموم والمطلق ظاهرة فى ارادة
الوجوب فى الاول والحرمة فى الثانى والعموم فى الثالث والاطلاق فى الرابع وان سلم غلبة استعمالها فى المعنى المجازى لكن لم تبلغ حد المجاز المشهور المستلزم لعدم ظهور اللفظ فى
ارادة الحقيقة او المجاز فكيف بان تكون ظاهرة فى الثانى وثالثا بانه على فرض التسليم يتم فى هذه الالفاظ الخاصة لا فى سائر الالفاظ كالاعلام الشخصية والحقائق
لغلبة ارادة الحقيقة وكذا المطلقات لكون استعمالها فى الفرد او الصنف حقيقة ولا يلحق هذه بما ذكره لتقديم الغلبة الشخصية على النوعية وكون الظن بالحاق المشكوك
منه بافراد هذا الصنف لا الصنف الاخر مع ظهور اللفظ ايضا فى ارادة الحقيقة ورابعا بان الاجماع قائم على الحمل على الحقيقة فبناء العرف على ذلك ايضا ويتم الاية الشريفة
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه برهى كلام هو ان بعد توقف ثبوت المجاز فى متعدد المعنى على بيان الحقيقة والمجاز هل يحكم بكون ما تقدم ذكره فى اللغة حقيقة والمؤخر

مجازا ما لم يكن دليل آخر يعين أحد الأمرين والعقل والنقل والتوقف ولا يكون للتقديم والتأخير دليلا أما الثاني فباطل بالإجماع والبداهة والثالث وإن كان موافقا للأصل التوقيفي إلا أن الغالب في بيان المستعمل فيه اللفظ من الحقيقة والمجاز هو تقديم الحقيقة وهو لا يخلو من قوة ومما ذكرنا ظهر أن الاستعمال من حيث هو لا يكون دليلا على الحقيقة ولا على المجاز نعم هو مع الاتحاد دليل على الوضع ومع التعدد دليل على الحقيقة والمجاز مطلقا سواء كانت العلاقة مشكوكة أو كان وجودها مقطوعا مع القطع بنصب القرينة في أحد المعنيين دون الآخر في الاستعمالات أو الشك فيه وسواء كان مع القطع بجعلها مصححا أو الشك فيه وهكذا هذا إذا لم يكن الحكم بالاشتراك المعنوي ممكنا كفرض عدم الجامع أو عدم الاستعمال فيه أو تلبسهما وإن أمكن الاستعمال في الجامع مع غلبته في الخصوص كان الاشتراك المعنوي أولى من الاشتراك اللفظي للغلبة وبناء العرف والأصل وكذا بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز للغلبة لكون الغالب في الألفاظ فيما أمكن الاشتراك المعنوي مشتركا معنويا كالإنسان والشجر والحطب والدبس والخبز والدهن واللحم والشاة والكلب والماء والأرض والبول وهكذا وبناء العرف عليه على ما سيجيء توضيحه في مبحث الأمر والاستعمال في بعض الصور المفروضة قد يكون دليلا مع شيء آخر على الاشتراك اللفظي كما لو حصل القطع بعدم العلاقة المصححة بين المعنيين وكان الغالب في الاستعمال في المعنيين مع القرينة أو مع عدم تبادر أحد المعنيين بالخصوص من حاق اللفظ وهكذا فتدبر ومنها التسامع النقلي ومنها إجماع اللغويين والمطلق الكاشف عن رضاء الرئيس ومنها العقل في بعض المقامات لو كان قطعيا كما في الجمع المحلى باللام بيان ذلك أنه إذا ثبت جواز استثناء أي فرد منه عند اللغة أو العرف مجردا عن القرينة مع ثبوت أن الاستثناء عندهم موضوع لإخراج ما لولاه لدخل يحكم العقل قطعا بواسطة المقدمتين بدخول ما يصح استثناؤه منه فيه وفهم من مجرد اللفظ وبطلان المناسبات يقطع بالوضع نعم لو لم يحصل القطع بالتجرد يكون اطراد صحة الاستثناء دليلا على الحقيقة لا بمجرد الحصر ولو مرة لجواز كونها ناشئة من القرينة بخلاف الغالب فإن الغالب فيه هو الحقيقة نعم حكم العقل لو كان من باب رد الصفات الذاتية والمناسبات والاستحسانات الظنية الملتزم لم يكن حجة أما الأول فلانتفاء الصفات في الألفاظ وأما الثاني فللأصل والإجماع مثلا فقد يتمسك في إثبات الوضع اللفظ للمعنى بما تشتد الحاجة إليه بدليل الحكمة بأنه لو لم يوضع له لزم التجشم في نصب القرينة في الاستعمالات نعم يحصل منه الظن لكنه لم يكن حجة لما ذكرنا ومنها الخبر المروي عن الأئمة مما اعتبرناه في الظن بالصدور والصدق كما روي في المسح من أن الباء سأل عنه ع في نسبة المسح ببعض الرأس فأجاب بأنه لمكان الباء ومنها ظهور الإجماع والإجماع المنقول والاستقراء وسيجيء إن شاء الله تعالى في حجية المظنة حجيتها وأما أنها حجة في جميع الألفاظ أو بعضها فيظهر مما ذكرنا في حجية قول اللغوي ومنها الأصل الاعتباري كأصالة عدم النقل مثلا لو علمنا بكون اللفظ موضوعا في العرف لمعنى نقطع بكونه موضوعا في اللغة مع الشك في كونه موضوعا له أو لغيره فنقول بالأول وإلا يلزم النقل والأصل بقاء المواضعة وعدم حدوث مواضعة أخرى وكذلك الأمر في صورة العكس ومنها أصالة تأخر الحادث مثلا لو حصل القطع بثبوت النقل والوضع ولكن كان التقدم والتأخر مشكوكا نقول بالثاني لأصالة تأخر الحادث وهكذا غيرها من الأصول كأصالة العدم وحجية هذه الأصول ثابتة بالإجماع وبناء العقلاء والسيرة وعمل المعصومين ع وسيجيء توضيحها في الاستصحاب إن شاء الله تعالى وهل تكون حجيتها من باب الظن والتعبد المطلق أو المقيد قال البعض والحق هو الأول من حيث الذات بمعنى اشتراط كونه مفيدا للظن ولو من محض ملاحظة الحالة السابقة لعدم الدليل على حجيتها من باب الأسباب في المقام وذلك لعدم انصراف الأخبار إليه ولا يكون فيه إجماع ولا غيره من الأدلة وفيه تأمل لأن منع انصراف الأخبار مشكل لعمومها ودلالتها على عدم نقض مطلق اليقين مع أن باقي الأدلة من الإجماع وبناء العقلاء والسيرة عام لكون بنائهم على إعمال الأصول في كل ما لم يجد الدليل ويفرق بين هذه الأصول وسائر الأدلة من حيث أن حجية هذه الأصول موقوفة على عدم الدليل الاجتهادي على خلافها فلو وجد يرتفع التمسك بها ولا يقع التعارض بخلاف سائر الأدلة فإنها مع وجود الدليل يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح وتوضيحه في شرائط الاستصحاب إن شاء الله تعالى وأما في مهيات الألفاظ من المركبات العقلية كالشك في كون لفظ الأمر موضوعا للماهية أو مع الوحدة فلا يصح التمسك بأصالة عدم الالتفات إلى الوحدة لإثبات الوضع للمهية وتوضيحه في الاستصحاب إن شاء الله تعالى والتمسك بأصالة البراءة أو الاحتياط غير صحيح لإثبات الوضع لأن مقتضاهما ثبوت التكليف أو العدم في مرحلة الظاهر في مقام الجهل ولو لم يحصل العلم بالواقع بعد الفحص وهو لا يستلزم الوضع ولا العدم فتدبر ومنها التبادر والكلام فيه يقع في مقامات **المقام الأول** في معناه ودفع الإيرادات الواردة عليه وهو في اللغة عبارة عن السبق المطلق وفي الاصطلاح عبارة عن سبق المعنى إلى الذهن لا العكس وذلك المعتقد للمتبادر بالوجه الاعتباري أعني كون العكس مستلزما لعدم تحقق المسبوق بل باعتبار ما بقائه الوضع بالنسبة إليه وسبق المعنى قد يكون حاصلا من اللفظ المطلق وقد يكون حاصلا من اللفظ المحفوف بالقرينة الداخلية ككثرة الاستعمال الخارجية والأول يسمى بالوضعي والثاني يسمى بالإطلاقي وإطلاقا والثاني يكون على المحفوف بالقرينة الداخلية وهو حجة ترى في الجامع لعدم صحة سلبه عن الإطلاقي ولصحة التقسيم والمتبادر الوضعي هو سبق معنى من المسميات عن اللفظ أو ما يقوم مقامه كالهيئات عند العالم مع قطع النظر عن علم الجاهل بكون المسمى والمعنى المتبادر معنا حقيقيا ويخرج بما ذكرنا سبق المعنى من اللفظ المحفوف بالقرينة إذا كان للقرينة مدخلية فيه لعدم كون السبق حاصلا من اللفظ ويدخل فيه المحفوف بالقرينة إذا لم يكن للقرينة مدخلية فيه لكون السبق حاصلا من اللفظ ومن القيد الأخير يندفع ما يقال من أن المراد بالمعنى لو كان هو المعنى المجازي فيلزم تعريف الشيء بغيره ولو كان هو المعنى الحقيقي فيلزم الدور ولو كان هو الأعم فيرد الإيرادان معا والدور على جعله أمارة إيرادات الأول أن الدليل لا يتبادر المعنى من حاق اللفظ موقوف على العلم بكونه معنى حقيقيا وإلا لزم تبادر المجهول المطلق والمناسبات الذاتية وفساد الأول بديهي وكذا الثاني فإنه والعلم بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر وهو دور والجواب عنه أن سبق المعنى عند العالم بالاصطلاح من الحقائق والمجازات أمارة للجاهل ومعه يختلف الجهتان ولا يلزم الدور ولا أن أهل الاصطلاح يتمسكون بالتبادر بحيث يظهر منهم ادعاؤهم التبادر عندهم وكونه دليلا لهم كالمجتهد لأنهم قد يتمسكون بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم وكالأوضاع التعيينية لأن تشخيص الوضع بها إنما يحصل لأهل الاصطلاح بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم لأنا نقول أهل الاصطلاح فيهم جهتان الأولى الجهة العرفية وهم من هذه الجهة عالمون الثانية جهة عروض اشتباه المشكوكات والمكدورات ومن هذه الجهة جاهلون فبعد تصفية أذهانهم بما ذكرنا وملاحظة حاق اللفظ يميزون غالبا بين الجهة العرفية وح تكون الجهتان مختلفتين ومعه لا يكون دور الثاني أن التبادر لو كان أمارة خاصة للوضع يلزم تحققه في كلما تحقق الوضع والتالي باطل لعدم تحققه في المشتركات اللفظية فالمقدم مثله ولذا عدل الحاجبي جعل تبادر الغير أمارة المجازية غير التبادر وعدم تبادر الغير أمارة الحقيقة حتى لا ينتقض عكسه بالمشتركات وغيره أن هذا الإشكال غير وارد وعدل الحاجبي لا وجه له بل يرد عليه ما أورد على ما جعله المشهور أمارة أما عدم ورود الإشكال فلوجهين الأول أن الوضع لا يكون علة تامة لتحقق التبادر بل هو مع رفع المانع يكون

علة والمانع قد يكون وجود القرينة وقد يكون تحقق الوضع الآخر لأن مع تحقق الوضع الآخر لو تبادر أحد المعنيين بخصوصه يلزم الترجيح بلا مرجح الثاني أن التبادر حاصل في المشتركات أيضا لأن التبادر الذي جعلناه أمارة هو سبق المعنى في مقابل المجاز مطلقا سواء كان على وجه الخصوص أو على وجه أنه محتمل في مقابل المجاز لعدم احتماله من اللفظ المجرد والأول موجود في الحقائق الخاصة والثاني موجود في المشتركات لأنه لا ريب أن اللفظ المشترك متى استعمل يتبادر أحد معانيه مرددا بين المعاني الحقيقية في مقابل مجازاتها أصلا لا يقال لو وجد التبادر في المشتركات إن أراد مع فرض احتفافها بالقرينة فهو مسلم لكنه لا يكون أمارة للحقيقة وإلا يلزم الدور لأن تبادر المعنى من اللفظ المحفوف يحتمل أن يكون مجازا أو مشتركا ولا يعرف الثاني إلا بعد معرفة الوضع والاشتراك وهو دور وإن أراد مع فرض التجرد فهو ممنوع لأنه مع عدم القرينة كما يحتمل إرادة المعنى الحقيقي من المشترك يحتمل إرادة المجاز منه لاحتياج كل منهما في الظهور إلى القرينة لأنا نقول نختار الشق الثاني وما قلت في بيان كل منهما في الظهور إلى القرينة مدفوع بأن ظهور اللفظ في المجاز إنما يحصل بعد نصب القرينة بخلاف المشترك فإنه حاصل قبله توضيحه أن اللفظ إذا وضع لشيء فهو يقتضي سبقه مع عدم سبق غيره وإذا وضع لشيء آخر يقتضي بذاته سبقه مع عدم سبق غيره فكلاهما يقتضيان عدم سبق غيرهما فيهما يحصل التعارض بينهما فيكون الظهور مرددا بينهما وهما مشتركان في عدم ظهور غيرهما ما لم يتحقق وضع اللفظ له ولذا تسمى القرينة في المشتركات معينة وفي المجازات صارفة هذا وجه عدم ورود الإشكال ومنه ظهر ما ذكرنا من عدم الوجه لعدل الحاجبي عما جعله المشهور أمارة وأما ما يرد عليه فهو أن قوله عدم تبادر الغير أمارة للوضع فإما أن يكون المراد هو عدم تبادر الغير مع تبادر هذا أو الأعم وعلى الأول يكون التبادر أمارة ويرد عليه ما زعم ورده على المشهور وأما الثاني فإما أن يكون في المشتركات عدم تبادر المجازات مع تبادر الحقائق تحقيقا أو لا وعلى الأول يكون التبادر موجودا في المشتركات ولا وجه للعدول وعلى الثاني يلزم دخول المجازات لأنه كما تكون المجازات غير متبادرة فكذلك المعاني المشتركة وكما أن عدم تبادر المجاز لا يكون دليلا للوضع في الحقائق فكذا العكس فيلزم تحقق الخاصة في غير ذي الخاصة فتدبر الثالث أن التبادر لو كان أمارة خاصة للوضع يلزم عدم تحققه في غير الوضع والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلتحققه في الدلالات الالتزامية كالمفاهيم والتضمنية وموارد التسامح والمجاز المشهور والأفراد الشائعة في المطلقات المشككة وكذا غيرها والجواب أنا ما جعلناه خاصة هو سبق المعنى بالأصالة وبلا واسطة من حاق اللفظ وسبق المعاني الالتزامية والتضمنية لا تكون بالأصالة بل تكون الأولى بتوسط سبق الملزوم والثانية تكون بتوسط سبق المركب وغيرهما لا يكون حاصلا من حاق اللفظ **المقام الثاني** في بيان أقسامه بالنسبة إلى الجاهل وحجية بعضها دون بعض فالجاهل بعد علمه بتبادر المعنى من اللفظ عند أهل الاصطلاح فإما أن يكون عالما بعدم العلاقة المصححة للتجوز بين المتبادر وغيره أو يكون عالما بوجودها أو يكون شاكا فيها وعلى الثاني فإما أن يكون عالما بجعل المستعمل إياها مصححة للاستعمال أو يكون عالما بعدمه أو يكون شاكا فيه وعلى الأخير وهو الثاني في أصالة العلاقة فإما أن يكون عالما بتجرد اللفظ الصادر من المتكلم عن القرينة الداخلية والخارجية من الحالية والمقالية أو يكون عالما باحتفافه بها أو يكون شاكا فيه وعلى الثاني فإما أن يكون عالما بالتفات السامع الذي يتبادر المعنى عنده إلى القرينة أو يكون عالما بعدمه أو يكون شاكا فيه وعلى الأول فإما أن يكون عالما بمدخلية القرينة للتبادر الحاصل للسامع أو يكون عالما بعدمها أو يكون شاكا فيها أما في صورة القطع بعدم العلاقة أو القطع بعدم جعلها مصححة للاستعمال أو القطع بعدم القرينة أو القطع بعدم مدخليتها للتبادر الحاصل لم يكون التبادر دليلا إنيا للوضع يقينا ويحكم به سواء استلزم الاشتراك أو النقل أم لا وذلك لوجوه الأول أن سبق المعنى بين المعاني من اللفظ لا بد من مرجح وإلا لزم الترجيح بلا مرجح والمرجح إما أن يكون هو مناسبة ذاتية أو يكون هو الوضع الموجود في الحقائق أو يكون هو الأمور الموجودة في المجاز مما يشترط في سبق المعنى المجازي من العلاقة وجعلها مصححا والقرينة والتفات السامع إياها ومدخليتها في حصول التبادر والأول قد ثبت فساده والثالث يكون المفروض انتفاؤها أو انتفاء أحدها فبقي الأمر في الثاني وهو المطلوب الثاني السيرة القطعية لأن المدار في العرف في حمل الألفاظ في الإفادة والاستفادة من لدن آدم إلى الخاتم بل عمل الأئمة ع مع مخاطبيهم وتقريرهم في عمل الآدميين وعدم ردعهم الثالث الآية الشريفة بعد تحقق العرف وهي قوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه الرابع إجماع أهل اللسان والعلماء لأن المدار عندهم غالبا في تشخيص الأوضاع والقدر المسلم منه هو ما ذكرنا من القطع بانتفاء أحد هذه الأمور المشترطة في سبق المعنى المجازي الخامس الدليل العقلي وهو أن بعد ظهوره في العرف إما أن يكون المراد هو أو غيره والأول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم الإغراء بالجهل السادس الدليل العقلي أيضا وهو أن استنباط الأحكام الإلهية غالبا إنما يكون بالألفاظ وهو موقوف على تشخيص الحقيقة والمجاز وهو موقوف على التبادر غالبا ولو تخلفنا ولم يعمل به واقتصر على غيره يلزم الخروج عن الدين أو العسر والحرج وكيف كان فلا إشكال في حجية ما ذكرنا وأورد من جانب الأخباريين على جعل التبادر أمارة إيرادان الأول أن الأمارة إما أن يكون سبق المعنى عند كل أهل الاصطلاح أو عند بعضهم والثاني ممنوع والأول غير متحقق لاختلاف أهل الاصطلاح في فهم المعاني من الألفاظ كما في الأمر وغيره والثاني سلمنا جواز اتفاقهم فيه لكن الجاهل جعله أمارة موقوف على علمه بحصول هذا التبادر عند كل أهل الاصطلاح وهو موقوف على حصول الإحاطة بهم وهو متعذر وفسادهما ظاهر بحيث لا يصدر عن ذي مسكة أما الأول فلأن الاختلاف لا يكون في العرف بل يكون في تشخيصه فيزعم بعض أن العرف على ذلك ويزعم آخر خلافه وأحد الاعتقادين خطأ حاصل باعتبار كون التبادر الناشئ من اللفظ محفوفا بالقرائن الخفية لا يعلم الجاهل بها ويزعم الجاهل تجرده مع عدم التخلية التامة والتتبع التام في موارد الاستعمالات لا يقال لو جاز كون التبادر ناشئا من القرينة الخفية فجاز الخطأ في التبادر فكيف يمكن جعله أمارة لأنا نقول هذا مدفوع من وجهين الأول بالنقض هو أن مجرد الخطأ والاختلاف لو كان منشأ لعدم كون الشيء دليلا لما جاز التمسك بدليل من الأدلة لحصول الخطاء والاختلاف في كلها الثاني بالحل وهو أن بعد حصول القطع أو الظن المعتبر بذلك لا يكون قاطعا بخطائه ولا يكون تكليفه سواه وإلا لزم التكليف بما لا يطاق على فرض حصول القطع وخلاف الفرض على فرض حصول الظن المعتبر وأما الثاني فمن وجهين الأول بالنقض أن العلم بحصوله للكل لو كان موقوفا على الإحاطة بالكل لزم عدم وجود ضروري أصلا والتالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فللقطع بحصول العلم بوجوب الصلاة في الجملة في شريعة النبي ص لكل من دخل في الإسلام وسمع منه شيئا وكالقطع بكون المتبادر من اللبن والدبس وأمثالهما هو المعنى المعروف عند كل أهل الصنعة مع عدم الإحاطة بجميعهم الثاني بالحل وهو أن العلم بكونه عند الكل كما يحصل من الإحاطة كذا يحصل بالحدس بعد التتبع والمعرفة بكونه عند بعضهم مع أن بعد قطعه بكون الشيء عند بعض العرف من حيث العرفية ذلك يحصل له القطع بكونه عند الكل من حيث العرفية ذلك للقطع بعدم اختلاف العرف وأهل الاصطلاح من حيث العرفية ومن حيث كونهم من أهل الاصطلاح فتدبر على أنه يرد عليه أن التبادر لو لم يكن أمارة فكيف يمكن استنباط الأحكام من ألفاظ الظواهر التي الديانات المبتنية غالبا على الألفاظ المبتنية على تشخيص الحقائق

والمجازات المبنية غالبا على التبادر ولعمري انه يقول شهادة عمله على خلافه واما في صورة القطع بالعلاقة وجعلها مصححة فيحكم بكونه مجازا الا ان الغالب انه لو كان اللفظ موضوعا لشئ
ومستعملا فيه المستعمل يكون لاجل الوضع فرعا يحصل الظن بالعدد والظن حجة كما سيأتي نعم واما في صورة القطع بالعلاقة او الشك فيها مع القطع بالقرينة بالتفات
السامع اليها وبمدخليتها لرفع التبادر فالحق التوقف لجواز كون المدخلية على وجه التعريف كما في المجازات او على وجه التعيين كما في المشتركات اللفظية او على وجه المفهم
كما في المشتركات المعنوية والعام الدال على الخاص واللازم لو توقف وهكذا الصور المفروض مع الشك في المدخلية لان
الغالب فيما كانت قرينة منصوبة من جانب المتكلم للسامع مع التفات السامع اليها انما تكون لها مدخلية لغلبة التاسيس على التاكيد وح يحصل الظن بالمدخلية و
هذا الظن حجة كما سيجئ ومعه يكون كصورة القطع بالمدخلية واللازم فيها التوقف كما مر ولو لم نكن الغلبة على ما ذكرنا لم تكن على خلافه ولم يكن دليل اخر في المقام الاثبات
الوضع به في هذه الصورة واللازم التوقف ايضا بقي الكلام في صورة الشك في القرينة والشك في الالتفات سواء كان مع الشك في العلاقة او الشك في جعلها
مصححة ومعهما اما ان يكون الحكم بكون المتبادر معنى حقيقيا مستلزما للنقل كما في الصلوة ونحوها فان الشارع لا نقطع بتبادر الاركان المخصوصة منها مع الشك
في انحصوله هل يكون بسبب كثرة الاستعمال وقرائن اخرى ام لا مع العلم بكونها موضوعة في اللغة لغيرها وح فالحكم بكون التبادر وضعيا باعتبار اصالة عدم
القرينة او عدم الالتفات مستلزم للنقل واما ان يكون مستلزما للاشتراك اللفظي كما لو حصل القطع بكون اللفظ موضوعا للمعنى مع الشك في الاخر وعند الذكر
يتبادر هذا الاخر بخصوصه او احد المعنيين مرددا بينهما مع عدم تبادر غيرهما مع الشك في ان مضادة تبادر هذا المعنى للمعنى الثاني هل تكون باعتبار القرينة او تكون باعتبار
كونه مشتركا لفظيا فالحكم بكون التبادر وضعيا باعتبار اصالة عدم القرينة او اصالة عدم الالتفات مستلزم للاشتراك واما ان يكون مستلزما لهما او لا لاحدهما كما لو حصل
القطع بكون اللفظ موضوعا للمعنى واحد مرددا بين المعنيين مع تبادر احدهما مع الشك في انه هل يكون من القرينة او الوضع وح فالحكم بالثاني باصالة عدم القرينة او عدم
الالتفات لا يستلزم الاشتراك ولا النقل وعلى كل منها فاما ان يمكن تشخيص الوضعي والاطلاقي بصحة السلب والعدم عن غير المتبادر وعدمها من سائر الامارات او لا
معلوميتها او لاجل الاختلاف في العرف ولاجل التعارض بينهما وعلى الاول يجب العمل بالاصل مشروطا بالفحص والفحص هنا يعرض غير المتبادر على صحة السلب والعدم
لا ثوابتها من باقي الامارات وذلك كتبادر الافراد والاصناف الظاهرة في المطلقات المشككة كتبادر الرطب من العنب واللبن والدهن من غير الجاموس والحطب من النخل
في الاصفهان وهكذا في اغلب المطلقات ولازم تبادر هذا الصنف عدم تبادر الجامع والصنف الاخر ومقتضاه مجازيتهما وح فنعرض بصحة السلب والعدم فان صح السلب كصحة
سلب الصلوة عن الدعاء فيكون ايضا دليلا على مجازيتهما كعدم التبادر ويحكم به بلا هدم للدليلين وان استلزم النقل او الاشتراك او هما معا وان لم يصح السلب كما في الدبس واللبن
والحطب لعدم صحة سلبه عن دبس الرطب ولبن الجاموس وحطب النخل فيحصل التعارض بين عدم التبادر وعدم صحة السلب والثاني مقدم لغلبة التخلف والخطاء في التبادر من
حصوله في غير الموضوع له كالمطلقات المشككة كما مر وهو الاغلب لكون الغالب في الالفاظ مشتركا معنويا والغالب فيه وجود التشكيك في فرد او حال او وصف وهكذا
مع عدم مجازيته عن غير المتبادر ولا يصح سلبه عنه وح يحكم بحقيقية غير المتبادر بمقتضى عدم صحة السلب ويحكم بالاشتراك المعنوي لاصالة عدم الاشتراك اللفظي سواء استلزم
النقل والاشتراك اللفظي اولا وذلك لما مر من توابعهما وان لم يعلم صحة السلب ولا عدمها اما العدم معلوميته حال العرف باختلاف الامثلة كدخول الغاية في المغيا والنقل
بينهما يكون المعاني الغير المتبادر بعضها مما يصح السلب بعضها مما لا يصح مع عدم الفصل بينهما فيرجع الى سائر الامارات من صحة التقسيم والاطراد وغيرها فان ميز الوضعي من
الاطلاقي فهو المطلوب والا فان كان التبادر غالبيا بمعنى ان يتبادر غالبا منه هذا المعنى ولم يكن في المطلقات المشككة مع احتمال كون تبادره بالتعارف بغلبة الوجود
وكثرة الاستعمال يحكم بالوضعي لاصالة عدم القرينة لانه لو كان من القرينة فلا يكون من القرينة اللفظية كما هي فانه لجلائه وظهوره يعلم حاله ولا يحصل فيه الشك بل من القرينة
الخفية ككثرة الاستعمال والقرينة الحالية بين المتكلم والمخاطب وعهد بينهما والاول غاية المجاز المشهور ومع انه نادر حتى نفاه بعض لا يكون فيه تبادر هذا التوقف فيه المشهور
والاخر نادر ان نادر ان بعيد غاية البعد لا يعتنى به بهذا الاحتمال في العرف والغالب في التبادر الغالبي هو الوضعي وان كان نادر الاستعمال كالعام فان الغالب استعماله في الخصوص
مع ان المتبادر منه غالبا هو العموم وكالمطلق فان الغالب ارادة المقيد من باب استعمال الكلي في الفرد مع ان المتبادر منه هو المطلق وكذا الامر والنهي لكون الغالب ارادة الاستحباب
والكراهة والغالب تبادر الوجوب والحرمة وان كان غالب الاستعمال فيه فهذه الغلبة ايضا دليل اخر لان الغالب في المستعمل فيه الغالبي هو الحقيقة فلاصالة عدم القرينة معتضدة
بالغلبة في نادر الاستعمال والغلبتين في غالب الاستعمال ويحكم بالوضعي وان استلزم النقل او الاشتراك سيما مع ندرة الاشتراك نعم الاشكال في المطلقات المشككة من
تبادر صنفه او فرده مع الشك في انه من كثرة الاستعمال او غلبة الوجود او الوضعي وحصول النقل فيه فان علم بصحة السلب وعدمها او سائر الامارات صنفيته او اطلاقيته فالامر
ظاهر وان لم يعلم لاختلاف العرف وغيره كما مر فيحكم بعدم الوضع وبقاء الوضع الاولي لاصالة عدم النقل ولا يجري اصالة عدم القرينة لفرض جريان الغلبة او كثرة الاستعمال والشك
انما هو في القرينية لا في حدوثها وان فرض الشك في حدوثها فالغالب ان التشكيك حاصل في المطلقات وهذا يلحق بالاغلب لا يجري غلبة التبادر ايضا فان الغالب في المطلقات
التشكيك زائد البدنية تبادر الفرد الظاهر او الصنف الظاهر واما لو لم يكن تبادره غالبيا في البين بان يتبادر المعنى في بعض الاحيان ويتبادر خلافه كذلك فالتوقف لا من
لعدم الترجيح واما لو كان الغالب من التبادر مرددا بينهما فاللازم التوقف لدوران الامر بين التشكيك المشترك الاجمالي والاشتراك اللفظي والتعيني والاصل هو الاول للغلبة بعد

المقام الثالث

في ان الحكم بمقتضى التبادر وعدمه هل يكون مشروطا بالفحص او لا والحق انه ان حصل القطع بكونه
نفقدها بوجب ليقين من صحة السلب عنها تماما او في
ناشيا من حاق اللفظ مجردا عن جميع القرائن الداخلية والخارجية لا يحتاج الى الفحص لا من كلام اللغويين ولا من سائر الامارات للعلم بالوضع ح سواء كان اللفظ
مما يحصل القطع بالاتحاد بين اللغة والعرف ام لا ولا يعارض هذا التبادر شيء وكلما كان معارضا له يطرح واما فيما يحصل الشك والظن بكونه ناشيا من حاق اللفظ
فيجب الفحص لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والفحص انما يكون من سائر الامارات العرفية من صحة السلب وعدمها في الالفاظ التي يحصل القطع بالنقل بين العرف واللغة
وفي غيرها يجب الفحص عن كلام اللغويين والامارات العرفية وعلى الاول فبعد الفحص لو وافقه سائر الامارات فهو المطلوب ولو كان معارضا له فان كان صحة السلب
او العدم اجتهاديا ناشيا من حاق اللفظ مع تحديه ويطرح التبادر ولو كان هو ايضا فقاهيا فيقدم صحة السلب والعدم لغلبة التخلف في جانب التبادر دون صحة

السلب

السلب العدم كما في المطلقات المشككة فان الغالب فيها تبادر الافراد المتعارفة ولا يتبادر الفرد الجامع مع ان الثاني حقيقة دون الاول مع عدم صحة السلب عن الجامع
صحته عن الفرد المتعارف واما غيرها كصحة التقسيم والاطراد والاشتقاق وغيرها فاشكال التخلف فيها ايضا كالتبادر وعلى الثاني ففيما يحصل القطع بعدم النقل فبعد
الفحص والملاحظة لو وافقه كلام اللغويين والامارات فهو المطلوب ولو كانا معارضين له فيطرح التبادر ولو وافقه الامارات وكان قول اللغوي معارضا له فيطرح المعارض
لان اللازم ح اما طرح قول اللغوي او التبادر والاول متعين لاعتضاد التبادر بالامارات وكونه اجتهاديا وقول اللغوي تقليديا والاول مقدم واما مع الشك في الاتحاد
والنقل فان وافقه قول اللغوي والامارات فهو المطلوب وان عارضه قول اللغوي فلازم الدليلين الاجتهاديين ثبوت النقل والاصل لا يجري بعد وجود الدليل سيما
وافقه الامارات للتبادر الا ان يعتضد اصل الاتحاد بما يرجح على الدليلين المقتضيين للنقل ومعه يطرح قول اللغوي لكونه تقليديا واما ان عارض التبادر مع الامارات
فقد عرفت مما سبق في الترجيح بينها والقول بالوضعين او طرح قول اللغوي **تنبيه** هل يكون نقل التبادر كالتبادر حجة ام لا والحق ان نقل التبادر لو كان في الالفاظ التي
يقطع بالاتحاد بين العرف واللغة والشك فيه فيمكن معرفة حقيقتها ومجازها بالامارات العرفية فلا يكون حجة لاصالة حرمة التقليد والعمل بما وراء العلم ولا يكون دليل
على خروج محل البحث واما لو كان في الالفاظ التي لا يمكن المعرفة بالامارات العرفية كالالفاظ التي يدل الدليل على ثبوت النقل فيها بين اللغة والعرف مع كون نقل التبادر في
اللغة بمعناه فان كان المدعي للتبادر من اللغويين فالحق حجيته لانه ظاهر في ادعاء الحقيقة وادلتهم المفيدة للظن حجة واما لو كان من العلماء فلا يكون حجة لان كلامهم
على فرض كونه منصرفا الى ادعاء الوضع لم يكن حجة لظهور الاجماع وللاصل نعم لو بلغ ظهور الاجماع فهو حجة لما سيجئ في حجية المظنة ومنها صحة السلب وعدمها في صحة سلب الحقيقة
عن المبحوث عنه يعرف كونه مجازا مطلقا او في الجملة كما ان عدمها يعرف كونه حقيقة في الجملة وتحقيق المطلب يقتضي رسم مقامات **المقام الاول** في بيان الدور ودفعه
بما يتضح المراد منهما وصحة جعل الاول امارة للمجاز المطلق في الجملة والثاني امارة للحقيقة في الجملة لا مطلقا وذكر اجوبة القوم وبيان فسادها فنقول قد اورد على جعلهما امارة للمطلوب
الدور المضمر بواسطتين وعلى جعلهما امارة في الجملة الدور المصرح بيان الاول في صحة السلب ان جعلها امارة للمجاز المطلق معناه كون المعنى المبحوث عنه مجازا للفظ من
جميع الجهات غير داخل في حقايقه اصلا ولا في بعضها عينا ولا فردا وعلى هذا كما قال بعض لان العلم به موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقايق عنه وهي موقوفة على معرفة
كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا والا لم يحصل
العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه من بعضها عينا بكون اللفظ مشتركا لفظيا بينه وبين غيره او فردا بكونه فردا للبعض حقايقه وهي موقوفة على العلم بكونه
مجازا مطلقا ومعه يكون العلم بالمجاز المطلق موقوفا على العلم بالمجاز المطلق وفي عدم صحة السلب ان جعله امارة للحقيقة المطلقة معناه انه لو كان للفظ حقيقة واحدة كان
المبحوث عنه عينها او فرده ولو كان له حقايق متعددة كان المبحوث عنه بالنسبة الى كلها حقيقة فردا بالنسبة الى بعضها وعينا بالنسبة الى الاخر لم يكن له حقيقة كان اللفظ
بالنسبة الى محل البحث مجازا او ح يكون العلم بها موقوفا على العلم بعدم صحة سلب جميع الحقايق عنه وهو موقوف على العلم بعدم معنى حقيقي لم يجوز سلبه عن محل البحث
لانه لو لم يكن بالنسبة الى بعض عينا ولا فردا لا يحصل عدم صحة سلب جميع الحقايق كما لو كان الانسان موضوعا للكامل في الانسانية فالبليد ليس عينه ولا فرده وهذا المعنى
يجوز سلبه عن البليد هو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة ومعه يكون العلم بالحقيقة المطلقة موقوفا على العلم بالحقيقة المطلقة واما بيان الثاني في صحة السلب
ان العلم بكون لفظ العين بمعنى النابعة مجازا بالنسبة الى العين بمعنى الباكية عن محل البحث موقوف على العلم بصحة سلبه من حيث هذا المعنى عنه وهو موقوف على العلم
بكونه ليس منها عينا ولا فردا وهو موقوف على صحة السلب هو دور وقال بعض منها ان العلم بكون محل البحث ليس عينا له ولا فردا لو كان نفس معرفة مجازيته محل البحث بالنسبة
الى الباكية كما هو الحق في المطلق كان ح يكون الدور فيه ايضا مصرحا او لم يكن كذلك فهنا ايضا موقوف على العلم بالمجازية ويكون الدور فيه ايضا مضمرا والحق انه لو عبر في جعل المطلق
مضمرا ان العلم بصحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث موقوف على العلم بجميع حقايقه مثل انها عشرة لا ازيد وصحة سلبها عن محل البحث موقوف على معرفة محل البحث بانه ليس الجميع
ولا من بعضه عينا ولا فردا لبطلان سلب الشئ عن المجهول لجواز ان يكون احد حقايقه بعينه لا يجوز سلبه عنه كالانسان بوضعه للحيوان الناطق وبه لا يجوز سلبه عن البليد
وهو نفس معرفة المجاز المطلق لا يحتاج الى معرفة المجاز المطلق ولو كان هو موقوفا على صحة السلب فلزم الدور بثلث وسائط ومضمر في الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقايق
فصرح ومثله عدم صحة السلب لان عدم صحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث موقوف على معرفة جميع حقايقه مثلا بانها عشرة لا ازيد هو موقوف على
معرفة محل البحث بانه من جميعها عينا بالنسبة الى البعض وفردا بالنسبة الى بعض اخر او فردا بالنسبة الى الكل لبطلان عدم صحة سلب الشئ عن المجهول وهو نفس معرفة الحقيقة
المطلقة ولو كان العلم بكون محل البحث من جميع الحقايق موقوفا على عدم صحة السلب فلزم الدور بثلث وسائط وفي الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقايق فصرح وبما ذكرنا
ظهر فساد من قرر الدور المصرح في المطلق بتقرير اخر بان العلم بكونه مجازا مطلقا موقوف على العلم بصحة سلب جميع حقايق عن محل البحث وهي موقوفة على معرفة كونه مجازا مطلقا
وهو موقوف على صحة السلب فصرح وكذا العلم بكونه حقيقة مطلقة موقوف على العلم بعدم صحة سلب الجميع عنه وهو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة وهو موقوف
على عدم صحة السلب فصرح وجه الفساد ان صحة سلب الجميع موقوفة على العلم بالجميع وبكون محل البحث خارجا عنه كما مر وكذا في عدم صحة السلب والجواب عن الدور في صحة السلب ان
المراد ان صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالاوضاع عن محل البحث دليل الجاهل على كونه مجازا مطلقا بالنسبة الى اللفظ عندهم وتوضيح المطلب انه تحقق في التبادر
كون اللفظ المجرد ظاهرا عند العالم بالوضع في المعنى الحقيقي في مقابل المجاز فلو كان له حقيقة واحدة تكون هي الظاهرة بخصوصها عنده ولو كان متعددة يكون الظاهر احدها
مجملا مرددا بينها في مقابل المجازات فاذا اطلق اللفظ المجرد في اصطلاحهم وتحاوراتهم يتصرف عندهم الى حقايقه فلو جمع الجاهل ورأى صحة سلب المستفاد عندهم عن هذا او سأل
الجاهل عن اهل الاصطلاح بان البطيخ ذلك فقال من كان من اهل الاصطلاح لا او امر المولى عبده الجاهل بذهابه الى المسجد الفلاني كالجمعة فذهب الى مسجد او سأل من اهل
الاصطلاح انه مسجد الجمعة فقال لا وهكذا قالوا الذي هو البطيخ مر ليس هذا غالبا وليس هذا مرة وهكذا في غالب الموارد فيحصل العلم للجاهل بكون اللفظ عندهم مجازا في
هذا مطلقا لان معناه الحقيقي عندهم اما ان يكون واحدا وكان عين محل البحث او يكون على سبيل الاشتراك المعنوي كان هذا فردا له او يكون مشتركا لفظيا وكان هذا
احد حقايقه او كان داخلا في جميع حقايقه فردا بالنسبة الى بعض وعلى الاول يلزم كون المستفاد هو ذاك ويلزم عدم صحة السلب عنه عندهم

لبطلان سلب الشئ عن نفسه على الثاني يلزم كون المستفاد هو القدر المشترك الساري في الافراد وهو محل البحث ويلزم عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب الكلي عن الفرد وعلى
الثالث يلزم كون المستفاد هو احدها مرددا بينه وبين غيره دون المجاز ويلزم عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب المجمل عن موارده ومحتملاته وكذا لو كان ذلك لا في الكل بالاولوية لو تم
ثم صحة السلب عندهم عنه يكشف عدم وضعه له مثلا الا من باب الحقيقة الخاصة ولا من باب الاشتراك المعنوي ولا اللفظي ولا يكون المراد صحة سلب الحقايق المعلومة عند الجاهل
بل المراد هو صحة سلب الحقايق النفس الامرية عند العالم بالاوضاع وان كان الجاهل جاهلا بها لكن المستفاد من اللفظ المجرد عندهم لا يكون الا الحقيقة معينا او مرددا ولا
صحة سلبه عن المورد يحصل العلم بكونه مجازا في هذا مطلقا عندهم لما ذكرنا وبالجملة ظهر مما ذكر تغاير العلمين لان العلم بالمجازية لا يحصل للجاهل من صحة السلب عند العالم
وهو موقوف على العلم بالمجازية عنده وعلمه لا يكون حاصلا من صحة السلب عند العالم لا يقال هذا يصح فيما كان رجوع الجاهل الى العالم واما فيما كان رجوعه الى نفسه كان
تنقيح الجهة عدم الوضع لانهم يرجعون الى انفسهم فلا يتم لانا نقول قد حققنا في التبادر ان لهم جهتين فمن جهة العرفية عالمون ومن جهة عروض الشبهات جاهلون فمن
الجهة الثانية يرجعون الى انفسهم بالجهة الاولى ويعلمون وهما متغايرا العلمان فيرتفع ويعرف بصحة سلب اللفظ بالنسبة الى المعنى الحقيقي المخصوص عند العالم بالوضع
محل البحث كونه مجازا في الجملة اعني بالنسبة اليه كلفظ العين بالنسبة الى العين بمعنى الجارية عن محل البحث لا يدل على عدم الوضع مطلقا لجواز ان يكون للعين وضع
لمعنى اخر لا يجوز سلبه عنه بان يكون عينه او فرده والجواب عنه فيجاب بعدم صحة السلب المراد ان عدم صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالوضع
محل البحث امارة للجاهل على كونه موضوعا له عندهم في الجملة اما بالنسبة الى الانسان بمعنى الحيوان الناطق مع كونه لم من حيث كونه عينه او فرده او بالاجمال اعني عدم
العلم بكون عدم صحة السلب من حيث الحيوان الناطق بل ماي ان البليد مثلا لا يصح سلبه عن الجسم المخصوص عندهم مع كون معناه مجهولا مجملا مطلقا وح يحتمل كون | كالبليد بالنسبة صح
المبحوث عنه الذي لا يصح سلبه عنه حقيقة خاصة او فرد الحقيقة او احد الحقايق او من مجموع الحقايق فردا او فردا لبعضها او عينا بالنسبة الى البعض الاخر والعام لا دلالة
له على الخاص ولا يمكن حمله امارة للحقيقة المطلقة لانه مع القرينة لا يمكن للجاهل تشخيص كون المستفاد عند العالم هو الحقيقة او المجاز حتى يعرف بعدم صحة السلب عنه كون
المبحوث عنه مجازا او حقيقة لانها تحتمل ان تكون صارفة ومعينة ومفهمة ومؤكدة والعام لا دلالة له على الخاص وبدونها يعرف كون المستفاد بالنسبة الى ذلك حقيقة ولكنه
ايضا قابل للحقيقة الخاصة واللفظي والمعنوي وهو ايضا عام كما اوضحناه ولا دلالة له على كون المبحوث عنه نفس الحقيقة او فردها بالنسبة الى حقيقة واحدة او بالنسبة الى جميع حقايق
اللفظ ويجوز ان يكون المستفاد بدون القرينة مجملا بينها ويكون المبحوث عنه بالنسبة الى واحد منها نفسه او فرده وبالنسبة الى الباقي او بعضه مجازا فكيف يمكن الجاهل العلم بكونه
حقيقة بالنسبة الى جميع حقايق اللفظ وجعله امارة الحقيقة المطلقة بحسب الوضع ان كان واحدا فواحدا وان كان متعددا فمتعددا بالحيثيات المختلفة عينا او فردا مستلزم للدور
الذي لا يندفع لانه موقوف على معرفة حقيقة اللفظ متحدا او متعددا وعلى الثاني موقوف على معرفة الجميع وكون هذا المبحوث له الجميع هو موقوف على عدم صحة السلب وهو
دور ولاجل ما ذكرنا جعل القوم صحة السلب امارة للمجاز المطلق وعدمها امارة الحقيقة في الجملة واورد المورد على الوجه الذي قرروه في الاول بالدور المضمر وفي الثاني بالدور
المصرح وح فاورد بعض المحققين بانه لو جعلهما امارة للمطلق فالدور فيهما مضمر ولو جعلهما امارة في الجملة ففيهما مصرح ليس على ما ينبغي واجيب عنه ايضا بغير ما اجبنا عنه
او صححناه كما التوضيح بوجوه غير لايقة ولكن لا باس لذكرها والجواب عنها تذكرة لمن كان له قلب فمنها انا اذا علمنا كون لفظ موضوعا لمعنى ومجازا في الاخر واستعمل المستعمل
مع حصول الشك في ارادة الاول والثاني فنعرف ارادة المجاز بصحة سلب ارادة المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال ثم قال ان ذلك الدليل لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب
علامة للحقيقة او لارادة الحقيقة اما الاول فلما مر من لزوم الدور واما الثاني فلان الانسان المستعمل في زيد مثلا مجاز في الحيوان الناطق حقيقة مع انه لا يصح سلبه عن الاول
كالثاني فح جاز ان عدم صحة السلب لا يعرف ارادة الاول والثاني لكونه اعم ولا دلالة له على الخاص وح فلو اريد تعيين الثاني بعدم صحة السلب فهو موقوف على معرفة ارادة الحقيقة
لاجتماعه مع ارادة المجاز وح يكون العلم بارادة الحقيقة موقوفا على نفسه وهو دور ايضا وفيه اولا انه خارج عن محل الفرض لان القوم جعلوا امارة للحقيقة وتشخيص الوضع
لا الاستعمال وثانيا بان التفصيل باطل لان الدور الذي زعم وروده على عدم صحة السلب غير وارد لان قولنا استعمال الانسان في زيد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه مدفوع بانه يصح
سلب الانسان عن زيد من حيث هو زيد ولو فرض كون الاستعمال في الحيوان الناطق الموجود في زيد فلا يكون مجازا كما لا يصح سلبه عنه وثالثا بان المناط لا يكون هو عدم صحة سلب
الحقيقة على هذا الفرض بل المناط هو عدم صحة سلب ارادة الحقيقة لفرض كون الكلام في تشخيصها لا في تشخيصها كما ان المناط في تشخيص ارادة المجاز هو صحة سلب ارادة
الحقيقة وعليه فلا يجتمع عدم صحة سلب ارادة الحقيقة مع صحة ارادة المجاز لان اللفظ لو فرض تجرده عن القرينة الدالة على ارادة الزيدية فيصح سلب ارادة الزيد منه من حيث
الخصوصية ومن حيث الفردية ارادة المعنى الكلي من حيث هو من اللفظ المجرد وعدم صحة سلب ارادته منه وصحة سلب ارادة زيد منه من حيث الخصوصية او من حيث الفردية بخصوص
صح عدم صحة السلب بارادة الحقيقة ولا يكون دورا ولو فرض كونه مع القرينة لارادة الخصوصية او من حيث الفردية فيصح سلب ارادة الحقيقة ورابعا بانه على فرض تسليم عدم امكان | لصحيح
جعله امارة لارادة الحقيقة لكن يمكن جعل صحة سلب ارادة المجازات امارة لارادة الحقيقة ويلزم جعل هذه امارة لها لا يتوهم فاسد من وجهين الاول انه لا يمكن معرفتها
باسرها حتى يتوقف صحة سلبها امارة لارادة الحقيقة وهو غير ممكن الثاني انها ح تكون امارة لارادة الحقيقة في الجملة والمقصود تعيين تشخيص الحقيقة ليثمر في حمل اللفظ عليه
لا ينافيه الوجه الاول فاسد لان صحة سلب ارادة المجازات حاصلة في اللفظ المجرد عند العالم وان لم يعلم الجاهل عددها كمية وكيفية وكذا الثاني لانه ح تكون امارة لارادة
الحقيقة في الجملة وليس اللازم جعلها امارة لتعيين الحقيقة بل يعلم من الخارج فيما علم اتحاد الحقيقة والا فيجمل بين الحقايق ولا ضير فيه كما ان القوم جعلوا عدم صحة السلب
امارة للحقيقة في الجملة وثمرته في المقام نفي ارادة المجاز لا يقال فعلى هذا يلزم عدم امكان جعل صحة سلب ارادة الحقايق امارة لارادة المجاز من وجهين الاول انه موقوف
على معرفة جميع الحقايق وهو غير ممكن الثاني ان اللفظ ان ذكر عند العالم بالاصطلاح مع القرينة فلا يعرف الجاهل كون المستفاد حقيقة او مجازا حتى يحكم بان صحة سلب ارادة
الحقيقة منه امارة لارادته مجازا لجواز كونه حقيقة وان لم يكن معها فلا يصح سلب ارادة الحقيقة لانا نقول هذا غير وارد اما الاول فلامكان معرفة الحقايق لكونها محصورة
في المفروض العلم بها مع الشك في الارادة في مقام الاستعمال واما الثاني فلان بعد العلم بالحقايق كما هو المفروض يعلم ان العين حقيقة في الاربع مثلا الجارية والباكية والذهب
والفضة والشك انما هو في الارادة فاذا استعمل اللفظ مع القرينة الصارفة كرايت عينا يتكلم فيصح سلب ارادة معانيه الاربعة عنه ولما كانت الصارفة معينة ايضا فيتعين

بتخصيص المجاز ففي المثال لسلب ارادة باقي المجازات عنه ويتخصص بالانسان فتدبر وخامسا بان العدل وجعلها امارة للارادة فانما هو لزعمه ورود الدور على فرض جعلها
امارة الوضع وقد عرفنا الجواب عنه فلا وجه للعدول ومنها انه لا يلزم في سلب المعاني الحقيقية عن محل البحث العلم بكون محل البحث مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم تفهيمها امر العرف فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون محل البحث مجازا لان احتمال الاشتراك يدفع بعدم تبادره لا يصح سلبه عن محل البحث بوجب الاشتراك ومدفوع بالاصل
الاولوية المجاز من الاشتراك لهذه العلامة مع هذا الاصل يثبت المجازية المطلقة وفيه اولا انه خارج عن الفرض لان القوم جعلوها امارة مستقلة مع انه لا يصح
بالنسبة الى من قال باولوية الاشتراك من المجاز مع جعله هذه امارة ايضا وثانيا بانا نفرض فيمن لم يعلم الحقيقة وكان مقصوده تشخيص المجاز المطلق بصحة سلب الحقيقة عنه
وثالثا بانه لو قال بسبب عدم انفهامه العرف فيه لو علم عدم الانفهام فيكفي لاثبات المجازية بكون عدم التبادر دليلا للمجاز كما لا يقال المراد هو عدم انفهامه بخصوصه
وبذلك لا يدفع الاشتراك لانا نقول لو كان المراد هو عدم انفهامه مع انفهام غيره فهو دليل المجازية وحقيقية الغير ولو كان المراد عدم انفهامه بخصوصه مع عدم انفهام غيره
مساويا له مرددا بينهما فيثبت به الاشتراك لكونه حقيقة في الجملة ولا يصح التمسك بالاصل ورابعا بانه يرفع الدور المضمر لا المصرح لان صحة سلب الحقيقة المعلومة عنه
موقوف على العلم بعدم كونه عينها او فردها وهو موقوف عليها ولذا اجبنا بان المراد هو صحة سلب الحقيقة المعلومة عند العالم بالاصطلاح وعلمه لا يتوقف على صحة السلب
فعينه انه يرفع الدور عن اصله ولا وجه للعدول ومنها ان المراد هو جعلها امارة للمجاز في الجملة كعدم صحة السلب فيه وفيه اولا ان القوم جعلوها امارة للمجاز المطلق وثانيا
انه يرفع الدور المضمر ولا يرفع الدور المصرح كما ذكرنا وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن لم يعلم الحقيقة او لا يريد معرفة المجاز بها مع انه لا وجه للعدول لعدم ورود الدور لما ذكرنا و
منها ان المراد منها ومن عدمها التشخيص لما يحتمل فردية للموضوع له المعلوم من حيث كونه فردا ومندرجا تحته لا وفيه اولا انه خارج عن الفرض لان القوم جعلوها للتشخيص الوضع
والعدم لا للتشخيص الموضوع له الصرف فقط ولذا جعلوها من الامارات في باب تشخيص الاوضاع وثانيا بانا نفرض الشك في الفردية قبل العلم بالحقيقة ولا نمنع عدم جواز التميز
وليس كذلك لامكان الرجوع الى العالم ومعرفة صحة سلب ما يستفاد له من اللفظ المجرد عنه ويعلم بذلك عدم الفردية للحقيقة اصلا كما اوضحناه سابقا وثالثا بانه يرفع الدور
المضمر لا المصرح لما ذكرنا مع انه لا وجه للعدول لما اوضحناه ومنها ان المراد هو سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كلما عرفوا اذا اشك في انه يصح ان يقول للبليد انه
ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا ببشر ولا بانسان واورد على ذلك بانه مجرد تغيير عبارة فان معرفة ما يفهم عرفا من اللفظ المجرد هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد
وفهم معينا او تعدد وفهم احدها اجمالا وبذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال وهو موقوف
على صحة السلب فيبقى الدور بحاله وفيه لا يرد ان قوله وبذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه الخ ان اراد معرفة الجاهل بذلك فصحة السلب عنده ممنوع لما اوضحناه
من كون المناط هو صحة سلب الحقايق عند العالم بالاصطلاح وان اراد معرفة العالم بذلك فهو مسلم ولا يبقى الدور لان علمه بذلك لا يتوقف على صحة السلب عنده بل علم الجاهل
يتوقف على صحة السلب عند العالم فلا يكون دورا وفي الجواب انه ان اراد من قوله سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد وما يفهم منه عرفا هو السلب من اهل الاصطلاح عما
يفهمونه وان لم يعلم الجاهل المستعمل فيه وما يفهمونه بخصوصه فهو حق ولو اراد هو السلب الناشي من الجاهل او من العالم مع علم الجاهل بالمستعمل فيه بخصوصه فهو باطل
لبقاء الدور على الاول كما ذكره المورد وعدم التوقف على الثاني بل لو علم المستعمل فيه بخصوصه المجرد يحصل له العلم بمجازيته او غيره مطلقا ومنه محل الشك لعدم صحة استعمال
المجرد الا في الحقيقة الخاصة ولا يحتاج الى صحة السلب فتدبر ولو رايته علم جعلها امارة بانهما لو كانتا امارتين للحقيقة والمجاز لكان اللازم عدم الانفكاك وهو موجود
كما في المسلحات العرفية من الاوزان والمساحات فان الاولى موضوعة للمقدار المخصوص والثانية موضوعة للمسافة المخصوصة ومجاز في الزايد والناقص ولو بامر قليل ولا
يصح سلبه عنه وعن الزائد في الجملة والناقص كذلك وبانه يصح سلب الكلي عن الفرد الادنى كالكل الحبة بانه ليس باكل مع انه حقيقة ويصح السلب عما اتصف منه صفة كالرجل كان
فردا للحقيقة كالبليد الفاسق فيقال انه ليس بطبيب والعالم المتصف ببعض الاوصاف الرذيلة او الفسق فيقال انه ليس بعالم والجواب عنه انا جعلناهما امارتين لو كانتا
ناشئتين من حاق اللفظ وفي المقام يكون من القرينة وهي في الاولين التسامح وفي الثالث عدم التعارف وفي الاخيرين كذلك **المقام الثاني** في بيان الثمرة
في عدم ملاحظة واضافتهما الى المجازات في جعلها امارة بان يقال صحة سلب المجازات امارة للحقيقة وعدمها امارة للمجازية فلان المجازات من حيث هي غير مستفادة من اللفظ
المجرد عند العالم بالاوضاع بالخصوص ولا بالاجمال حتى يلاحظ كونها مما يصح السلب عن محل البحث عنهم ولا وانما مع القرينة فتستفاد لكن لا يعرف الجاهل كون المستفاد عندهم حقيقة
او مجازا حتى يعرف كونه من باب سلب المجاز عن المبحوث عنه او سلب الحقيقة عنه وعلى فرض معرفته من الخارج بكون المستفاد مجازا مع جريان صحة سلبه عنه لا يكون امارة
لجواز كونه من باب سلب المجاز او عن الحقيقة او عما ليس بحقيقة ولا مجاز والعام لا دلالة له على الخاص كيف وهذا يصح في سلب المجاز في الجملة واما في سلب جميع المجازات عن المجاز
والا فلم يكن جميعا ومع فرض الاستعمال في المبحوث عنه لا يحتمل كونه ما ليس بحقيقة ولا مجاز بل يحصر في الاول وهو المطلوب في سلب المجاز عن الحقيقة لانا نقول صحة سلب جميع
المجازات انه موقوفة على معرفتها ومعرفة ان المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا فلو توقف هذه المعرفة بصحة السلب يلزم الدور على ان معرفة جميعها موقوفة
على معرفة جميع الحقايق وهي موقوفة على معرفة كون المبحوث عنه من بعضها او من كلها عينا او فردا ولو توقف هذه بصحة سلب المجازات يلزم الدور الذي لا يندفع هذا
بالنسبة الى صحة السلب واما بالنسبة الى عدمها بجعله امارة للمجاز ففاسد ايضا لعدم انفهام المجاز من اللفظ المجرد ولا مع القرينة يكون مجملا او لا ورود الدور الذي لا يندفع
ثانيا كما مر ولا ينفي الوضع المطلق ثالثا لانه ح يدل على كون هذا مجازا من حيث هذه المجازات ويجوز ان يكون للفظ وضع اخر لا يكون له مجازا وكان المبحوث عنه عينه او
فرده وكذا جعل عدم صحة سلب بعض المجازات امارة للمجاز في الجملة فاسد لعدم انفهامه من اللفظ المجرد ومع القرينة يكون مجملا ويثبت المجازية في الجملة ولا يعني الوضع
مطلقا والثمرة انما هو في تشخيص احد الامرين اما اثبات المجازية المطلقة حتى لا تكون محتمل الارادة من اللفظ المجرد او اثبات الحقيقة حتى تكون مرادة او محتمل الارادة معه
كما في المشترك **المقام الثالث** في التعميم والتخصيص الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** انها لا تجريان في الالفاظ الغير مستقلة كهمزة الاستفهام بان المستفاد
هو الاستفهام النفسي مقتضاه مجازيته في غيره ولا يصح ان يتوسل بالاعم لعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام الغيري لان عدم صحة سلب الاستفهام منه يوجب تعميم
الاستفهام المصدري وتعيين معناه لا يستلزم تعيين معنى الهمزة لجواز كون الاول للاعم والثاني للاخص والهمزة غير قابلة لدخول حرف السلب بان يقال لها ليست بالهمزة

عند ملاحظة الجامع من سلب الفاظ الزائد

حتى يمكن التمحيص لانه كلما دخل فيكون داخلا في المصدر ويعين معناه لا معنى الهمزة نعم يمكن تشخيصه بالتبادر والمنافرة والنقض ومقابلها وهي مغايرة لصحة السلب والعدم الامر

الثاني انهما لا يجريان في الهيئات كما في ضرب لانه لا يصح ان يقال انه لم يضرب في الماضي وكذا لا يصح في يضرب بانه ما يضرب في المستقبل فيجريان من دون منافرة انه قد يعرف بهما

بها تشخيص الوضع والعدم وقد يعرف بهما تعيين الوضع والعدم كالنوم للعلم بكونه موضوعا للمعنى مع الشك في كونه موضوعا للمعنى العام الشامل للخفقة او لا فنعرف بصحة سلبه

عنها عدم التعميم وقد يعرف تشخيص المصداق والموضوع العرفي الخارجي المشتبه الاندراج تحت احد الكليين مع العلم بالكلي تعميما او تخصيصا كالماء والكلاب لانهما بالمعنى

معلومان لكن قد يشتبه بعض الافراد الخارجية من انه تحت الاول او الثاني وكذا المتولد من الكلب والشاة مع الشك في الاندراج فنعرفه باحدهما وهما في الاولين حجة لما مر لكن

في بيان حجية قول اللغوي مع انهما اوثق الامارات وهل يكونان حجة في الثالث او لا بناء على عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة والحق انهما لو كانا ناشئين من اللفظ مع العلم

بتجرده عن القرينة فحجة لحصول القطع لما مر من بطلان المناسبات والفرض تجرده عن القرينة ايضا ومعه ينحصر بالوضع وبالاندراج من حيث شمول الكلي للفرد وضعا والعدم كما في

صحة السلب واما مع الشك في تجرده من القرينة فكذلك لاصالة عدم القرينة والظن كون حجية الاصل اجماعية ثم من عدم صحة السلب قد يعلم كون نفس الحقيقة من باب حمل هو هو وقد

كونه فردا للحقيقة من باب حمل المتعارف وقد يكون مشكوكا والظن منه هو الاول والغالب هو الثاني ولا ترجيح بين الظاهرين فيجب التوقف حتى يعلم احدهما من غيرهما الامر

الرابع في التعارض بينهما وهو في الاجتهاديين وهو في صورة العلم بالتجرد غير ممكن وفي المختلفين فالترجيح مع الاجتهادي وفي الفقاهيين اعني ما كان تجرد اللفظ عن

القرينة ثابتا بالاصل لا العلم فلا ترجيح في البين لتساويهما في التخلف لعدم اما التخلف في عدم صحة السلب كما في الاوزان والمنافات في الزائد في الجملة والنافض كذلك فلانه مجاز

ويلزم صحة السلب مع انه لا يصح واما في صحة السلب كما في بعض الافراد الاندرة كالحبة بالنسبة الى الاكل وفيما انتفى عنه صفة كمالية كالبطيخ الفاسد والعالم الفاسد هكذا فانه

حقيقة ويلزم عدم صحة السلب مع انه يصح سلب ولا يكون التخلف في الثاني غالبا بما يعتني به لان الاغلب ان كان في المطلقات للتشكيك والغالب غير محقق الاندر لكن الفا

عدم صحة السلب بعد دقة النظر وفيما يصح نادر ومن صورة التعارض عدم صحة سلب المطهرية عن المغتسل بعد الخلوص عن الحيض قبل الوضوء وصحة سلبها عن المتوضئ بعد الخلو

قبل الغسل على فرض كونهما سببين للاستباحة والمطهرية التامة فيحصل التعارض فالاول يقتضي كون الطهارة موضوعة للمبيح في الجملة والثاني يقتضي كونها موضوعة للمبيح التام

فتدبر واما في صورة التعارض بين كل منهما وبين غيرهما وان السبب لحصول كل منهما بالنسبة الى بعض المعاني دون البعض هل هو المناسبات او الاوضاع واما بالنسبة الى

الجاهل وكون بعضها امارة دون بعضها فيظهر مما ذكر في التبادر وغيره ومنها الاطراد والعدم والاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز فالمراد بالاطراد هو صحة استعمال اللفظ

في كل مورد تحقق الوصف المشكوك فيه مثلا لفظ العالم نرى صحة استعماله في كلما تحقق الادراك التصديقي وكذا الفاضل والجاهل والمبين يصح استعمال كل منها في كل ما تحقق

الوصف الموجود فيه فاذا شككنا في اللفظ المستعمل في المورد الخاص كزيد العالم المشتمل على الوصف من انه هل يكون موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف حتى يكون

حقيقة في الموارد الاخر من باب تحقق الكلي في الفرد او كان موضوعا لهذا المركب اعني زيد المتصف بالادراك التصديقي والصنف من الانسان كالتاجر وكان استعماله في غير هذا

المورد مما اشتمل على الوصف المذكور مجازا من باب المناسبة لاصل الوصف فبالاطراد نحكم بالوضع للذات المطلق من هذا الصنف المتصف بهذا الوصف ويكون اللفظ حقيقة في

سائر الافراد في الاول وفي سائر الاصناف في الثاني لان الغالب في المراد صحة الاستعمال كون اللفظ موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف المذكور كما في الالفاظ الذي

وغيرها من جميع المشتركات المعنوية والغالب في استعمال الالفاظ لاجل العلاقة التخلف في عدم الاطراد بمعنى ان الغالب في المجازات انه تحقق العلاقة في بعض المقامات ولا يصح

الاستعمال وذلك كلفظ الاسد فانه يستعمل في الرجل الشجاع باعتبار علاقة المشابهة وليس هذا مطردا لانه ربما يتحقق الشجاعة ولا يصح الاستعمال كما في العصفور الشجاع والهرة

وهكذا غيرهما من سائر الحيوانات وكذلك الامر في النصائف ولا يكون مطردا لتحققه في الاب والابن مع انه لا يصح الاستعمال وكذلك الامر في المجاورة ولا يكون مطردا لتحققه في

الحائط والنخلة ولا يصح الاستعمال من باب المجاورة ولا من باب المشابهة في الاستقامة وكذلك الامر في الكلية والجزئية ولا تكون مطردة لتحققها بالنسبة الى الاصبع ولا يصح

الاستعمال وهكذا غيرها فلو حصل الاطراد في موضع الشك فيحصل الظن من الغلبتين بالوضع ولو لم يحصل الاطراد فيحصل الظن من الغلبتين بعدم الوضع وكونها علامة

على مذهب من قال بكون المصحح في المجازات هو نوع العلائق واضح لحصول المقتضي للمجاز مع عدم الاطراد كما عرفت بخلاف الوضع فان التخلف فيه قليل واما على مذهب من قال بكون

المصحح هو نقل الاحاد والامر بين الامرين فقال بعض انه لا يكون دليلا اما على الاول فلانه كلما وصل نقل الاحاد فيصح الاستعمال كما في الوضع وكلما لم يتحقق فلا يصح وعدم

انما يكون من باب عدم المقتضي لا من باب المقتضي حصول التخلف واما على الثاني فلانه تعدد مدار الاستقراء او عدم المنافرة العرفية او نقل الاحاد وهو ليس بمطرد كالوضع

فكلما تحقق الوضع والمصحح فالاطراد موجود ومع عدمهما لا يكون موجودا لوجوده اعم كما ان عدمه اعم يكون عنهما معا من باب سلب المقتضي فلا يكونان امارة وفيه تامل

فانه لو جعل الاطراد صحة استعمال لفظ العالم مثلا مع حصول الشك في كونه موضوعا للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد مثلا وكون استعماله في سائر الموارد من باب

المناسبة لاصل الوصف المذكور مجازا او للذات مطلق ثبت له الادراك حتى يكون استعماله في سائر الموارد حقيقة فنقول بالثاني لانه لو كان من باب المجاز فمقتضى الغلبة عدم

الاطراد لان الغالب في المناسبات التخلف في الاصناف والافراد مما يتحقق فيها الوصف المذكور سواء كان من باب عدم وصول الاحاد او من باب حصول المنافرة او من باب عدم تحقق

الاستقراء ولا يكون الكلام في عدم الاطراد في المصحح حتى يقال بما قيل توضيح المقال ان العالم مثلا قابل للوضع للذات المتصف بالشعور حتى يشمل الحيوانات او المتصف بالادراك

التصديقي حتى ينحصر بالانسان او للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد فمن عدم الاطراد في الاصناف اعني عدم استعمال لفظ العالم في الحيوانات تحصل

الظن بانتفاء الوضع في الاعم لانه لو كان موضوعا للاعم لاطرد كما في الحقائق من الشيئية والامكانية والمفهومية والموجودية والمعدومية فلو استعمل في غير الانسان

في بعض افراد الحيوانات يكون مجازا وكذا لو فرض عدم صحة استعماله في فرد بصنف واحد من الانسان المتصف بالادراك التصديقي يحصل الظن بانتفاء الوضع للذات

المطلق المتصف بالادراك التصديقي في الاطراد كما مر واما الاطراد فلو كان في الاصناف فكالممكن فانه من صحة استعماله في جميع اصناف المخلوقات يحصل الظن بالوضع للذات

المطلق المتصف بالامكانية لانه لو كان موضوعا للذات مخصوص متصفا بالامكان او نوع مخصوص كان في الباقي لاجل المناسبة في اصل الامكان لما اطرد لغلبة التخلف

في الاصناف في المناسبات من المشابهة والتضايف وامثالها سواء كان من باب عدم المصحح كما على غير النوعي او لوجود المصحح مع التخالف كما على النوعي نعم لو حصل الشك في

الامر الثالث

ومن العلامات الاطراد وعدمه

الرابع في الاطراد في جانب الحقيقة وعدم الاطراد في جانب المجاز

كون اللفظ موضوعا للوصف الخاص او للذات المتصف بالوصف الخاص مثلا لو راينا صحة استعمال لفظ الاسد في افراد الانسان ممن اتصف بالشجاعة وحصل الشك في كونه

موضوعا للشجاعة الموجودة في افراد الانسان او كونه موضوعا للذات المخصوص المتصف بالشجاعة فلا يصح جعل الاطراد في افراد صنف واحد علامة للوضع المطلق لان هذا

الاطراد في العلائق الخاصة الموجودة في الصنف كالكلية والجزئية التي ينتفي بانتفائها الكل يتحقق غالبا كالوضع فتدبر واورد في المقام ايرادات الاول تخلف الاطراد

في الحقائق كالفاضل والسخي والقارورة فان الاول موضوع لذات ثبت له الفضل ولا يصح استعماله في الله مثلا والثاني موضوع للذات المتصف بالسخاوة ولا يصح استعماله

في الله مثلا والثالث موضوع لكل ما يستقر فيه الشيء ولا يستعمل الا في الزجاجة والجواب عن الاول اولا بان الاستعمال تحقق في الجوشن الكبير يا فاضل وثانيا بان المنع شرعي

لكون اسماء الله توقيفية وثالثا بمنع كونه موضوعا للمطلق ما ثبت له الفضل لجواز كونه موضوعا لذات ثبت له الفضل مع كون شانه الجهل ورابعا بان التخلف لا ينافي الغلبة

المفيدة للظن وعن الثاني يعين ما ذكرنا الا الاول وعن الثالث بان الوضع لو كان باقيا لكان صحة الاستعمال مطردا وهو لا يستلزم الاستعمال ولو لم يكن باقيا فعدم الاطراد

مسلم ولا يكون مضرا بما ذكرنا الثاني ان المراد بالاستعمال هنا الاستعمال المجازي قد يكون مطردا وفيه ان اطراد المصحح ممنوع والمراد الاستعمال لا يكون دليلا وعلى فرض تسليم تحقق

الاطراد في المجاز احيانا لا يكون مضرا بالغلبة الثالث ان الظن الحاصل من الغلبة لا يكون حجة وفيه ان تحققنا حجيته ومنها صحة التقسيم عرفا من دون المنافرة وهي

علامة لكون اللفظ موضوعا للجامع الازم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والغالب فيه حصول المنافرة ومنها النقض والتكرار والاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة

والمراد بالنقض حصول التناقض بين اللفظين فيما لو استعمل اللفظ في شيء مع نصب القرينة الدالة عليه فلو حصل التناقض بين اللفظين عرفا كقوله رايت اسدا يرمي نهق

على وضعه لغير هذا المورد والا كان اللازم عدمه لتوافق مفاد الوضع مع القرينة فمن عدمه يحصل الظن بالعدم بل لو حصل القطع بالتناقض يحصل القطع بالوضع كما

لا يخفى ولو حصل من نصب القرينة التكرار في الافادة عرفا فهو دليل على كونه موضوعا له ولو لم يحصل التكرار ولا النقض كقوله رايت انسانا طويلا او انسانا قصيرا

فيمكن القول بالاشتراك المعنوي لاجتماع شرائطه فيحكم به ومع عدمه يحكم بالاشتراك اللفظي ومنها اتحاد الجمع واختلافه فلو راينا اختلاف الجمع في الشيء كالامر فانه يجمع بمعنى الفعل

على الامور وبمعنى القول على الاوامر فهو دليل على عدم الوضع للجامع فان الغالب في الالفاظ الموضوعة للجامع اتحاد جمعها فمن الاختلاف يحصل الظن بالعدم ويدور الامر

بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز ولا يكون دليلا على احدهما الا ان المتبادر من الاوامر هو في الفعل لا في القول وهذا لا يكون ناشيا من وضع الهيئة بل هو يكون

اما من باب الوضع للمادة او من القرينة والاصل الاولي يقتضي كون المادة حقيقة في الفعل ومجازا في القول والاوامر يقتضي خلافه وح فلا بد اما من الحكم بالاشتراك

اللفظي وترك مقتضى عدم التبادر من الجانبين او الحكم بالحقيقة والمجاز وحمل التبادر من احد الجانبين على الاطلاق ومع عدم ذلك ولا ترجيح في البين واصالة عدم القرينة

معارض باصالة عدم تعدد الوضع والثاني مقدم لكونه موضوعيا الا انه يمكن القول بانه في اللفظ الواحد في المقام يمكن فرض لفظين موضوعين احدهما من حيث

كونه جامدا وان عرض له هيئة الجمع كهيئة امور والاخر هو من حيث كونه مشتقا ومعروضا للهيئات الاشتقاقية من المصوبة وغيرها كهيئة امر وبامر وح ولا يكون اشتراكا

والتبادر لاحدهما مجازا من الامر وليس كذلك هذا فيما انتفا امارات الاشتراك اللفظي واما مع وجودها كتبادر احدهما مجازا من المادة فيحكم بالاشتراك اللفظي ويكون التبادر في الجمع

اطلاقيا ومنها الاشتقاق وهو على وجهين الاول لو راينا المترتب بمعنى المفهوم يشتق منه وبمعنى اخر لا يشتق منه يحكم بكونه حقيقة في الاول للغلبة والثاني ان لو راينا كون

المشتق منه موضوعا للمعنى ومجازا في الاخر فالاصل سرايته في المشتق لو كونه كذلك فيها وكذلك العكس بتلك الغلبة واصالة عدم تعدد الوضع لكن هذا انما يكون من جهة الاشتقاق

ولو فرض انتفاء هذه الجهة وصيرورة المشتق منه علما لشيء كزيد فلا تكون المشتقات كذلك لانه ح جامد لا ربط له بالمشتقات ومنها الالتزام بالتقييد بالقرينة في التفهيم عرفا

وعدمه يكون الاول علامة للمجاز والثاني علامة للحقيقة اما الاول فلانه يتحقق غالبا في المجاز وفيه تامل لانه في الحقائق ايضا كثيرا ما يحقق في المطلقات المشككة

بالنسبة الى الافراد المبينة العدم فان في تفهيم ارادة الكلي من حيث هو ولو تحقق في الفرد المبين العدم محتاج الى نصب القرينة وكذلك الامر في تفهيم كل فرد او صنف من المطلقات

مما كان من باب اطلاق الكلي على الفرد لانه حقيقة وفي التفهيم يحتاج الى القرينة وكذلك الحقيقة المرجوحة وكذلك الامر في مشتركات اللفظية في صورة ارادة المعنى الخاص وكان

الامر في الاشتراك التعييني لا يقوى انه نادر سواء كان هذا متكملا او قليلا او بعد الاستعمال كالاول لانا نقول كل واحد منها غير الثاني وان كان نادرا لكن الثاني والجمع ليس نادرا

واما الثاني فلانه يتحقق غالبا في الحقائق وهو ايضا منتقض بالمطلقات المشككة بالنسبة الى الافراد والاصناف الظاهرة خاتمة اعلم ان الدليل قد يكون انيا وهو لا

من المعلول الى العلة وذلك كما ذكرنا من التبادر ونحوه فان سبق المعنى اثر للوضع والاستدلال به على الوضع لمي وقد يكون لميا وهو الاستدلال من العلة الى المعلول

من باب اخذ العلة والمناسبة كما لو راينا وضع اللفظ في مورد يكون شديد الحاجة فيحصل الظن بكون العلة للوضع هي شدة الحاجة ورايناها في مورد اخر وحصل منه

الظن بثبوت الوضع فيه وكما لو راينا كون اللفظ كثير الاستعمال في معنى وشك في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز فيحصل الظن بان الواضع لاحظ عدم لزوم التجشم

في نصب القرينة في الاستعمال لا بالوضع وهكذا غيرها اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في حجية الدليل الاني في اثبات الوضع كما ذكرنا واما الدليل اللمي فالحق عدم حجيته

وذلك لوجهين الاول الاصل لانه عمل بما وراء العلم ولم يكن دليل على خروجه الثاني الاجماع لانه قياس واستحسان والاجماع قائم على عدم حجيتهما سيما في الاوضاع

اصل اعلم ان تشخيص الوضع والعدم كانت ثمرته العمدة حمل اللفظ المجرد عن القرينة على الحقيقة وهذه القاعدة اجماعية وعرفية وكتابية وعقلية ومن انكره فهو

من محض عناد ولجاج او جهالة والحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية العامة والعرفية الخاصة والمجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام اما الحقيقة اللغوية فقال بعض

بانها استعمال اللفظ في الموضوع له الاولي وعنه انه يدخل الالفاظ الموضوعة عند اهل العرف بالوضع التعييني من غير سبقه بالوضع الاولي ولا خلاف ولا اشكال

في تحققها والا يلزم كون الالفاظ مجازا بلا حقيقة او كون كلها موضوعة بالوضع المستحدث التعييني في العرف العام وكل منهما بديهي الفساد ولا اشكال ايضا في

بقائها اجمالا والا يلزم كون كل الالفاظ منقولة وفساده بديهي لان المسميات في زماننا من الحنطة والشعير والماء والارض والرجل والمرأة واللبن والحطب

والذهب وهكذا كانت موجودة قبل الشرع مما يشتد به الحاجة ولا بد من تفهيمها في ضمن لفظ فاما ان يكون هو هذه الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في زماننا

وبقي الى هذا الزمان او كان غير هذه الالفاظ وكان استعمال هذه فيها لاجل المناسبة بينها وبين الموضوع له ثم كثر استعمالها فيها حتى صارت منقولة في العرف تعيينيا

ومنها صحة التقسيم عرفا من دون المنافرة

في تقسيم الحقيقة والمجاز الى اللغوية والعرفية

والاول هو المطلوب والثانى مستلزم لكون الالفاظ الاخر غير هذه الالفاظ موضوعة لها فى اللغة وهو خلاف الاصل والضرورة والوجدان لانا لا نرى
غير هذه الالفاظ ونعلم عدمها وايضا مستلزم لكون هذه الالفاظ موضوعة فى اللغة لغير هذه المسميات واستعملت مجازا الى ان صار حقيقة منقولة والا لزم المجاز بلا
سبق الوضع ومحال والنقل خلاف الاصل والاصل كونها لغوية الى ان يعلم النقل واما وجوده تفصيلا فالحق انه فى الهيئات كهيئة فعل وفاعل وغيرها معلوم فاما
نعلم بكون وضع الهيئات اوليا واما المواد فقال البعض ان فيه اشكالا لان نقل اللغويين لا يبلغ حد التواتر وعلى فرض حجية الاخبار يمكن ان يكون اخبارهم عن المعنى الحقيقى
فى زمانهم وانت بعد ما ثبت لك حجية قول اللغوى مع كون ظاهر بعض كلماتهم اخبار عن زمانهم وممن تقدم يظهر لك فساد وجه الاشكال لا يقال غاية الكلام كون اخبارهم
اخبار عن زمانهم وممن تقدم الى زمان الشارع والزائد على ذلك ممنوع لانا نقول هذا خلاف ظاهر كلامهم على انا قلنا من القطع بكون المسميات موجودة فى زمان
اللغة يكفى فى المقام واما الحقيقة العرفية العامة فهى ما لم يكن مقصود الناقل منه تفهيم طائفة دون اخرى والحق وجودها اجمالا ايضا والا يلزم بقاء الالفاظ كلا
على الاوضاع الاولية من دون النقل وهو ايضا بديهى الفساد كالدابة وغيرها واورد عليه الاخباريين بانها غير ممكنة لاستلزامها اجتماع كل اهل العرف وهو غير ممكن
وعلى فرض امكانه فالاطلاع عليه ايضا غير ممكن وفى الاول انه لا يستلزم الوضع التعيينى لجواز استعمال اللفظ فيه من اهل العرف مجازا لاجل حاجة وهكذا الى ان وصل
الى حد الحقيقة مع ان على فرض التعيينى لا يستلزم اجتماع كل اهل العرف لجواز كون الواضع واحدا منهم واطلع الاخرون عليه تدريجا من باب التزديد بالقرائن وفى
الثانى ان العلم بالاجتماع وبكونه موضوعا عندهم يحصل بالحدس كما فى التبادر والاجماع واما وجوده مفصلا ففيه اشكال ان قيد بكونه فى اللغة مهملا فتدبر واما
العرفية الخاصة وهى ما كان مقصود الناقل منه تفهيم طائفة دون طائفة فلا ريب ولا خلاف فى وجودها مفصلا وذلك كاصطلاحات ارباب الصنايع الاشكال
انما وقع فى قسم منها اعنى الحقيقة الشرعية لكن قبل الخوض فى المطلب لا بد من رسم مقامات **المقام الاول** فى بيان معناها عند القوم وهو عبارة عما يستفاد من وضع
الشارع مع كونه مرتبطا بالحكم الشرعى سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما معروفين فى اللغة او احدهما او لا مطلقا وقد تذكر الحقيقة الدينية فى بعض الكتب وهى على ما صرح
بعض ما يستفاد المعنى بوضع الشارع مع عدم كونهما معروفة فى اللغة لفظا او معنى او كلاهما وقد يقال ان الحقيقة الدينية هى ما اجرت على الذوات كالمؤمن والفاسق
والكافر وامثالها والحقيقة الشرعية هى ما اجرت على الذوات كما مر والافعال كالصلوة والواقع منها ما هو المعروف فى اللغة لفظا او معنى والبحث عن الحقيقة الشرعية
يغنى عن البحث فى حقيقة الدينية **المقام الثانى** فى تحرير محل النزاع والكلام فيه فى امرين الاول فى الشارع ولاحتمالات الاول موجد الشرع الثانى مبلغه بلا
واسطة الثالث مبلغه باعم من الاعم وبالاخير يشمل الائمة بل المجتهد ولا نزاع فيه لضرورة تحقق الحقيقة المتشرعة ولا يمكن انكاره وبالثانى يختص بالنبى صلى الله عليه وآله وبالاول يختص
بالله تعالى ولا يشمل النبى صلى الله عليه وآله الا على فرض القول بالتفويض وهو باطل لان المراد بالتفويض اما ان يكون هو تفويض الخلقة اليه بان الله تعالى خلقه صلى الله عليه وآله وفوض خلقة الاشياء
اليه او يكون المراد به هو تفويض الرزق اليه بان الله تعالى خلقه وخلق الاشياء وفوض رزقهم اليه او يكون المراد به هو تفويض احكام العباد اليه بمعنى انه خلقه وخلق
الاشياء ورزقهم وفوض احكام المكلفين اليه والاحتمال الاول انه كان عالما بالمصالح والمفاسد علم الله تعالى انه يعلم ولا ينطق الا على وجه المصالح ورضائه ففوض الامر اليه
الثانى انه فوض الامر اليه وان لم يكن عالما بالمصالح والمفاسد وانما فعل على وجه المصالح او يكون المراد به هو تفويض جعل المخترعات والاصطلاحات اليه فاما لانه يعلم انه
يفعل بنحو ما اراد الله الهاما او غيره ففوض اليه او فوض اليه مطلقا وكيف كان فكل من الاول والثانى باطل لانه كفر والثانى من الثالث والرابع مخالف للقواعد العقلية
والاول من الثالث والرابع لخصوصيته لكنه لم يكن تفويضا حقيقة لان التفويض هو جعل الاختيار اليه كيف شاء والمفروض عدم كونه كذلك وبهذا المعنى لا يكون موجدا بل
كان مظهر الما علم ارادة الله به الهاما وغيره وعلى فرض كونه موجدا يكون النزاع ايضا فى الثانى وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من الشارع هو النبى صلى الله عليه وآله الثانى
عدم صحة السلب عنه الثالث ظهور الاتفاق مع انه لا ثمرة لهذا النزاع لان المراد بالشارع لو كان هو النبى صلى الله عليه وآله فكان تكلمه على اصطلاحه لا على اصطلاح المخاطبين كما
سيجئ توضيحه فى بحث تعارض عرف المتكلم والمخاطب ولو كان المتكلم هو الله سبحانه فكان تكلمه مع النبى صلى الله عليه وآله على اصطلاحه لكون المخاطب ممن له اصطلاح والمتكلم ممن لم
يكن له اصطلاح وسيجئ فى هذه الصورة وجوب الحمل على اصطلاح المخاطب ولو كان المراد بالشارع هو الله تعالى فاللازم اطلاع المخاطب باصطلاحه مع كون تكلمه على نحو هذا الاصطلاح
والا يكون الاصطلاح لغوا هذا فيما كان المتكلم هو الله سبحانه ولو كان المتكلم هو النبى فاللازم هو اطلاع المخاطبين بهذا الاصطلاح مع كون تكلمه ايضا على هذا الاصطلاح لكونه
هذه الجهة متعارفا لما ذكرنا لم يفرق العلماء بين الفاظ الكتاب والسنة على المذاهب وما ذكرنا ظهر فساد القول بكون الثمرة ان على فرض كون المراد بالشارع هو النبى صلى الله عليه وآله يحمل الفاظ
السنة على اصطلاحه دون الفاظ الكتاب وعلى فرض كون المراد هو الله ينعكس الثانى ان الظاهر ان النزاع انما هو فى التعيينى ويدل عليه امور الاول كلام الناقلين حيث قالوا بانه لو نقلها
الشارع لفهمه ولو وصل الينا الثانى ان اللفظ اعنى الحقيقة الشرعية لان نسبته الى الشارع موقوفة على ثبوت الوضع والاستعمال منه وكذا ظاهر كلماتهم بان نصيروه منقولات
الالفاظ كذا هل يكون بوضع الشارع ام لا الثالث كلامهم فى ثمرة النزاع من ان على فرض عدم الثبوت يحمل اللفظ المجرد على اللغة وعلى فرض الثبوت يحمل على المعنى المستحدث
من دون تفصيلهم بين ما لو كان الثبوت على التعيين او التعين ووجوب ملاحظة تاريخ صدور الخطاب وتحقق النقل على الفرض الثانى وكذا كون عمل القائلين بالوضع
الحمل على المعنى الشرعى من دون ملاحظة التاريخ وكذا تمسكهم فى اثبات الوضع بالاستقراء فى ارباب الصنايع وكيف كان فنفرض كون مراد النافين لنفيه مطلقا ومراد المثبتين
الاثبات فى الجملة وهم كانوا مختلفين فيه ايضا كما سيجئ فى الاقوال ونظر الادلة فى اثباتاتهم منها **المقام الثالث** فى الاقوال فقول بنفى الوضع والمستحدث والاستعمال
فيه ويقول بان الشارع استعمله فى المعانى اللغوية على سبيل التقييد نسب هذا الى قاضى ابو بكر الباقلانى وقول بثبوت المستحدث والاستعمال فيه مع عدم بلوغه الى حد
الحقيقة فى زمان الشارع بل بلغ اليه فى زمان الائمة عليهم السلام اما الباقر عليه السلام كما عن بعض او الصادقة عليه السلام كما عن اخر وقول بثبوت المستحدث والوضع التعيينى له فى زمان الشارع بكثرة
الاستعمال فيه وقول بثبوت الوضع التعيينى له واما الالفاظ فقول بالتخصيص بالعبادات وقول بالتخصيص بالمتداول فى زمان الشارع وقول بالتخصيص بما ثبت فيه الحقيقة
المتشرعة والظاهر من بعضهم هو اعتبار القيد الاخيرين وكلام بعضهم مطلق **المقام الرابع** فى الثمرة وهى فيما ذكر اللفظ مجردا فبين قول القاضى وغيره ممن قال بثبوت
المستحدث بعد تحقق الوضع والبيان فى الصغرى والموضوع له على الاول واجماله على الثانى واستلزامه عنوان مسئلة الصحيح والاعم المستلزمة لعدم صحة اجراء اصالة

عدم

عدم التقييد فى كل ما شك فى مدخليته فى المطلوب مطلقا على فرض القول بالمستحدث صحيحا او التفصيل بين الاركان وغيرها او التفصيل بين الاركان والاجزاء وغيرها
على فرض القول بالاعم بخلاف مذهب القاضى لصحة اجراء الاصل على مذهبه مطلقا اما صحة التمسك على مذهب القاضى فلانه يحمل قوله صلوا على قوله ادعوا ولا ريب ان
الزوايد الشرايط والاركان خارج عن اصل الموضوع له واصل الموضوع له مبين لغة وعرفا فكلما شك فى الحاق شئ زائد عليه من جانب الامر بنفيه يكون ايضا ما لا اصل
الموضوع للمتعلق للامر والاصل عدم ارادة المقيد حتى يثبت الدليل على التقييد واما عدم صحة التمسك بالاصل على مذهب من قال بثبوت المخترع وكونه اسما لجميع الاركان
والاجزاء والشرايط فيمنع فى الشك فيها مطلقا فلو حصل الشك فى كل من الركن او الجزء او الشرط لم يحصل العلم بتحقق الموضوع له بدونه فيكون مجملا ومعه لا يحصل العلم
اعنى هذه صلوة حتى يقال انه مطلوب لاطلاق الامر واما لو قلنا بكون الوضع للاعم اعنى الاركان فيمنع فى الشك فى الركنية دون غيره كما لا يخفى لانه مع الشك فى الجزئية
والشرطية يكون اتيانه بدون المشكوك فيه اتيانا بالاصل الموضوع له ويصح التمسك بالاصل كالقاضى بخلاف الشك فى الركنية ولو قلنا بكون الوضع للاركان
والاجزاء دون الشرايط فيمنع فى الشك فيهما دون الشك فى الشرطية ويظهر تمام الثمرة على فرض القول بثبوت المخترع لا بد لصحة التمسك بالاصل اما العلم من اثبات احد المذاهب
بخلاف القاضى لعدم احتياجه الى عنوانه اصلا ومما يتوقف بموافقة القول بثبوت المخترع مع كون استعماله اللفظ فيه مجازا مع قول القاضى فى صحة التمسك بالاصل مع
عدم الاحتياج الى مسئلة الصحيح والاعم لان اللفظ لو استعمل بدون القرينة فيحمل على المعنى اللغوى عنده ولو استعمل مع القرينة المعينة فالامر واضح لا يكون مجملا ولو
استعمل مع القرينة الصارفة دون المعينة فيحمل على اقرب المجازات بالدعاء وهو ما كان زوايده اقل فلو حصل الشك فى مدخلية شئ يكون الاقرب بالدعاء عدم المدخلية
ويحمل عليه وح لا يكون مجملا سواء قلنا بقول القاضى او الصحيح والاعم ولا يخفى فساد الوجهين الاول لان هذه الاقربية اعتبارية لا اعتبار بها اصلا واجماعا الثانى ان
هذه الاقربية الاعتبارية مخالفة للحقيقة المتشرعة وكل من قال بثبوت المخترع قال انه هو الحقيقة المتشرعة ولا ريب ان المستفاد عند المتشرعة هو الزائد على ما هو
بالدعاء اعتبارا ومنه ينكشف عدم ارادته ومعه كيف يحمل عليه واصالة التشابه لا زمان وعدم ثبوت التغير يقتضى مفاده ذلك مع استبعاد ان يكون استعمال الجارى
فى زمان الشارع فى غيرها ثبت فيه تحقق الوضع التعيينى المستلزم لكثرة استعمال المجازية قبله وفاذكرنا من الثمرة انما هو فيما كان الدليل على الحكم لفظا عاما او
مطلقا مع شرايطه مجردا عن القرينة واما لو استعمل مع القرينة المعينة للمدخلية او العدم فلا اشكال ولا ثمرة ولو استعمل مع القرينة الصارفة عن المخترع دون المعينة
يلزمه الحمل على اللغة ان كان هذا المجاز الشرعى اقرب من ساير المجازات كالصلوة مع ركن واحد او اثنين وهكذا يكون معنا حقيقيا الى زمان الشارع مع غلبة الاستعمال
فيه قبله وهو سبب لالاقربية والظهور ويجب على الحكيم ارادته هذا ما لم يحصل العلم بكثرة استعمال اللفظ من الشارع فى مجاز اخر غيره والا يحمل على مذهب القاضى لا
يكون المخترع اقرب مجازاته لكونه قابلا بنفيه فكيف بالاستعمال الموجب للاقربية الا ان يقال المراد هو المعنى اللغوى مع القيود ح لو صارفا لقرينة ارادة المعنى اللغوى
كالدعاء فيحمل على ارادته مع القيود ان لم يكن غلبة استعماله فى مجاز اخر له والا يحمل على الاقل لو شك فى ميداخ بمسك بالاصل على مذهب القاضى لاصالة عدم قيد
زائد بخلاف المخترع لانه على المقصد كما مر واما على مذهب من قال بثبوت المخترع مجازا فلا يكون اقرب الا اذا حصل العلم بكثرة الاستعمال فيه او بعد العلم بثبوت المخترع فيه مع
الاستعمال فيه مرة او مرتين يتبادر ارادة هذا عند العرف من اللفظ وان كان مجازا واما الثمرة بين من قال بالوضع التعيينى ومن قال بالتعيينى فهى ان على الاول يلزم عليه فى
حمل اللفظ ملاحظة التاريخ فى صدور الخطاب وحدوث الوضع دون الثانى لو قلنا بكون الوضع التعيينى حاصلا فى اول زمان البعثة كما هو الحق ويمكن نفى هذه الثمرة
بما مر من ان بعد العلم بثبوت المخترع يكون بناء العرف على حمل اللفظ عليه وان كان مجازا **المقام الخامس** فى الاصل وهو مع القاضى مطلقا لاصالة عدم المخترع ولاصالة
عدم الاستعمال فى المعنى المجازى اللازم على مذهب المجازى ولاصالة عدم النقل اللازم على مذهب الوضع ثم الاصل مع التعيينى وذلك لوجوه الاول اصالة تاخر الحادث لا
كل من قال بالتعيينى قال به فى اول زمان البعثة مع استبعاد حدوث الوضع التعيينى بعد تحقق النقل التعيينى ومقارنته الثانى ان الامر دائر بين المجاز والنقل والاول اولى
كما سيجئ الثالث الغلبة لان الغالب فى المنقولات هو التعيينى اذا عرفت تلك المقامات فاعلم ان الحق ثبوت الوضع تعيينا والدليل على ذلك وجوه الاول الاجماع على
حمل الالفاظ المتداولة التى تثبت فيها الحقيقة المتشرعة الواردة فى الكتاب والسنة على المعانى المستحدثة عند التجرد مع عدم ملاحظة التاريخ وهذا سيرة العلماء قديما
وحديثا ووجه كلا من وجوه الاول كون الالفاظ مع القرائن الخاصة حين الصدور واطلع عليه المتقدمون ثم خفى بالنسبة الينا الثانى كون الالفاظ مع القرائن العامة
بان قال النبى صلى الله عليه وآله للمشافهين بانه يجب عليكم حمل هذه الالفاظ على هذه المعانى عند تجردها ثم نقلوا هذا الكلام الى من تاخر واطلعوا عليه وخفى بالنسبة الينا الثالث
كون الالفاظ موضوعة عنده فى زمان البعثة وعلم المشافهون به وهم علموا من تاخر عنهم من باب التزديد بالقراين والاستعمالات كتعليم الاباء ابنائهم فى هذا الزمان
من غير وجوب ان يقال اللفظ موضوع لكذا والاول والثانى فاسد جدا لانه لو كان كذلك لوصل الينا ولو فى الجملة بقى الثالث وهو المطلوب لا يقال انه لو كان كذلك لوصل
الينا ايضا لانا نقول الوصول اما ان يكون على سبيل ان اللفظ موضوع لكذا او على سبيل التزديد بالقراين والاول غير لازم كما هو واضح والثانى هو المطلوب لكونه حاصلا
لنا من استعمالات من تقدم علينا من اهل الشرع مع حصول العلم بالوضع عندهم الثانى الاجماعات المنقولة عن السيد المرتضى وابن دريد والشيخ وغيرهم من المتقدمين على
ثبوت الحقيقة الشرعية ووجوب حمل اللفظ على ذلك عند التجرد الثالث الاستقراء وهو من وجوه خمسة الاول ان الغالب فى ارباب الصنايع ثبوت الاصطلاح لهم
يحصل منه الظن بثبوت الاصطلاح للشارع الذى هو صاحب ارباب الصنايع ايضا وكل من قال بثبوت الاصطلاح له قال بثبوت اصطلاحه فى هذه الالفاظ الثانى انه قد ثبت
بالتتبع والاستقراء ان الشارع استعمل نوع تلك الالفاظ فى المعانى المستحدثة ولو مرة ولم يستعملها فى المعانى اللغوية والغالب فيه ثبوت الوضع فى امثال ذلك وبناء
العرف على ذلك ايضا مثلا لو وجد صاحب صنعة واستعمل الالفاظ فى المعانى المغايرة للسابق مرة من دون استعمالها فى المعانى السابقة فلا ريب ان بنائهم فيه على ثبوت
الاصطلاح منه لان تغير نوع الالفاظ دفعة مع كونها مجازا نادر الثالث انه قد ثبت بالتتبع والاستقراء ان هذه الالفاظ قد استعملت فى زمان الشارع فى هذه المعانى
كثيرا من باب تعليم الاحكام وقل استعماله فى المعانى اللغوية ومنه يحصل الظن بجعل الشارع اياها موضوعة لهذه المعانى الجديدة والا لم تكن هذه المثابرة الرابع
ان هذه المعانى انما كانت مما تشتد اليها الحاجة فى زمان الشارع لتعليم الاحكام من شخص خاص اعنى النبى صلى الله عليه وآله والغالب فى امثال ذلك ثبوت الوضع من هذا الشخص

الخاص الخامس الاستقراء المركب من الامور الاربعة الرابع ان مصحح الاستعمال في تلك المعاني الجديدة كالاركان المخصوصة على مذهب الاعم والمجموع منه ومن الشرائط على
مذهب الصحيح اما ان يكون هو الوضع والعلاقة والوجدان السليم يشهد بالاخيرة من ان استعمال الشارع لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة او المجموع منه ومن الشرائط
ليس لاجل اشتمالها على الدعاء او مناسبتها له ومعه يحضر به الاول وهو المطلوب الخامس دليل الحكمة بيان ذلك ان المعاني المستحدثة مما يتوفر الدواعي الى التعبير
عنها لمسيس الحاجة اليها فالمناسب ان يضع لها الواضع الفاظا ليستغني عن نصب القرينة وهو وان كان دليلا ظنيا لكنه في مقام التأييد لا بأس به السادس انه يظهر من
اخبار الائمة في بيان معاني هذه الالفاظ للسائلين في مقام انشاء الحكم انها كانت حقيقة فيها كقوله ع اولها التكبير واخرها التسليم ومنه ان ظاهر تحديدها
من حيث تحديدها بانها في الصلوة وثانيا ان غاية اثبات الوضع في زمان الائمة السابع انه لو كان اصطلاح الشارع مخالفا لاصطلاح عرف المتشرعة لوجب على الرواة الضبط
ولو وصل الينا وفيه اولا ان الضبط لازم لو كان الحكم مخالفا للاصل وعلى فرض المخالفة مع اصطلاح المتشرعة يكون موافقا للغة الموافقة للاصل لا اصالة عدم النقل وما ورد
ايض بانه لو كان مخالفا لاصطلاح اهل اللغة لوجب على الرواة الضبط وفيه ان الضبطان كان المراد هو ضبط الاصطلاح على سبيل انه موضوع له فممنوع وان كان المراد
على سبيل الاعم من تعليم الوضع ولو على سبيل الاستعمال فيه من باب التأييد بالقراين فهو موجود ولذا اجمعوا على حمل الالفاظ عليها عند التجرد الثامن قوله ع صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وفيه لا استدلال لان الظاهر هو ارادة المستحدث عن التركيب لا الدعاء والظاهر من الحمل الحقيقة وفيه ان غاية ما يستفاد منه هو كونه
في مقام بيان تعليم المخترع بفعله ولا يكون في مقام بيان تعليم المخترع بفعله ولا يكون في مقام ان اللفظ هل هو موضوع له ام لا التاسع الاجماع على توقيفية العبادات ولو كانت
باقية على المعاني الاصلية لكان المرجع فيه هو العرف واللغة وفيه اولا ان الظاهر منه كون العبادات المطلوبة توقيفية وثانيا ان غاية اثبات الاستعمال في المستحدث لا الوضع له العاشر
ظهور الاجماع بل الاجماع على ثبوت المستحدث ولو على سبيل المجاز وربما يتمسك بالتبادر وهو فاسد لان ادعائه في زمان المتشرعة لا يجدي نفعا وادعائه في زمان الشارع
موقوف على وجود المدعى في زمان الشارع الان يدعى انه لو كان لكان الطعن بالتبادر لو كان المراد منه اثبات المستحدث لان هذا الوضع اما ان يكون تعيينيا حاصلا من كثرة
الاستعمال واحتمال استعمال الشارع هذه الالفاظ في غير هذه المعاني ثم حصول الاستعمال من غيره من بعد زمان الشارع مجازا الى ان وصل الى حد الحقيقة بعيد جدا ولا يخفى
على الخبير البصير ان وجه الاول والثاني والثالث والرابع والخامس ان تم انما يدل على الخامس السابع يثبت المستحدث والاستعمال فيه والوضع له تعيينيا والسادس في الثامن والتاسع [margin: ولا تاسع]
والعاشر انما يثبت المستحدث والاستعمال فيه بالمعنى الاعم ولا يخفى ان القدر المتيقن الثبوت من هذه الادلة هو الالفاظ المتداولة التي تثبت فيها الحقيقة المتشرعة سواء
كانت من العبادات والمعاملات واما غيرها فلا تجري هذه الادلة كما لا يخفى ولا بد من الرجوع فيها الى الاصل والحكم بالعدم بقي الكلام في ذكر ادلة سائر الاقوال والرابطة بينها في
القول بالتعميم ويمكن التمسك للتعميم بوجوه الاول ان الشارع قد استعمل نوع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة حين مرات لم يستعملها في
المعاني اللغوية والغالب فيها ثبوت الوضع وفيه انا لا نسلم كون استعمالها في المعاني الجديدة اكثر من استعمالها في المعاني اللغوية
الثاني الاستقراء بان الالفاظ العام البلوى قد ثبت فيها الحقيقة المتشرعة ويلحق بها غيرها الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان المشكوك فيه صنف اخر ومعه لا يحصل
الظن الثالث عدم القول بالفصل وفيه ان القول بالفصل موجود الرابع التبادر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة وفيه ان التبادر لا يثبت المدعى كما مر بقي الاجماع المركب
ظاهر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة بان كل من قال بالوضع فيها قال مطلقا او ادعاء الاجماع على حمل اللفظ الوارد في الكتاب والسنة عليه مع التجرد وهو لا يتم الا بالوضع
كما عرفت في الدليل الاول ومنها القول بالوضع التعيني وادلته قد مر في تاسيس الاصل وكلها فاسدة اما الاصلين فظ بعد وجود الادلة كما عرفت على اثبات الوضع
التعييني سيما الاجماع على الحمل على المعاني الجديدة بدون القرينة من دون ملاحظة زمان التاريخ مطلقا او لو بتر المجاز على النقل فلان ما ذكر اما ان يكون هو الاصل او
الغلبة والاول قد عرفت الجواب عنه واما الثاني فلمنع غلبة المجاز على النقل في مثل هذا الاستعمال من صاحب الصنعة مع تغييره نوع الالفاظ سيما اكثرها بل الغالب فيه
ثبوت الوضع وعليه بناء العرف مع ان الغلبة غير مكافئة لما مر واما غلبة نقل التعيني في المنقولات فلا لا يمنع في المنقولات في العرف الخاص بل الغالب منه هو التعيني
كما عرفت وثانيا بان هذه الغلبة لا تكون مكافئة لما مر ومنها القول بنفي الوضع مطلقا والدليل له لا يخلو من وجوه الاول الاصل والثاني قوله تع وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه ولا ريب ان لسان القوم قبل بعثة الرسول وفي اول زمان البعثة كان هو المعنى اللغوي الثالث قوله تع انا انزلناه قرانا عربيا الرابع انه لو ثبت
لكان منقولا الينا اما بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف والجواب عن الاول ظاهر وعن الثاني اولا ان لسان القوم هو المعاني الجديدة
لما مر من الادلة وثانيا جعل لسان القوم في زمان الشارع هو المعاني اللغوية موقوف على الدليل وليس الا الاصل وقد مضى الجواب عنه وبدونه اثباته مصادرة وثالثا
ان الاية ظاهرة في نفي الحقيقة الشرعية وما ذكرنا اقوى منه وعن الثالث فاولا ان المقصود ان الفاظه بالعربي لا بالفارسي ولا بالتركي وهو اعم من كون الواضع
الاول هو العرب او غيره وثانيا ما تقدم في باب العلايق من ان المراد لا يكون جميع القران لوقوع بعض الفاظ غير عربي فيه كالسجيل والقسطاس بل المراد هو الاغلب
او كون اسلوبه عربيا مع ان الرسول ايضا عربي وهو يكفي للانتساب ولا يحتاج الى اجتماع جميع اهل العرب في الوضع وعن الرابع فاولا بان التواتر لا يكون منافيا للخلاف
وثانيا بان الاحاد حجة لانسداد باب العلم وثالثا بالاختصاص وثالث وهو الحقيقة الشرعية كما يجيء في الصحيح والاعم ومنها القول بنفيه في المعاملات ودليله الاصل
من وجوه الادلة الاصل وقد عرفت جوابه الثاني الاستقراء لان الغالب في المعاملات هو البقاء على المعاني الاصلية ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه اولا ان المشكوك
فيه صنف مغاير لما تحقق فيه الاستقراء وهو كونه مما تكثر الاستعمال وثانيا ان هذا الاستقراء معارض باستقراء اخر وهو ان الغالب في المتداول ثبوت
الوضع ويلحق به المشكوك بعنوان الالفاظ المعاملية المتداولة مما ثبت فيها الحقيقة المتشرعة كالطهارة والنجاسة والعقد والنكاح وامثالها والثاني اقوى
لاعتضاده بما مر الثالث الاجماع على توقيفية العبادات على الوصول من الشرع والاجماع على عدم توقيفية المعاملات وكون المرجع فيها هو العرف واللغة وفيه
ان ادعاء الاجماع على عدم توقيفية المعاملات كلا ينافي الاجماع على كون المراد ببعض المعاملات هو المعاني الشرعية والحمل عليها عند التجرد كما ذكرنا وهذا يكشف عن
كون الادعاء اغلبيا بان الغالب في المعاملات لما كان باقيا على المعاني الاصلية ومعنا العبادات خارج في الثاني التوقيفية دون الاول مع ان الاجماع ممنوع

اصل

اصل في ان بعد القول ببطلان مذهب النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات مخترعة فهل يكون المخترع هي العبادة الصحيحة اعني الماهية الملتئمة
من الاركان والاجزاء مع الشرائط او الاركان او القدر الجامع بين الصحيح والفاسد اعني الاركان او الصادق عند العرف لا بشرط شيء ولا يكون منافيا لا الف شيء في نفس الطلب
وبعد ثبوت الهيئة لو تحقق معه يكون صحيحا ولو تحقق بدونه يكون فاسدا او لو ثبت يكون الاتيان معه وبدونه صحيحا ان كان الدليل على الوجوب لفظا سالما عن المعارض
كما سياتي وسيجي توضيح المطلب وقبل الخوض فيه يقتضي الكلام في مقامات **المقام الاول** في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في امور الاول ان هذا النزاع اعني الصحيح
والاعم هل يتفرع على القول بالوضع في الحقيقة الشرعية او على استعمال اللفظ في المخترع ولو مجازا او على اصل المخترع مع قطع النظر عن الاستعمال فيه ويتفرع وان كان على بعد
القاضي من القول بنفي المستحدث الحق ان النزاع لا يكون متفرعا على مذهب القائلين بنفي المستحدث لا من باب انه لم يكن عبادة صحيحة او فاسدة عندهم او كون التميز والتعيين
عند القائلين بثبوت المستحدث بل لان اللفظ عندهم كان باقيا على المعنى اللغوي فمتى اطلق يحمل عليه وهو مبين ولو حصل الشك في الحاق شيء من جانب الشارع اليه
مع عدم القرينة يكون في نفيه الاصل عدم التقييد ويحمل على كون المراد هو نفس الدعاء لا بشرط شيء لبطلان ذكر اللفظ الظاهر فيه مع ارادة خلافه عن الحكيم اعني كونه مقيدا
بوجود شيء اخر او بعدمه مع عدم نصب القرينة وبعد اتيانه يكون صحيحا لصدق الصغرى اعني الدعاء بدون المشكوك فيه وكل دعاء مطلوب لاطلاق الامر المامور به
لاينافي تحققها في اي فرد سواء كان مع وجود المشكوك فيه او مع عدمه هذا فيما كان الدليل الدال على الحكم مطلقا واما لو كان الدليل الدال على الحكم مجملا كما لو تحقق الاجماع
على وجوب الصلوة مع الاختلاف في الحاق السورة اليه فلا يصح القول بنفي السورة من حيث الاطلاق كما على فرض القول بثبوت المستحدث على الوجه الصحيح والاعم ومن ذلك لا
الصدق ولئن كان محققا الا ان الصدق لا يستلزم كونه صحيحا ومطلوبا الا ان يتحقق في المقام كلية الكبرى ومع اجمال الدليل لم تكن الكلية موجودة لان الدعاء المطلق
بالاجماع قد يحصل الاختلاف فيه في انه مع السورة ام لا وكيف يمكن القول بكون الثاني مطلوبا وصحيحا بالاجماع حتى يكون الاتيان صحيحا بقي الكلام على فرض القول بثبوت
المستحدث ومعه هل يتفرع على القول بثبوت الوضع للمستحدث والاعم منه ومن الاستعمال المجازي يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول ان على فرض عدم الوضع يكون اللفظ
مبينا ولا يحتاج الى هذه المسئلة لانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى اللغوي وينفي المشكوك فيه بالاصل كما مر ومع القرينة المعينة فالامر واضح ولا يحصل الشك في
مع القرينة الصارفة دون المعينة فلو حصل الشك في شيء اخر بمعنى انه اراد المستحدث المركب من عشرة اجزاء لا بشرط شيء او تسعة يحمل على الاول لكون المراد الدعاء وبعد
ينفي المشكوك فيه كما على مذهب القائلين بنفي المستحدث ولا يلزم هذا على فرض كون النزاع في الوضع لان الموضوع له عند القائلين بالصحيح يحمل في صورة الشك ومعه لا
يحصل العلم بوجود الصغرى بدون المشكوك فيه حتى يصح التمسك بالاطلاقات وباصالة عدم التقييد الثاني ان النزاع لو كان في الاعم من الوضع والاستعمال يلزم على القائلين
بالصحيح نفي الاستعمال في الاعم الموجود في الفاسد مجازا وهو بديهي الفساد لتحقق الاستعمال فيه كثيرا كقوله دع الصلوة ايام اقرائك وامثاله ولا يلزم هذا على فرض جعل النزاع
في الوضع لان القائلين بالصحيح ينفون الوضع للاعم لا الاستعمال في الاعم وهو لا يكون منافيا للاستعمال المجازي الثالث تمسك الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب
وصحته ولا ريب انهما انما تكونان من امارات تشخيص الوضع والعدم لا من امارات تشخيص الارادة والاعم الرابع عنوانهم في المسئلة من ان هذه الالفاظ هل هي اسام للصحيح
او الاعم ولا ريب في كون الظاهر من الاسمية هو الوضع اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه كلها فاسدة اما الاول فلان الامر بهيئة اعتبارية لا يكون معتبرة اصلا واجماعا وجه
يكون المستحدث المراد مجملا بدون المشكوك فيه ويحتاج الى هذه المسئلة على فرض هذا القول بالصحيح لا يصح التمسك بالاطلاق وباصالة العدم بخلاف القول بالاعم
فرض الشك في الجزئية والشرطية لتحقق الصدق واما الثاني فلان القائلين بثبوت المخترع على وجه الصحيح مجازا يقولون بانه مجاز لغوي وغير المخترع من اقسام الفاسد
كالصلوة بدون الركوع او بدون التشهد وامثاله ايضا مجاز لغوي الا انه يكون مخترعا من جانب الشارع وهم لا ينفون عنه المجازية المطلقة واستعمال الشارع فيه بل
يقولون ان المخترع هو وغيره من المجازات لا يكون مخترعا فيه والمستحدث هو الاقرب من المجازات بعد تعذر الحقيقة فتدبر واما الثالث فلان التمسك بالتبادر انما هو لاثبات
الحقيقة المتشرعة وجعلها كاشفة عن المستحدث عند الشارع باصالة تشابه الازمان وعدم النقل والتغيير وبالاجماع المركب لان كل من قال بكون الحقيقة المتشرعة هو الصحيح
قال بكون مستحدث الشارع اياه هو سواء كان على سبيل الوضع ام لا والا فكيف يمكن التمسك بالتبادر لاثبات الوضع في زمان الشارع واما الرابع فلان هذا العنوان
انما يكون من القائلين بالوضع لكون اغلبهم عليه مع ان ادعاء الاسمية في زمان الشارع ممنوع وفي زمان المتشرعة مسلم وهو يجتمع مع القول بكون المستحدث مجازا في
زمان الشارع كما مر على ان بعض من عنون بهذا العنوان صرح بان النزاع انما هو في الاعم وكيف كان فانما يتفرع على فرض القول بثبوت المستحدث من ان المستحدث
المخترع هل يكون هو الماهية الملتئمة من الاركان او من الاركان والاجزاء او منهما ومن الشرائط وهو يجتمع مع كون اللفظ موضوعا له ام لا ولا مدخلية له من هذه الجهة
باللفظ والاستعمال فكيف بالوضع وهو بديهي الثاني في ان المراد بالصحة ماذا فاعلم ان الصحة في اللغة والعرف العام هي بقاء الشيء على اثاره الذاتية وفي الاصطلاح في
المعاملات عبارة عن ترتب الاثار وفي العبادات اختلفوا فيها فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن موافقة الامر وذهب الفقهاء الى انها عبارة عما يسقط به القضاء اما
شانا لقضاء والمراد بالاول هو الموافقة للامر الظاهري والمراد بالثاني هو ما يكون مسقطا للقضاء عن الامر الواقعي كما يظهر من ثمراتهم فان من صلى صلوة مع الطهارة
المستصحبة ثم كشف المخالفة فهو صحيح عند المتكلمين ولا يكون صحيحا عند الفقهاء ومن هذا اعطاء درهم لمن صلى صلوة صحيحة والنذر على من صلى بالصلوة المفروضة
فلا مترتبة على مذهب المتكلمين دون الفقهاء والنزاع هل يكون فاصل تشخيص المصطلح عليه ويكون لبيا بمعنى انهم متفقون على كون الصحة عبارة عن ترتب الاثار
وهو في العبادات انما هو بعد حصول الامتثال لكنهم اختلفوا في الامتثال من انه هل يكون حاصلا بالعمل بالمعتقد ام لا فقال المتكلمون بكون الاعتقادات لها مدخلية
في اصل الاحكام وبعد حصولها ليس تكليف الواقع سواء فبعد بيانه يكون امتثالا وصحيحا وبعد تبدل الاعتقاد يكون حكما اخر وقيام امتثال اخر وبقي الفقهاء
بعدم مدخلية الاعتقاد في اصل تعلق الاحكام وانما هو مرآة للواقع فبعد كشف الخلاف لا يكون اتيانا بالحكم والمامور به فلا يكون امتثالا ولا صحيحا والحق ان كلا منهما
لا يخلو من بعد اما الاول فلان شان المتكلمين هو التكلم عن العقايد على الوجه المطابق مع الشرع ولا يكون شانهم التكلم في تشخيص المعنى واما الثاني فلا لزوم كون
كل المتكلمين قائلا بالتصويب والفقهاء قايلا بالتخطئة ولكن يمكن دفع البعد من اما الاول فلان تشخيص المعنى صادر منهم في بعض المقامات واما الثاني فلانه لابد

فائدة في الصحيح والاعم

القول بالتصويب لجواز كونهم قايلين بالصحة من باب الاجزاء او من باب التصويب او التلفيق وكيف كان لا يكون المراد هنا هو موافقة الامر ولا ما يسقط به القضاء و الا لزم عدم جريان النزاع في اغلب المعاملات لعدم الامر في اغلبها حتى يتصور موافقة او المسقط بل المراد ان اللفظ هل يكون موضوعا للماهية الملتئمة من الاركان و الشرايط والاجزاء وكل ما يكون له مدخلية في ترتب الاثار بحيث لو اتى به المكلف يتحقق الاثر وهو الصحيح سواء كان في المعاملات او العبادات او لا بل يكون هو موضوعا للاول القابل لان يتحقق في شيء يتحقق به الاثر كالا واما ان يكون المامور به هو معتقده او نفس الشيء فكل على مذهبه ومما ذكرنا ظهر ان الصحة ليست داخلة في الموضوع له ولا في المطلوب بل انما تكون هي من لوازم فعل المكلف هذا هو المراد بالصحيح والمراد بالاعم هو الوضع للجامع القابل لان يتحقق في الفاسد والصحيح واما كون الجامع هو الاركان او الصادق عند العرف فخلاف الثالث في الالفاظ يظهر من تخصيص عنوان بعضهم بالعبادات عدم جريان النزاع في المعاملات انما ما بناء على عدم ثبوت المستحدث فيها او بناء على ادعاء الاتفاق على كون المستحدث فيها هو الاعم ولكن الحق ان النزاع يجري في المعاملات ايضا فيما ثبت فيه المستحدث وذلك لان القول بعدم جريانه لو كان بناء على عدم ثبوت المستحدث فيظهر بطلانه مما مر في الحقيقة الشرعية ولو كان بناء على ادعاء الاتفاق على كون الفاظ المعاملات موضوعة للاعم فهو ايضا فاسد لعدم الفرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة والاتفاق ممنوع بل يظهر من الشهيد في ... وقوع النزاع فيها ايضا كالعبادات حيث قال لو تنازع الرجلان احدهما فقال استربت منك شيئا العلانية وقال الاخر بعتك لكن فاسدا فذلك القائل بعت مدع لا نزاع في البيع لان البيع حقيقة في الصحيح وقوله فاسد بعد ذلك يكون انكارا بعد الاقرار **المقام الثاني** في الفرق بين هذا البحث ومبحث اصالة البراءة والاحتياط لكون الكلام في المقام في صورة الشك في الشرطية او الجزئية او المانعية في ماهيات العبادات والمعاملات وفي البحث الاتي في الشك في الوجوب او التحريم مطلقا نفسيا او مقدميا ومنه الشك في الركنية والجزئية والشرطية والمانعية والمناسب ان نذكر فيه امورا **الامر الاول** في الفرق المذكور فاعلم ان الفرق بان الكلام في هذا المبحث انما هو في صورة الشك في ماهيات العبادات والمعاملات من الشك في مدخلية شيء ركنا او جزءا او شرطا او مانعا او ثبوت المدخلية مع الشك في كونه على وجه التعبد او التوصل او الشك في كون المدخلية مطلقا عمدا او سهوا او عمدا فقط وكان الشك فيهما معا والفرق انما هو بالاجمال والبيان في الصغرى على القول بالصحيح الاخص مع الشك مطلقا يجب المشكوك لا يحصل الصغرى اعني هذه صلوة لجواز دخول المشكوك في الصلوة فيدعه مجملة ومع الاجمال لا يصح التمسك بالاطلاق على فرض وجوده مع شرايطه ومع الاجمال يرجع الى مسئلة البراءة والاحتياط لانها عنونت لبيان الحكم الظاهري في المجملات او المشتبهات من انه البراءة او الاحتياط بخلاف القول بالاعم الاركاني مثلا في الشك في الشرطية او الجزئية او المانعية فانه بدون المشكوك الصغرى حاصلة بانها صلوة وح لو كان الاطلاق في البين اعني كون الحكم ثابتا باللفظ المطلق مع شرايطه من التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر ولانتفاء المعارض المساوي او الاقوى يحكم به بعدم وجوب المشكوك لاصالة عدم التقييد كما لو قال ابني بالماء ولم يرد تقييده بالثلج فنقول في الملح بدونه انه ماء والماء في اي فرد وحال ووصف وزمان ومكان يحصل صح لظهوره في الاطلاق ولاصالة عدم تقييده به وح يكون الاطلاق مقتضيا للصحة وهو اجتهادي يقدم على القاعدة وان قلنا بالاحتياط ثمة لانه في المجملات والمقام لا يكون مجملا ايضا الصغرى والكبرى معا في بحث الاتي انما هو في المجملات والمشتبهات سواء كان في الموضوع كما ذكرنا او في الحكم كما لو كان الدليل مجملا من الاجماع او الاطلاق مع انتفاء احد شرايطها مرمان كان على مذهب الاعمي والفاضل لانه بدون المشكوك وان كان صدق الموضوع وبيانه معلوما لانه بدون المشكوك يصدق انه صلوة الا ان الصلوة عنده اعم من الصحيح والفاسد ويحتاج اثبات الا ثم الى دليل مثبت لكلية الكبرى بانها مطلقا صحيحة الا ما خرج والفرض كون الدليل مجملا كالضرورة والاجماع على وجوب الصلوة واختلفوا في غيره مع السورة ام لا فلا ريب انه لا يصح ان يتم انه بدون السورة صحيح بالاجماع لاختلاف المجمعين او اللفظ المطلق مع انتفاء شرايطه كما مر وح لا يثبت كلية الكبرى حتى يتم انه يقتضي صحتها مطلقا وبعد حصول الاجمال في الموضوع او في الحكم لا يمكن القول بالصحة بدون المشكوك ويندرج تحت المبحث الاتي في ان القاعدة في الشك في الشرطية والجزئية والمانعية هل البراءة وعدم وجوبه ظاهرا الى ان ثبت وجوبه او الاحتياط ووجوب الاتيان به ظاهرا الى ان يثبت عدم وجوبه **الامر الثاني** في ان القول بالصحيح هنا هل يلزم منه القول بالاحتياط ثمة في صورة الشك في المدخلية من الشرطية وغيرها اولا والقول بالاعم هل يلزم منه القول بالبراءة ثمة ام لا والحق عدم الاستلزام لان على القول بالصحيح يلزم منه عدم صحة التمسك بالاطلاق على نفي المشكوك فيه سواء كان هناك مطلق ام لا لما عرفت من اجمال الصغرى ومعه يحصل الصغرى للقاعدة الفقاهتية اعني المشكوك من انه لا يعلم وجوبه بعد الفحص ويندرج في المبحث الاتي من ان المجمل وما لا يعلم مقتضى لقاعدة البراءة وعدم وجوبه ظاهرا او الاحتياط ووجوبه ظاهرا ولا يلزم من اختيار الصحيح هنا اختيار لزوم الاحتياط ثمة والقول بوجوبه فيما لا يعلم وجوبه مطلقا بناء على اختياره قاعدة البراءة ودلالة على البراءة ان كان لغيا ولا في ادلة الاحتياط لزوم الاحتياط ان كان صحيحا وعلى القول بالاعم اعني الاركان في صورة الشك في غير الركنية يكون الموضوع صادقا مبينا من غير المشكوك والصغرى حاصلا من انه بدون المشكوك صلوة وان كان الاطلاق في البين مع شرايطه بان يحكم بصحته بالاطلاق واصالة عدم القرينة على التقييد هو دليل اجتهادي لا ربط له بمسئلة البراءة والاحتياط اللتان هما قاعدتان فقاهتيان يعمل بهما في صورة الاجمال وعدم الدليل ولا يلزم من اختياره الاعم هنا اختيار البراءة ثمة كما ظهر **الامر الثالث** في ان الثمرة في هذه المسئلة هل تكون متفرعة على القول بالاحتياط ثمة دون البراءة او تكون متفرعة على المذهبين والحق ان الثمرة في هذه المسئلة اعني لزوم الاتيان على فرض الصحيح وعدمه على فرض الاعم انما يتفرع على مذهب القائلين بالاحتياط ثمة ولا يتفرع على مذهب القائلين بالبراءة ثمة اما الاول فلان القاعدة الاولية عنده ثمة لزوم الاحتياط في المجمل وبعد اختياره الاعم هنا وجود الاطلاق مع فرض تحقق الصغرى بدون المشكوك يكون مقتضى الاطلاق عدم الشرطية وعدم لزوم اتيان المشكوك فيه وهو مقدم على قاعدة الاشتغال لكونه اجتهاديا والثاني فقاهتيا واما لو قلنا بالصحيح هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق لما عرفت من اجمال الصغرى ويكون القاعدة الاحتياط سليمة عن المعارض مقتضية لوجوب اتيان المشكوك واما الثانية فلان القاعدة الاولية ثمة عنده البراءة وعدم لزوم الاتيان الا ما دل الدليل على الثبوت وح فلو وجد الاطلاق مع القول بالاعم فيكون هذا معاضدا للقاعدة الاولية المقتضية لنفي المشكوك واما لو قلنا بالصحيح هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق وتكون القاعدة الاولية مقتضية لنفيه ثم الفرق ان نفي المشكوك فيه على الاعم يكون بالدليلين الاجتهادي والفقاهتي وعلى الصحيح يكون بالدليل الواحد اعني الفقاهتي فقط **المقام الثالث** في الاقوال قول بكون المستحدث هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرايط بعنوان التقييد به فيه دون القيد والنسبة بين العبد والحق على هذا المذهب تكون متساوية مثلا زيد وهو المسمى بالصحيح بالمعنى الاخص وقول بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان

او الفاقد

او الصادق عند العرف لا بشرط شيء والشرايط والاجزاء ملحقتان بالموضوع في مقام الطلب لا في اصل الموضوع له بمعنى كونها داخلة في المطلوب لا في الموضوع له وعلى هذا المذهب لا يكون التعدد مستلزما للتعدد لتحققه في ضمن الفاسد وهو المسمى بالاعم بالمعنى الاعم وقول بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء لا بشرط شيء والشرايط ملحقة بالموضوع له في مقام الطلب فهو صحيح من حيث الاجزاء واعم من حيث الشرايط وهو المسمى بالاعم بالمعنى الاخص والصحيح بالمعنى الاعم **المقام الرابع** في الثمرة فبين الاول والثاني صحة التمسك بالاطلاق واصالة عدم التقييد على نفي المشكوك فيه على القول الثاني دون الاول في صورة الشك في الجزئية والشرطية على فرض كون المراد بالاعم هو الاركان ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الركنية وتظهر به تمامه وبين الاول والثالث صحة التمسك بالاطلاق على الثالث دون الاول في صورة الشك في الشرطية ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الجزئية والركنية وبين الثاني والثالث صحة التمسك بالاطلاق على القول الثاني دون الثالث في صورة الشك في الجزئية ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الركنية ومشتركان ايضا في صحة التمسك به في صورة الشك في الشرطية هذا على فرض كون المراد بالاعم هو الاركان ومثل الاعم على فرض كون المراد به هو العرفي وما يمكن الاستدلال به على نفي الثمرة سيجيء ذكره في طي الادلة ببيان فساده **المقام الخامس** في بيان ما يصح جعله دليلا لاثبات الصحيح او الاعم في زمان الشارع وما يمكن الوصول به الى المستحدث فيه وهو امور الاول الحقيقة المتشرعة بانه لو امكن تشخيص الالفاظ في زمان المتشرعة بالامارات وغيرها من كونها حقيقة في الصحيح او الاعم يجعلها كاشفة عن كون المستحدث في زمان الشارع ذلك والدليل على التجوز الاول الاجماع العملي فانا نرى كون بناء العلماء قديما وحديثا على التمسك بالامارات من التبادر وصحة السلب وامثالها لاثبات الصحيح او الاعم مع عدم انكار احدهم في اصل حجية الامارات وانا دعى بعضهم خلافه وادعى انه كان يقول الاخر بان المتبادر هو الاعم ويقول الاخر على الصحيح وهذا يكشف عن رضاهم بحجيتها ولا ريب ان مقصودهم ليس تشخيص الحقيقة المتشرعة من حيث هو لعدم كونه ثمرة الفائدة في كلام الشارع الذي هو المقصود بل كان مقصودهم جعلها كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع الثاني انه لو لم يصح جعلها كاشفة للمجاز جعل الحقيقة العرفية العامة كاشفة عن اللغة والتالي باطل بالضرورة وهو واضح فكذا المقدم اما الملازمة فلاشتراكهما في التوقيفية واحتمال حصول التغير بين الزمانين الثالث اصالة عدم النقل على فرض القول بالوضع في زمان الشارع واصالة عدم التغير في الاستعمال على فرض القول بكون استعمال اللفظ فيه في المستحدث مجازا الرابع الاجماع المركب بان كل من قال بثبوت المستحدث في زمان الشارع قال بانه ما صار حقيقة في زمان المتشرعة الخامس انسداد باب العلم في طريق الاثبات لندرة الاخبار المتواترة والاجماع ولعله الى طريق اثبات المستحدث والوجه المنع هو اتفاق العلماء على توقيفية العبادات ولا معنى للتخصيص لكون اللغات ايضا توقيفية الا ان يكون الفرق عندهم جواز ثبوت الثاني بالعرف العام وعدم جواز اثبات الاول الا بالاخبار الواصلة منهم لان معنى التوقيفية هو السماع منه والجواب منه ان وجه التخصيص هو التنبيه على حصول التغير في الفاظ العبادات من نقلها الى المعاني المستحدثة وعدم كونها كسائر الالفاظ التي تكون باقية على المعاني الاصلية ويكفي لوجه المغايرة جواز جعل العرف العام كاشفا عن اللغة في سائر الالفاظ دون الالفاظ المعهودة وقوله بان معنى التوقيفية هو السماع منه ممنوع بان السماع اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة مما اثبت جواز جعله كاشفا عنه كالامر الثاني الاخبار والاجماع والكتاب وسيره واوضح الامور الثالث الاصل الاعتباري اعني اصالة الاشتراك المعنوي واصالة عدم ملاحظة الزايد لان كان المركب من المركبات الخارجية كما في المقام وسيجيء توضيحها انشاء الله تعالى **المقام السادس** في بيان الاصل وهو مع الاعمي من وجهين الاول ان لفظ الصلوة قد استعمل في الفاسد والصحيح من غير العلم بكون الاستعمال فيهما على سبيل الخصوصية مع وجود الجامع في البين والاصل فيه هو الوضع للجامع اما بالنسبة الى الحقيقة والمجاز فلغلبة الاشتراك المعنوي واما بالنسبة الى الاشتراك اللفظي فللغلبة ولاصالة عدم تعدد الوضع سيما هنا لان على فرض القول بالوضع للصحيح اعني الماهية المركبة من الاركان والاجزاء والشرايط تختلف بالنسبة الى الصلوة من الصبح والظهر وهكذا ولحال المكلفين كالحاضر والمسافر والعاجز وغيرها ولا يكون بينها جامع قريب لكون صلوة الصبح بشرط عدم الزايد وصلوة الظهر بشرط الزايد وصلوة العاجز بشرط الكيفيات المخصوصة وصلوة غيره بشرط الكيفيات المضادة للاولى ومعه لا يكون جامع في البين وح لا بد اما من القول بالاوضاع المتعددة بحسب المركبات المختلفة او القول بكونه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص على الاول يلزم القول بان للماهيات ذات اوضاع في الصلوة بحسب اختلافها ولم يقل به احد والثاني ايضا كذلك لان الغالب في الاسماء المستقلة في الدلالة وفي تعيين المتعلق هو على سبيل الوضع العام والموضوع له العام وعلى سبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص مع ان القول بكونه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص موقوف على وجود جامع قريب في البين وقد عرفت عدمه الثاني على مذهب بعض ان المستحدثات كالصلوة مركبة من الاجزاء الخارجية وملاحظة الهيئة الملتئمة من جهة اجزاء خارجية مثلا جزء من الاختراع او الوضع لهذا الخارج او الماهية الذهنية المنتزعة منه موقوفة على تحقق الملاحظة السابقة بالنسبة الى كل جزء وهو واضح فاذا شككنا في تحقق ملاحظة بالنسبة الى شيء في الادخال في خاص التركيب فيجري اصالة العدم ولازمها الحكم بكون المخترع هو الاقل والمقام كذلك كما لا يخفى فتدبر نعم في البسيط الخارجي عند العرف مع كونه مركبا عقليا كالماء المركب من الماء والهواء والتراب والنار لو شككنا في وضع اللفظ بازاء الاولين او المجموع فلا يجري اصالة العدم وذلك لان هذا المركب العقلي بسيط خارجي يحتاج الى التفات واحد ولا يكون محتاجا الى التفاتات المتعددة بالنسبة الى الاجزاء العقلية بل ربما يكون الواضع جاهلا بها او يوضع اللفظ بازاء هذا البسيط عنده بالتفات واحد وحدوث الالتفات الواحد منه يقينا والشك انما يكون في محل الالتفات من انه هل هو المركب من الاولين في العقل او المجموع ومعه لا يجري الاصل لكونه شكا في الحادث ولا يكون الزايد من التفات واحد محتاجا اليه حتى يصح التمسك بالاصل فتدبر **المقام السابع** في اصل المطلب يقع الكلام فيه في مطالب اربعة الاول ملاحظة حال الدليل بالنسبة الى القول بالصحيح بالمعنى الاخص اعني كون المستحدث هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرايط والحق فساد هذا القول وذلك لوجوه الاول الاصل وقد مر تقريره بالوجهين الثاني صحة التقسيم عند المتشرعة الى الصحيح والفاسد الى المجتمع مع الاجزاء وعدمه وكذلك الشرايط من غير حصول المنافرة والاصل فيه وضع اللفظ للجامع الثالث عدم حصول التكرار عند المتشرعة في قوله صلوة صحيحة وعدم حصول التناقض كذلك في قوله صلوة فاسدة وهو دليل على الوضع للجامع الرابع صحة الكلام عندهم في قوله يشترط في الصلوة الطهارة من دون لزوم التجريد وكذا الامر في كل جزء وشرط في القبلة والستر وامثالها وكذا في عد الشرايط لغير الصلوة وهو دليل على عدم الوضع للشرايط والا فكان اللازم حصول التجريد لكون مفاد الكلام ان الصلوة مع الطهارة طهارة وهو فاسد ويلزم التجريد حتى يصح الكلام وهو غير لازم عندهم جزما الخامس الاطراد فانا استعمال لفظ الصلوة

يتحقق في كل ما وجد الاركان مع كل جزء او شرط وتمام الاول والثاني وهما معا ومنه يحصل الظن بكون الاستعمال فيهما من باب استعمال الكلي في الفرد لا من باب كونه حقيقة في
الاول ومجازا في الثاني لاجل العلاقة والا لتحقق التخلف كما في سائر المجازات السادس عدم التبادر فان المتبادر من الصلوة المجردة عن القرينة لا يكون هو المشتمل على
مجموع الاجزاء والشرائط بل المتبادر منه هو المتعارف في عمل العرف وهو ما اوله التكبير واخره التسليم وان انتفى عنه بعض الشرائط والاجزاء من الطمانينة وفساد القراءة
او الوضوء او الستر وهكذا من غير تبادر المشتمل على جميع الاجزاء والشرائط من الستر وطهارة الثوب والبدن من الحدث والخبث كيف ولو كان المتبادر هو الصحيح لكان اللازم
عدم صحة التقسيم وحصول النقض والتكرار والتجريد وقد عرفت عدمه وايضا لو كان كذلك لكان القائل باني صليت بعد ظهور فساد صلوته كاذبا عند العرف وليس كذلك
مطلقا وايضا لكان المتبادر من قول القائل ما صليت وما توضات هو الاخبار عن نفي تحقق العمل الصحيح بحيث اخبر بكذا مع كونه من تحقق منه العمل الفاسد لعد كاذبا
عند العرف وليس كذلك لانه كاذب جزما السابع عدم صحة السلب فان من صلى مع عدم ادائه حركة او طمانينة او ما لا على نحو الشرع لا يصح ان يقال انه لم يصل ولا تكون هذه صلوة
ضمن ان يقال انها ليست بصلوة صحيحة وهو امر واضح الثامن الاجماع العملي من المتقدمين والمتاخرين من التمسك بالاطلاقات الواردة في الوضوء والتيمم والصلوة و
الزكوة والبيع وما شابهها في مقام الشك في الشرطية والجزئية ولما نفيه ولما لها من غير منكر من هذه الجهة وهذا لا يصح الا على مذهب الاعمي لان الالفاظ لو كانت موضوعة
للصحيح من الشرائط والاجزاء ففي صورة الشك في الشرطية وامثالها انما يحصل الشك والاجمال في الصغرى ويلزمه عدم صحة التمسك بالاطلاق كما مر ولكن فيه منع الاجماع
لانه من بعض من عرفت وكذا غيره من الاعمي انه يمكن التمسك بالاطلاق في المستحدثات وكذا غيره من بعض المتاخرين الا ان يقال بمنعه او بان مخالفته لا يضر بالاجماع التاسع انه على
لانه من الصحيح هو المتحقق الذي يتهما بل لو يتمسك بالاطلاق في المستحدثات لان كلما ثبت شرطية او جزئية وهكذا فهو يكون قيدا للصحيح وهو خلاف الغلبة لان الغالب في المطلقات
القول بالصحيح يلزم عدم ورود التقييد في الالفاظ المطلقة المعهودة لان كلما ثبتت شرطيته او جزئيته وهكذا فهو يكون قيدا للصحيح وهو خلاف الغلبة لان الغالب في المطلقات
التقييد بخلاف فرض القول بالاعم فانه ح يكون تقييدا للاطلاق وهو موافق للغلبة العاشر الاستقراء وهو من وجهين الاول ان الغالب في ارباب الصنايع حصول التخلف
في اصل مخترعهم مع مطلوبهم سيما فيما اختلف المطلوب بحسب اختلاف الاحوال كما رواه في كيفية او زمان بمعنى ان الغالب فيهم ثبوت الاختراع منهم ثم في مقام الطلب للتحقق
شيئا اخر ويقيدون المستحدث في مقام الطلب بشيء من الشرط او الزمان او الكيفية بالنسبة الى حال وعدمه في حال اخر ولو في طلب طلباتهم والتلازم بين مستحدثهم
ومطلوبهم في جميع طلباتهم نادر ومنه يحصل الظن بكون الصانع الذي هو الشارع كذلك في مخترعه وهو غاية على المذهب الاعمي لما عرفت من التلازم بين الصحة والمطلوب
على مذهب الصحيحي الثاني ان الغالب في مخترعات ارباب الصنايع عدم دخول الاجزاء التي لا تكون تركها في حالة السهو والجهل مضرا في اتيان المطلوب في اصل مستحدثهم ومنه يحصل
الظن بكون الاجزاء الغير الركنية بالنسبة الى مستحدث الشارع كذلك وفيه تامل سيظهر وجهه في مقام تعيين الاعم الحادي عشر ان المستحدثات المعهودة لو كانت هي الصحيحة
لزم كون النهي في العبادات كقوله لا تصل في الدار المغصوبة الا على الصحة كما يقول به ابو حنيفة وذلك لان الصلوة الموجودة فيه دالة على الصحة وح تعلق التكليف اعني النهي
بذمة المكلف بالنسبة اليها موقوف على كون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة في الدار الغصبي والا لكيف يصح التكليف وح يكون الصلوة دالة على الصحة بالمطابقة
والنهي دالا على الفساد بالملازمة ولا ريب ان الاول اقوى وح يجب صرف الثاني عن الفساد وبقائه على الحرمة وهو المطلوب ودلالته على الصحة خلاف الاجماع وهذا
لو كان باعتبار فساد القول بالصحة فهو المطلوب لو كان باعتبار فساد تقديم المطابقة وكون اللازم تقديم الالتزام وهو خلاف الاصل لان الاصل تقديم المطابقة
لكونها اقوى حتى يثبت الدليل على خلافه ومعه يتعين القول بكون الفساد ناشيا من القول بالصحيح الثاني عشر ان الالفاظ المعهودة لو كانت موضوعة للصحيح للازم
عدم حصول التعارض بين قوله صل وقوله لا تصل في الدار الغصبي لان مفاد صل ح هو الصلوة في غير دار الغصبي لان من جملة الشرائط هو عدم الكون غصبا وقوله لا تصل
هي عن موضع اجزاء الصلوة في دار الغصبي لا يقال هذا انما كان الشرط معلوما وهو ممنوع لجواز كونه شرطا في نفس الامر وداخلا في الصلوة وكان بيانه بقوله لا تصل
الخ لانا نقول لو كان كذلك لكان ح قوله صل بالنسبة الى الكون الغصبي والعدم مجملا ويكون قوله لا تصل مبينا ولا تعارض بين الاجمال والبيان والتعارض موجود
قطعا ولا يلزم ذلك على مذهب الاعمي لانه ح يكون من باب الاطلاق والتقييد اللازم حصول التعارض وحرف الاطلاق الثالث عشر الاخبار الواردة في بيان ماهيات
العبادات منها تحليلها اولها التكبير واخرها التسليم ولا ريب ان الشرائط كالطهارة وامثالها خارجة عما بين الاول والاخر ويلزم ح الحكم بخروجها من اصل المستحدث
الرابع عشر بناء العرف في المطلوب الذي قد يزيد وينقص بالنسبة الى الاحوال على كون المستحدث هو الجامع بين ما يزيد وينقص الخامس عشر انه لو كان المستحدث هو
المركب من الاركان والاجزاء والشرائط فتكون الشرائط داخلة في اصل المستحدث لا خارجة عنها وح لا يصح جعلها خارجة على مذهب الصحيح ولا معنى لتسميتها بالشرائط لكون
الكل ح اجزاء مع ان تسمية الشرائط وخروجها عن الماهية اجماعية لا اشكال فيه وفيه ان على فرض القول بالصحيح لا يلزم القول بكون المستحدث هو المركب من الكل لجواز
ان يقول بكون المستحدث هو الاركان والاجزاء لا بشرط شيء كما يقول الاعمي بل مقيدا بالشرائط وح يكون التقييد داخلا والقيد خارجا الاجتماع مع الشرائط داخلا والاصل الشرط
خارجا فتدبر السادس عشر ان القول بالاعم موافق لاصالة البراءة وفيه ان التمسك بها لاثبات الاوضاع فاسد كما عرفت في السابق هذا غاية ما يمكن الاستدلال
به على اثبات الوضع للاعم المقابل للصحيح بالمعنى الاخص ويمكن التمسك لاثبات القول بالصحيح المذكور بوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله صليت وتوضات وتيممت
هو الاعمال الصحيحة وغيره ولا منع التبادر والاتكال القائل بذلك بعد ظهور فساد صلوته كاذبا ولم يكن كذلك جزما ولكان المتبادر من قوله ما صليت هو نفي العمل الصحيح
ويلزمه لو ظهر انه صلى صلوة فاسدة متعارفة بانتفاء الطمانينة وامثالها كان صادقا عرفا ولم يكن كذلك بل كاذب عرفا فان المتبادر منه نفي سنخ الصلوة وثانيا بان التبادر
هو الصلوة المتعارفة المشتملة على المستحبات كالقنوت وهي لم تكن معنى حقيقيا اجماعا وضرورة وهو يكشف عن كون التبادر اطلاقيا وثالثا بانه معارض بعدم صحة السلب
عن صلى مع ترك حركة او وقف بما يوجب الفساد وهو اقوى من التبادر كما ستسمع اعتضادا بالتبادر الذي مع سائر الوجوه من صحة التقسيم وعدم لزوم النقض والتكرار
وامثالها سلمنا التكافؤ والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض لا يقال على فرض تسليم تبادر الصحيح ولو كان اطلاقيا تنتفي ثمرة مذهب الاعمي اعني صحة التمسك
بالاطلاق في مقام الشك لان المطلقات تنصرف الى الافراد الشايعة وح تنصرف قوله صل الى الصلوة الصحيحة ولا بد من اثبات الصغرى اعني هذه صلوة صحيحة كالقول
بالوضع للصحيح وهو في مقام الشك غير ثابت لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه لو كان كذلك لما صح التمسك بالاطلاق من هذه الاطلاقات اصلا وهو خلاف
الاجماع
الاجماع الثاني بان ما سلمنا في التبادر الاطلاقي انما هو الصلوة المتعارفة المشتملة على بعض المستحبات كالقنوت وان كان فاسدا بانتفاء الطمانينة وامثالها وهي ليس
مرادا جزما واجماعا وح يجب الحمل على الموضوع له اعني الاركان لا بشرط شيء لا يقال بعد تعذر ارادة الفرد الظاهر اعني المتعارف يجب حمله على الصلوة الصحيحة لكونها اقرب لانا
نقول هذا فاسد لما اولا فلان الاقربية اعتبارية لا عرفية واما ثانيا فلان الحمل على هذا اما ان يكون لاجل المناسبة بينها وبين الفرد الظاهر اعني الصلوة المتعارفة او يكون
باعتبار المناسبة بينه وبين الموضوع له والاول فاسد لكونه من سبك المجاز من المجاز ولان بعد تعذر الفرد الظاهر يجب الحمل على الموضوع له لان المصادم للحمل كان هو ظهور
ارادة هذا الفرد والمفروض تعذره واذا ثبت ارتفاع المانع يجب الحمل على مقتضى الوضع لوجود المقتضي مع عدم المانع فتدبر والثاني ايضا فاسد لان الحمل على هذا المجاز انما
يصح اذا تعذرت الحقيقة وهي غير متعذرة لعدم مانع لها بالنسبة الى هذا المجاز لعدم ظهوره في مقابل الحقيقة فتدبر الثالث ان المسلم من تشكيك التبادر الاطلاقي
انما هو في زمان المتشرعة وهو لا يكون مضرا بالحمل على الموضوع له في زمان الشارع لاصالة التواطي واصالة تاخر حدوث التشكيك لا يقال لو كان كذلك
فلا يصح القول باعتبار التشكيك اصلا كما هو مذهب السيد المجاز ان هذا الكلام بعينه في جميع المطلقات المشككة والتالي باطل باتفاق الفريقين لانا نقول الملازمة
ممنوعة للفرق بين هذه الالفاظ وساير الالفاظ حيث ان الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية كان لها وجود واستعمال عند العرف قبل صدور الخطاب وح يمكن
ان يكون وجود الكلي في فرد اغلب او اغلب الاستعمال فيه وكان ظاهرا فيه قبل صدور الخطاب بل هو كذلك جزما لان الغالب في الوجود هنا كان غالب الوجود في زمان الشارع
كذي الراس الواحد وهكذا فاذا صدر الخطاب فلا بد من حمله على الفرد المتعارف بخلاف الالفاظ التي ثبت لها حقيقة من جانب الشارع فان هذه المستحدثات قبل زمان
الشارع لم تكن موجودة فكيف يعقل غلبة الاستعمال في فردها او غلبة وجودها في فردها وح يكون التشكيك حاصلا بعد الاصل تاخره حتى يحصل العلم بحدوثه
قبل صدور الخطاب وفيه القطع بكون التشكيك حاصلا في زمان الشارع لشدة الحاجة في الاستعمال لتعليم الاحكام والغالب زيادة الزائد على الاركان من الصلوة لا غير
الاركان من حيث هو وكذا الغالب في الوجود هو المشتمل على الزائد على الاركان فالجواب عنه هو الوجهين الاولين ورابعا بان هذا الكلام انما يصح في المطلقات واما في
العموم كما لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا يصح الاجماع على عدم اعتبار التشكيك فيها وفيها ح تتحقق ثمرة القول بالاعم لا يقال الدليل الخارجي يعين ارادة الصحيح ومعه
تنتفي ثمرة القول بالاعم اما الاول فلان الفاسد ليس مرادا للشارع لامتناع تعلق طلبه بالقبيح ومعه يحصر الامر على كون مراده منه هو الصحيح واما الثاني فواضح لانا
نقول هذا فاسد من وجهين الاول النقض على مذهب القاضي فان الدعاء عنده قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا كما لو كان بعد الركوع والاول لا يصح ارادته من الشارع
ومعه يحصر الامر بالثاني والحمل على الصحيح اعني الدعاء المستجمع لجميع ما يعتبر فيه من جانب الشارع في مقام الطلب ومعه تنتفي صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه وهو خلاف
الاجماع لما عرفت من صحة التمسك بالاطلاق في مقام الشك على مذهب القاضي مط وعدم جريان ثمرة النزاع بين الصحيح والاعم على مذهبه الثاني الحل وهو ان مراد الشارع
انما يكون هو الصحيح لا الفاسد اجماعا والصحة انما هي اتيان المامور به المطلوب من جانب الشارع اجماعا ولكن انما يقول الاعمي بكون اللفظ موضوعا لنفس الاركان
بشرط شيء سواء كان مع النظر الى الاجنبية مثلا ام لا ويكون اللفظ بدون القرينة الدالة على تقييد الاركان بعدم النظر ولا بوجوده ظاهرا في ارادة الاركان لا
بشرط شيء من وجود القيد وعدمه فاذا قال الشارع صل مع عدم القرينة عقلا وشرعا فاللازم حمل كلامه على كون مراده هو هذا الظاهر لقبح الاغراء بالجهل ويلزم منه كون
المامور به هو نفس الاركان لا بشرط شيء سواء كان مع النظر او مع عدمه وح لو اتى المكلف بما هو الفرد يكون اتيا بالمامور به وهو معنى الصحة بخلاف القايل بالصحيح
فانه لا يمكنه المعرفة بالمامور به من جانب الشارع حتى يحكم بالصحة لان في مقام الشك لا يكون المعنى الحقيقي مشخصا له من انه هل يكون مع وجود هذا الشيء مثلا ام لا
ومعه لا يكون له ظاهر حتى يقول بانه المامور به بعد ورود الامر حتى يحكم بالصحة من دون ادخال المشكوك به فتدبره لا يقال على فرض القول بالاعم اعني نفس الاركان
نقطع بكون المطلوب يدا على ذلك والزايد مجمل في البين ومع الاجمال لا يصح التمسك باصالة عدم التقييد لكونه شكا في الحادث ومعه تنتفي ثمرة القول بالاعم
لانا نقول نمنع ولا حصول العلم الاجمالي قبل ملاحظة الادلة وبعد ورود الادلة على اثبات بعض الشرائط والاجزاء يكون العلم حاصلا بخصوصه ونمنع حصول علم
بكون المحققات زايدة على ما ثبت وثانيا بان على فرض تسليمه انما يصح فيما كان الدليل على الشرائط والاجزاء والموانع اخبار الاحاد ولا يقول بحجيته مع القطع بكون الصلوة
النازل على النبي زائدة على الاركان المعلومة مجملة بين الاخبار الاحاد التي علمنا على ثبوتها وح ينسد باب العلم وتكون مشتبهة الكثير في الكثير ويثبت حجية الظن كما
لا يخفى الثاني صحة السلب عن الصلوة العارية عن الشرائط والجواب عنه انه معارض بعدم صحة السلب كما مر والثاني اقوى لوجهين الاول ان الغالب في السلب انما
هو الشيء بوصف من اوصافه كالكمال والصحة كما يقال لا اسفر الا مع الرفقاء ولا يطبخ الا بطبخ فلان وهكذا الثاني اعتضادا بالتبادر وغيره مما مر سلمنا التكافؤ
والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث التبادر من قول العلماء يشترط في الصلوة كذا وهو دخوله وشرطيته لاصل الصلوة لا للصلوة المطلوبة
وفيه اولا منع كون المراد ذلك بل المراد منه هو الصلوة المطلوبة ولذا يصح هذا من الاعمي ايضا وثانيا سلمنا لكن الامر دائر بين التقييد اعني الصلوة المطلوبة
والتجريد على فرض القول بالصحيح كما مر والاول اولى سيما مع اعتضاده بما مر الرابع قوله ع لا صلوة الا بطهور وجه الاستدلال ان لا حقيقة في سلب الحقيقة والمسمى وهو
لا يصح الا على مذهب الصحيحي وفيه اولا ان الحمل على الحقيقة اعني نفي الطبيعة ليس من وظيفة الشارع وثانيا بان الغالب في هذا الاستعمال في كلمات الشارع ارادة نفي الصفة
من الفائدة او الصحة او الكمال وهكذا في العرف ومنه يحصل الظن بكون المراد في ذلك هذا او تكون ارادة سلب الحقيقة موهوما ويحمل على سلب الوصف لكون هذا الظن
حجة ومعه يثبت مذهب الاعمي وعلى فرض التنزل يحصل التعارض بين الظنين ويحصل الاجمال والحمل على سلب الحقيقة موقوف على القرينة وهي مفقودة في المقام
الا ان يثبت كون المادة موضوعة للصحيح ومعه يلزم الدور لان اثبات الصحيح موقوف على حمل النفي على سلب الحقيقة وهو موقوف على اثبات الصحيح لفقدان غيره من
القرينة وهو دور ويمكن ابطال الدور بوجه اخر وهو ان هذا الكلام صار حقيقة عرفية في سلب الوصف وسلب الحقيقة ح مجاز عرفي والحمل عليه موقوف على اثبات
الصحيح لفرض انتفاء غيره من القراين ومعه يلزم الدور ولكنه ممنوع بعدم ثبوت النقل اولا وبعدم ثبوت تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية ثانيا وثالثا بانه تيم
بالنسبة الى الطهارة والمدعى اعم والتمسك بالاجماع المركب فاسد لان من الاقوال هو القول بالاعم العرفي وربما يدخل بعض الشرائط في اصل المستحدث على مذهبه

ويخرج عنه بعض الاركان كما سيجيء توضيحه ورابعا بان هذا الظهور معارض بالظهور الناشئ من قول مولينا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا ان الطاهر
من العطف هو المغايرة ذاتا ويكون الاصل سليما عن المعارض ومثله قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الجواب هو الجواب لا الاخير ويزيد هنا انه لا بد هنا من التقييد
بحال العلم للاجماع على تحقق الصلوة وصحتها مع ترك الفاتحة في حال السهو ولكنه وارد على المذهبين الخامس ان الصلوة والزكوة والصوم وامثالها عبادة اجماعا
والفاسد ليس بعبادة اجماعا ولازم المقدمتين عدم كون هذه الالفاظ للفاسدة وفيه اولا ان هذه القضية تحتمل احتمالات ثلثة الاول ان يكون المفهوم من
نوع هذه الالفاظ عبادة في ضمن اي فرد يتحقق الثاني ان يكون المفهوم من هذا النوع عبادة في الجملة ولو باعتبار فرد الثالث ان يكون المفهوم من الصلوة شيء
واحد وهو عبادة وكل فاسد منها وكل من الاخيرين يحتمل ولا يكون الظاهر هو الثالث حتى يتم المطلوب بل الظاهر ان الصلوة المطلوبة عبادة ولذا يصدق هذا من
الاعني ايضا وثانيا بانه معارض بقولهم هذه صلوة فاسدة وح لا بد اما من حمل هذا الحمل على المجاز او ارتكاب التقييد في الاول اعني كون المراد هو ان الصلوة في الجملة او
المطلوبة عبادة السادس انهم قسموا الصلوة الى الواجب والمستحب وظاهر التقسيم هو الحصر والفاسد ليس بواجب ولا مستحب واللازم انحصار الصلوة للصحيح وفيه اولا انهم قسموها
الى الحرام والمكروه ايضا ولا ريب في ان المقسم فيهما هو الفاسد والاصل كون المقسم للاعم من الصحيح والفاسد وثانيا بان المراد منه هي الصلوة المطلوبة كما مر السابع ان القول
بالاعم مستلزم لورود التقييدات الكثيرة والاصل عدم التقييد وفيه اولا ان الاصل عنه جار هنا الا ان الدليل لو دل على شرطية شيء او جزئيته فالاصل لا يصح التمسك
به سواء قلنا بالصحيح او الاعم الا ان في الاول يكون مقيدا للصغرى وفي الثاني يكون مقيدا للاطلاق ولو كان الدليل مشكوكا فيجري اصالة عدم التقييد على مذهب الاعمي
مع الاشكال على مذهب الصحيحي وثانيا بان على فرض القول بالصحيح يلزم عدم ورود تقييد على اطلاق من هذه الاطلاقات وعدم صحة التمسك بها اطلاقا ايضا وهو ايضا خلاف
الاصل والاجماع الثامن الاستبعاد وهو ان الاختراع انما يكون لاجل الطلب والحكمة تقتضي عدم التخلف بين المطلوب والمخترع والتخلف بعيد وفيه اولا انه استبعاد عقلي
لا اعتداد به اصلا واجماعا وثانيا بانه معارض بالغلبة وهي ان الغالب في ارباب الصنايع هو حصول التخلف بين مطلوبهم ومخترعهم ولو في واحد من طلباتهم وايضا الغالب
ان الصانع المخترع الذي يريد طلب مخترعه من المكلفين مع اختلافهم لاختلاف المطلوب زيادة ونقصانا في حقهم بوضع اللفظ للجامع الموجود في البين التاسع
الاستبعاد وهو ان على فرض تسليم الوضع للاعم اعني الاركان مثلا لا ريب في كون كثرة استعمالات الصلوة في لسان الشارع كصل وصليت وامثالهما في الاركان المستجمعة
لجميع ما يعتبر فيها وبعيد ان لا يبلغ الى حد الحقيقة فيها مع كثرة الاستعمال التي هي من جملة الادلة التي يثبت بها الوضع المعاني المستحدثة وفيه اولا انه مع هذه الكثرة اما ان
يبلغ الى حد الحقيقة وكان باقيا الى زماننا هذا او لم يبلغ بل كان باقيا على الاعم او بلغ ولم يكن باقيا بل صار منقولا بعده الى الاعم والاول فاسد لانه لو كان كذلك لكان
الامارات معها وقد عرفت عدمها والثاني هو المطلوب ولا يحتاج به نفعا والثالث مخالف للاصل والاجماع المركب الاستبعاد والاشتراك الزماني في كثرة الاستعمال
في هذا المعنى العاشر انه لا ريب في تحقق الشرايط والاجزاء للصلوة من جانب الشارع ولا ريب في انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهذا يتم على فرض القول بالصحيح دون الاعم
وفيه ان قاعدة مسلمة عند الفريقين ويتم على المذهبين والاختلاف انما هو في المركب فيقول الاعمي بان المركب المفروض انما هو المطلوب ينتفي بالانتفاء ويقول
الصحيحي بان المركب انما يكون هو المستحدث وينتفي بانتفاء الشرط مثلا الحادي عشر الاجماع على توقيفية العبادات دون المعاملات ولو كانت العبادات موضوعة للاعم لكان
ينبغي الرجوع الى عرف المتشرعة ومعه لا وجه للتخصيص وفيه اولا انه لو كان كذلك للزم عدم وجود القول بالصحيح في المعاملات وليس كذلك لما عرفت في السابق في تحرير محل النزاع
وثانيا بانه لو كان كذلك للزم عدم جواز التمسك بالعرف المتشرعة لاثبات الصحيح وليس كذلك لتمسكهم بالتبادر وصحة السلب ومثالهما وثالثا بان عدم توقيفية المعاملات
يحتمل ان يكون من باب بقائها على المعاني الاصلية ومعه يكفي القول بالاعم في العبادات لوجه التخصيص ورابعا بان الفرق بين الاعم والصحيح من جواز اثبات الاول بالعرف
المتشرعة دون الثاني تحكم صرف الثاني عشر اصالة الاشتغال وفيه اولا انها لا ملازمة بينها وبين القول بالصحيح وثانيا بانه لا يصح التمسك بها لاثبات الوضع كما مر
وبما ذكرنا ظهر ان الحق الحقيق بالاتباع هو بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاخص **المطلب الثاني** في بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاعم اعني كون المستحدث هو المركب
من الاركان وجميع الاجزاء ويدل على فساده بعض الوجوه مما مر في فساد القول بالصحيح بالمعنى الاخص كالاول والثاني والثالث والسادس والسابع والثامن والثاني
العاشر والحادي عشر والرابع عشر والدليل على الوضع لمجموع الاركان والاجزاء ليس الا بعض ما ذكرنا في اثبات القول بالصحيح بالمعنى الاخص وقد عرفت فساده **المطلب**
الثالث في انه على فرض الاعم هل يكون هو الاعم الاركاني او يكون هو الاعم العرفي اعني ما يصدق عليه في العرف انه صلوة سواء كان مع بعض
الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط او لا والثمرة تظهر في الشك في الركنية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه وفي الشك في الشرطية او الجزئية مع عدم
صدق العرف بدون المشكوك فيه فعلى الاول يصح التمسك بالاطلاق على الاعم العرفي دون الاركاني وعلى الثاني يكون الامر بالعكس اما في صورة الشك في الركنية
مع عدم صدق العرف بدون المشكوك فيه او الشك في الجزئية او الشرطية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه فلا ثمرة له لعدم جواز التمسك بالاطلاق في الاول على
المذهبين وجوازه في الثاني على المذهبين اذا عرفت ذلك فاعلم ان توضيح المطلب يقتضي التكلم في امور الاول ملاحظة حال الاركان وصدق العرف من انهما هل يتوافقان
في كل مورد اعني كلما تحقق فيه الاركان لا يصدق فيه العرف وكلما يتحقق فيه الاركان يصدق فيه العرف او لا بل يتخالفان الثاني انه بعد حصول التخلف هل المناط هو
العرف او الاركان الثالث في انه على فرض الاركان هل يكون الاركان في حال الاختيار او يكون هو الاعم منه ومن غيره اما الاول فالحق انهما يتخالفان بمعنى انه قد لا يتحقق
فيه الاركان ويصدق فيه العرف وقد تحقق فيه الاركان ولا يصدق فيه العرف اما الاول فلان الصلوة المشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع ترك ركن
منها كالانحناء او القيام المتصل بالركوع لا يصح سلب الصلوة عنه في العرف المتشرعة لا يقال هذا ظاهر ناش من القرينة للاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء احد من الاركان
ومعه يتعين حمل عدم صحة السلب على المقاهني لانا نقول اولا ان هذا الكلام ينتقض بالاجزاء لان الاجماع قائم على ان ترك كل جزء او شرط منها في حال العمد مستلزم لترك
الصلوة فلو كان مجرد الاجماع على الانتفاء دليلا على كون الصلوة اسما لها فيثبت به مذهب الصحيحي بالمعنى الاخص وثانيا بان القدر المتيقن من الاجماع هو انتفاء الصلوة
المطلوبة لا الصلوة المستحدثة لكونها خلافية من انها هل تكون هي الاركان او مع الاجزاء او مع الشرايط ايضا وكذلك قد تحقق فيه الاركان ويصح سلب الصلوة عنه كما لو صلى

صلوة مشتملة على النية والتكبير والقيام المتصل بالركوع والانحناء والسجدة مع ترك سائر الاجزاء والشرايط كلا لا ريب انه يصح سلب الصلوة عنه لا يقال لو كان اجزاء
الماهية زايدة على الاركان ناد على التعبير ما لان الماهية تنتفي بانتفاء جزئها مطلقا سواء كان عمدا او سهوا والتالي باطل اجماعا للاجماع على انحصار انتفاء الصلوة مطلقا بانتفاء
هذه الخمسة واما غيرها فلا تكون الصلوة منتفية بانتفائه في حال السهو وهو صلوة حقيقة وهذا يكشف عن كون صحة السلب ظاهرا لانا نقول اولا ان القدر المتيقن من
عدم انتفاء الصلوة بانتفاء غير الاركان في حالة السهو هو الصلوة المطلوبة ولا يكون دليلا على عدم انتفاء الصلوة المستحدثة لجواز انتفائها بانتفائه حالة السهو وكان
اطلاق الاسم عليها مجازا من باب كونها بدلا عن الصلوة المستحدثة من حيث الصحة لا نفسها وثانيا بان استلزام انتفاء جزء الماهية لانتفائها مطلقا مسلم في المركبات للا
واما المركبات الجعلية كما في المقام فهو غير مسلم بل هو تابع لجعل الجاعل فقد يجعل المركب من الاجزاء من حيث هو وقد يجعل المركب من الاجزاء في حال العمد وقد يجعل المركب
من الاجزاء بعضها من الاول كالاركان وبعضها من الثاني كغير الاركان وح لا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء المركب الا في حال العمد فقد تم لا يقال كما لا يصح سلب الصلوة عن الناقص
عن ركن كذلك لا يصح السلب عن كل صلوة مشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع فرض انتفاء واحد من واجباتها ركنا او شرطا او جزءا فكما لا يصح سلب الصلوة
عن الخالي عن القيام فكذا لا يصح سلبها عن الخالي عن الركوع او السجود او التشهد او الطمأنينة او الطهارة او الستر وهكذا ويلزم من ذلك عدم دخول كل من هذه الاركان
والاجزاء والشرايط داخلا في المستحدث والا يلزم صحة السلب مع فرض انتفاء المفروض عدمه وهو فاسد ضرورة للعلم بدخول بعضها اجمالا في المستحدث ومنه
يظهر كون عدم صحة السلب ظاهرا او وفاقيا ومعه يبطل تعيين العرفي ويبطل ثمرة الاعمي اعني صحة التمسك بالاطلاق في صورة الشك في الركنية او الجزئية
او الشرطية لجواز كون المستحدث هو الاركان او بعض الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط النفس الامرية وكان المشكوك منه لانا نقول غاية ما يسلم هذا
الكلام اعني كون عدم صحة السلب ظاهرا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته في الصلوة في الجملة واما في مورد الشك فلو تحقق صدق العرف مع عدم صحة السلب بدون
المشكوك فيه يصح التمسك بالاطلاق لان العلم بكون عدم صحة السلب ظاهرا في الجملة لا يوجب الحكم بكون عدم صحة السلب مطلقا ظاهرا لان الاصل كونه وضعيا ولم تثبت ظاهريته
الا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته مجملا في بين ما علم مدخليته مع تجربا نه عدم صحة السلب عن الخالي عن الانحناء المطلق والسجدة المطلقة والنية المطلقة كما لو كان
مقصودا بيان هيئة الصلوة لغوا ممنوعة ومنه يعلم كون ما ذكرنا داخلا في اصل المستحدث وكل من قال بكون هذه داخلة في المستحدث قال بدخول القيام والتكبير الا
فيها واما الزايد عليها من الاركان النفس الامرية المشكوكة او الاجزاء والشرايط فكذلك لم يثبت وجودها في المستحدث فلو جرى عدم صحة السلب بدون المشكوك وحصل الصدق يصح
التمسك بالاطلاق وان كان الشك في الركنية ومعه تحقق ثمرة العرفي وهو المقصود في المقام فتدبر **الامر الثاني** فالحق هو تعيين العرفي وذلك لوجهين الاول
الاصل لانه اذا ثبت كون الصلوة في العرف المتشرعة حقيقة في ذلك فاما ان يكون في زمان الشارع ايضا حقيقة في ذلك او في غيره والاول هو المطلوب والثاني
مستلزم للنقل والاصل عدمه الثاني الادلة التي ذكرناها في كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع مع انه لو لم يصح جعلها كاشفة فكيف يمكن التمسك
بهذه الامارات على بطلان القول بالصحيح ولا ريب ان القايل بالاركان يتمسك بها على بطلانه ولو لم يتمسك بها فمن اين يمكنه ابطاله فتدبر والدليل على الوضع للاركان او
الاول الاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء كل واحد منها ولو كان بعضها غير داخل في الماهية فلا معنى للاجماع على الانتفاء عند الانتفاء وكذا لو كان زايدا عليها فلا لزم
انتفاؤها عند انتفائه مطلقا من غير تخصيص بحالة العمد ومعه لا معنى للقول بكون المستحدث زايدا على الاركان وفيه ما قد عرفت في السابق من ان القدر المتيقن من الانتفاء
عند الانتفاء وعدم الانتفاء عند عدم الانتفاء انما يكون بالنسبة الى الصلوة المطلوبة ومن منع لتم الانتفاء عند الانتفاء مطلقا ولو في حالة السهو في المركبات الجعلية الثاني
الغلبة بان الغالب كون الوضع من المخترع للاجزاء التي تنتفي بانتفائه المركب مطلقا وهو لا يصح الا مع الاركان وفيه اولا ان القاعدة مسلمة واللازم منه انتفاء المستحدث عند
الانتفاء مطلقا لا الصلوة المطلوبة وثانيا بمنع الغلبة في المركبات الجعلية وثالثا بمعارضة هذه الغلبة بما دل على كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث وهو اقوى سلمنا
عدم الترجيح فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث الاستبعاد العقلي بان بوضع اللفظ لما لا ينتفي بانتفائه الصلوة في حال السهو لا لما تنتفي بانتفائه مطلقا
وفيه اولا انه دليل عقلي غير مفيد لليقين ولا يكون معتبرا اصلا واجماعا وثانيا يلزم على ما ذكرنا ما ذكر حتى يكون مستبعدا لجواز كون الاجزاء الغير الركنية بالنسبة الى
المطلوب كما يجب المستحدث وموجبا للانتفاء عند الانتفاء مطلقا وثالثا بانه معارض بما ذكرنا ويكون الاصل سليما عن المعارض فتدبر **الامر الثالث** في انه
على فرض القول بالاعم الاركاني هل هي الاركان في حال الاختيار او الاعم منه ومن حال الاضطرار كالايماء وغيره وتظهر الثمرة في الاحكام الثابتة كقوله يجب في الصلوة
الستر والتوجه الى القبلة والطهارة فعلى فرض القول بالاعم تثبت الشرايط للايماء ايضا لو كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين والا فلا يثبت الا بدليل اخر والحق
هو القول بالاعم وذلك لعدم صحة السلب وصحة التقسيم ولاصالة الاشتراك المعنوي والتبادر وان كان هو الاركان في حال الاختيار لكنه اطلاقي لمعارضته
بما هو اقوى وهل يكون بالنسبة الى الفردين متواطيا او مشككا والحق هو الثاني للتبادر المذكور وهل يكون بدويا او يكون استمراريا الحق هو الاول وذلك
لانه لو قال الشارع يشترط في الصلوة كذا ابعد الالتفات الى الفردين لا يسبق الذهن الى حال الاختيار ومما ذكرنا ظهر ان صحة التمسك بالاطلاق مشروط بشرايط
اربعة الاول وجود الصغرى وصدقه حقيقة بدون المشكوك فيه الثاني كون الدليل الدال على الحكم لفظا مطلقا او عاما لا مجملا الثالث كون الاطلاق مما يتحقق
فيه الشرطان اعني التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر الرابع عدم وجود المعارض الاقوى او المساوي المثبت لمدخلية المشكوك فيه والاول غير موجود
على القول بالصحيح مطلقا وموجود في الجملة على مذهب الاعمي وح لو اجتمع معه باقي الشرايط يصح التمسك به والا فلا **المطلب الرابع** في بيان ما يمكن به نفي الثمرة
بين المذهبين وما يمكن نفي الثمرة على مذهب الاعمي وجوه ذكرنا بعضها في السابق في الاستدلال على القول بالصحيح وكون المتبادر في مقام الطلب هو الصحيح
او تعيينه بالدليل العقلي اعني القطع بعدم ارادة الشارع الفاسد وكالقطع بكون المطلوب زايدا على الاركان وهو مجمل ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق
وكالقطع بان المدار لو كان هو صدق العرف المتشرعة وعدم صحة السلب بدون المشكوك فيه يلزم عدم دخول هذه الاجزاء في المستحدث وقد عرفت الجواب
عنها في السابق وقد ذكر وجه اخر وهو ان هذه الاطلاقات واردة مورد حكم اخر اعني مقام الاجمال لا مقام الاطلاق وذلك لان كثرة التقييدات الواردة

عليها يوجب الوهن في ارادة الاطلاق وفيه ان كثرة التقييدات ممنوعة في اغلب الاطلاقات كقوله توضؤا وتيمموا واغتسلوا وصوموا وزكوا وحجوا وكذلك البيع والصلح والنكاح واغلب الفاظ المعاملات نعم هو في الصلوة مسلم على فرض الاعم الاركان وثانيا بان كثرة التقييدات لا يستلزم عدم ارادة الاطلاق لكون عدم التقييد اكثر من التقييد بمراتب لانا نصل على فرض الاعم بنفي تقييد الاركان عن كل الاشياء وجودا وعدما وبعد ورود الدليل على التقييد ببعض الاشياء كالسورة والطمأنينة يكون المقيد بالنسبة الى غير المقيد قليلا في غاية القلة كيف ولو كان الامر كما ذكره الخصم يلزم عدم صحة التمسك باغلب الاطلاقات وهو خلاف الاجماع نعم يمكن القول بوجه اخر بنفي الثمرة على مذهب الصحيح اعني امكان الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ وموافقته للاعمي في نفي المشكوك فيه بالاصل بل يمكنه الحكم بنفي المشكوك فيه في بعض ما لا يمكن للاعمي الحكم بنفيه وذلك لان الحقيقة المشترعة اما ان تكون كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع او لا وعلى الثاني فلازم على القول بالصحيح عدم الاستدلال بالامارات على بطلان الاعمي واثبات الصحيح وهو بديهي الفساد كيف ولو لم يتمسك بها فمن اين يمكنه اثبات الصحيح وبطلان الاعم وعلى الاول فاما ان يكون الصدق بدون المشكوك فيه متحققا ام لا وعلى الاول يكشف عن عدم دخول المشكوك فيه داخلا في المستحدث وهو المطلوب وعلى الاول يلزم القول بالصحيح وان لم يكن اطلاق في البين بخلاف القول بالاعم فان الصدق عنده لا يستلزم الصحة ولا يمكنه القول بها الا اذا وجد الاطلاق في البين وعلى الثاني فلا يكون الصغرى والصدق ثابتين ولا يمكن الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ سواء قلنا بالصحيح او الاعم والجواب عنه ان القائل بالصحيح يجعل العرف المتشرعة كاشفا عن المستحدث ان وجد الصدق على وجه الحقيقة وهو ممنوع كما يقول بالصدق في الصلوة بدون السورة او بدون الحمد او بدون كل جزء من اجزائها او من شرائطها مجازي وصدق الحقيقي موقوف عنده على تعيين نفي المدخلية من جانب الشارع ويقول القائل بالاعم انه حقيقي وح ففي مقام الشك لو حصل الصدق عند القائل بالصحيح يكون مشكوكا في كونه حقيقيا او مجازيا بخلاف الاعمي فانه يقول بكونه حقيقيا فلذا لا يمكن نفي الثمرة بوجه اخر بل الحكم بنفي المشكوك بالاصل على مذهب الصحيح دون الاعم لان في مقام الشك يمكن نفي المشكوك باصالة عدم التفات الواضع في الموضوع له وح على مذهب الصحيح ايضا تثبت الصغرى اعني هذه صلوة بدون المشكوك بالاصل ويثبت الصحة بالتلازم بين الموضوع له والصحة على مذهب الصحيح دون الاعم بل لا بد له من الحكم بالصحة بدليل اخر من اصالة عدم التقييدات ان كان اطلاق وان لم يكن فيكون مجملا لانا نقول التمسك بالاصل في ماهيات الالفاظ ولو كانت مركبات خارجية غير صحيح لان دخول الاركان الخمسة في الصلوة قطعي لكنه قطعي في الجملة من انها نفس الموضوع له او جزئه بناء على كون المركب هو المسمى فيرجع الشك في ان الاركان لا بشرط كانت موضوعة له او بشرط شيء اعني مع الجزء او الشرط والقطع حاصل باحد القيدين في نظر الواضع مع عدم المعلومية فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل على ابناء العقلاء في الشك في الموضوع له على الاجمال والاحتياط الا على البناء باصالة عدم الالتفات فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشك الذي يمكن للقائل بالاعم التمسك بالاطلاق على نفيه دون القائل بالصحيح انما هو في موارد منها الشك في اصل المدخلية سواء ثبت وجوبه في الصلوة على سبيل النفسية مع الشك في المدخلية او ثبت وجوبه في الجملة مرددا بين النفسية والمدخلية من الشرطية او الجزئية او الركنية او لم يثبت وجوبه اصلا مع احتمال كل منهما او احتمال المدخلية الصرفة مع العلم بعدم النفسية ومنها القطع بالمدخلية مع الشك في ان مدخليته وجودا او عدما هل يكون منحصرا بحال العمد او يكون اعم فعلى مذهب الاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي المدخلية في حال السهو لان القدر المتيقن الثبوت من التقييد هو حال العمد ومنها القطع بالمدخلية عمدا او مطلقا مع الشك في كونه توصليا او تعبديا مشروطا بالنية فالاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي اشتراط النية وان اثبتنا ان الاصل في الاوامر اشتراط النية وهو اقوى من الاطلاق كما سيجيء توضيحه في المباحث الاتية ولكنه قد يكون الاطلاق معتضدا بشيء يكون اقوى ويلزمه الحكم بنفي الشرطية بخلاف مذهب القائل بالصحيح هذا اذا لم يكن اجماع مركب بين المباشرة النفسية واشتراط النية والا يثبت الاشتراط كما يثبت الاشتراط على مذهب القائل بالصحيح لان الامر دال على اشتراط المباشرة ويثبت اشتراط النية بالاجماع المركب تلب الاجماع بان الاطلاق دال على نفي شرطية النية ويثبت نفي شرطية المباشرة بالاجماع المركب فاسد لكون دلالة الامر على المباشرة النفسية من باب الظهور والتصرف فيه مجاز ودلالته على نفي شرطية النية انما يكون من باب الاطلاق والتصرف فيه تقييد وهو اولى ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ويكون مجملا على المذهبين فتدبر وكذلك لو حصل الشك في ان ايقاعه هل يشترط ان يكون على وجه الاباحة ام لا فيتمسك القائل بالاعم بالاطلاق على نفيه حتى يثبت عدم جواز اجتماع الامر والنهي او كون النهي موجبا للفساد واما لو حصل القطع بالمدخلية عمدا او مطلقا مع الشك في الدخول على الجزئية او الخروج على الشرطية فلا يصح التمسك بالاطلاق لتساويهما في جهة التقييد هذا فيما تحقق الشرائط الاربعة الموجبة لصحة التمسك بالاطلاق واما فيما لا يصح فيكون مجملا ويكون المرجع الى الاصل الفقاهتي وهو لزوم الاحتياط او البراءة كما يجيء تحقيقه في الادلة العقلية ان شاء الله

اصل لا ريب ان المقصود الاصلي هو تعيين المرادات لا سيما مراد الشارع من الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة وهو لما كان واحدا بالاصل واتفاق المخطئة والمصوبة لبطلان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وعدم اختلاف الاحكام باختلاف الاصطلاحات على المذهبين كما يجيء في التخطئة والتصويب لم يكن المراد العرف المتاخر من زمان الخطاب للاجماع والضرورة والتكليف بما لا يطاق لعدم تخيل المخاطبين الاصطلاحات المتجددة بعده ولزوم الاغراء بالجهل لخلو الالفاظ عن القرائن فيكون المراد هو العرف الموجود في زمان الخطاب وح لو كان مع القرينة المعينة فلا اشكال ولو كان بدونها فيجب الحمل على الحقيقة كما تحقق في محله ومعه لو كان اللفظ مما فيه حقيقة واحدة من دون نقل ولا تعدد ولا اصطلاح من الشارع كالماء والارض والسماء فيحمل عليها بلا اشكال وكذا في صورة الشك في الاتحاد والاختلاف والنقل لاصالة عدم النقل وعدم التعدد واما في صورة القطع بالاختلاف والنقل فلو كان النقل من تصرف الشارع كالحقائق الشرعية فيحمل عليها بالاجماع الكل سواء وافق عرف المخاطبين ام لا ولو لم يكن للشارع فيه تصرف فلو كانت الحقيقة الموجودة في زمان التكلم واحدة معلومة من دون الاختلاف بين المتكلم والمخاطب والبلد فيحمل عليها بالخصوص ولو كانت متعددة معلومة ناشئة من واضع واحد ومتعدد مع تسليم كل لوضع الاخر كالمشتركات اللفظية لا من حيث الاصطلاحات مع عدم التسليم فيحمل عليها بالاجماع ومجملا في المراد ولو كانت متعددة باختلاف الاصطلاحات من المتكلم والمخاطب والبلد فيعنون بتعارض عرف المتكلم والمخاطب السائل والمسؤول ولو كان التعدد والاختلاف بسبب النقل الحاصل من تصرف العرف العام مع الشك في بدوه من انه قد استقر قبل زمان الشارع او فيه وقبل التكلم حتى يحمل على العرف او استقر بعد زمان التكلم حتى يحمل على اللغة فيعنون بتعارض العرف واللغة كما يجيء ونحوه

الكلام

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب

الكلام في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضي التكلم في مطالب ثلثة الاول فيما اذا كان للشارع فيه اصطلاح وقد مر حكمه ويجيء ايضا

المقام الثاني

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب لا يخلو من اقسام لانه اما ان يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف المخاطبين على فرض التعدد ولعرف المخاطب على فرض كونه واحدا او يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف بعض المخاطبين دون بعض اخر او يحصل العلم بكون عرفه مخالفا لعرف كل المخاطبين كان يكون المتكلم روميا والمخاطب حبشيا او يحصل الشك في الاتحاد والتخالف اما الاخير فيحمل على الاتحاد للاصل وبناء العرف والاجماع ايضا اما الاول فلا اشكال فيه اما الثاني فيجيء الكلام فيه واما الثالث فاختلفوا فيه فذهب بعض الى تقديم عرف المتكلم وذهب بعض الى تقديم عرف المخاطب وذهب بعض الى تقديم عرف البلد الذي يحصل التكلم فيه وذهب بعض الى التفصيل بين الاوزان والمقادير وغيرهما من تقديم عرف البلد على الاول وفي غيره هو احد الاقوال فاستدل على تقديم عرف المتكلم بان الناس قد استمرت عادتهم على تكلمهم بمقتضى اصطلاحهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في المحاورات الا لقصد التعليم وامثاله ولا يكون من باب الحمل على عرف المخاطب مستلزم للتجوز فذكره بدون القرينة غلط كما نسب هذا التوهم الى بعض وذلك لان هذا الاستعمال يكون من باب التعبير في الاستعمال كما تكلم العربي في بلد العجم بالعجمي وبالعكس ولا يكون هذا مجازا لانه استعمال في الموضوع له عنده او عند مخاطبه من حيث هو موضوع له واستدل على تقديم عرف المخاطب بان الغرض الاصلي حصول التفهيم للمخاطب والمفروض كون المفهوم من اللفظ المجرد هو اصطلاحه فيكون ارادة غيره في خصوص عدم القرينة اغراء بالجهل ويستلزم ما للاصلاح الحق هو التفصيل وبطلان اطلاق القولين ويوضحه يقتضي رسم مقامات

المقام الاول

فرض الكلام بالنسبة الى حال المتكلم والمخاطب مع قطع النظر عن حال البلد فنقول اما ان يحصل العلم بجهل المتكلم بمخالفة عرف المخاطب والمراد بالجهل هو عدم الالتفات او الالتفات بالعدم او يحصل العلم بكونه شاكا فيها او يحصل العلم بعلمه بها او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل على صورة الجهل على فرض عدم امكان الفحص لاصالة عدم العلم وعلى الاول يحمل على عرف المتكلم مطلقا لانه يتوافق اصطلاح المخاطب ويكون الظاهر عنده من اللفظ المجرد هو هذا المعنى فلو اراد غيره يلزم الاغراء بالجهل باعتقاده وهو فاسد واما الثاني اعني صورة الشك فيجب عليه نصب القرينة لشكه في حصول التفهيم للمخاطب واما الثالث فاما ان يحصل العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب بالمخالفة او يحصل العلم بعلمه بجهله بها او يحصل العلم بكونه شاكا فيه او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل على الثاني وعلى الثاني يحمل على عرف المخاطب لان المتكلم معتقد بجهل المخاطب باصطلاحه وكون الظاهر من اللفظ عند المخاطب هو اصطلاحه ولو اراد مع ذلك من اللفظ اصطلاح المتكلم يكون اغراء بالجهل واما الثالث اعني صورة كونه شاكا فيجب عليه نصب القرينة ان كان مقصوده البيان لا الاجمال لان مقصود المتكلم تفهيم المخاطب شيئا مخصوصا ولا يكون عالما بحصوله له من ذكر اللفظ بدون القرينة لا يقال يجوز له اجراء اصالة عدم علم المخاطب باصطلاح المخاطب لانا نقول اجراء الاصل مع امكان الفحص غلط جزما ولا يكون عادة العقلاء قطعا ولو لم يجد القرينة على هذا الفرض يجب التوقف لعدم الترجيح في البين واما الاول فاما ان يحصل معه العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب **بعلم المتكلم** بالتعدد او يحصل العلم بعلم المتكلم بكون المخاطب شاكا فيه او يحصل العلم بكون حال المخاطب مشكوكا عند المتكلم من هذه الجهة او يكون حال المتكلم ايضا مشكوكا فالاخير على الثلثة الاخيرة يجب التوقف لعدم الدليل على الترجيح وعلى الثاني يجب الحمل على عرف المتكلم لان المتكلم ح معتقد بجهل المخاطب بعلم المتكلم ومعتقد باعتقاد المخاطب باعتقاد المتكلم وحدة الاصطلاح اعني اصطلاح المتكلم وكون الظاهر من اللفظ عند المتكلم اصطلاحه وكون اصطلاح المخاطب عنده مجازا وح لو اراد من اللفظ اصطلاح المخاطب يكون اغراء بالجهل باعتقاد المتكلم ولا يصدر من المتكلم العاقل وعلى الاول فاما ان يحصل للمتكلم العلم بعلم المخاطب بالتعدد او يحصل له العلم بعلم المخاطب بجهل المتكلم بالتعدد او يكون حاله مشكوكا عند المتكلم وعلى الاخير يجب على المتكلم نصب القرينة ومع عدمه يجب التوقف لما مر وعلى الثاني يجب الحمل على عرف المخاطب لان المتكلم ح معتقد بان المخاطب معتقد بان المتكلم معتقد بان المخاطب معتقد بوحدة الاصطلاح وهو اصطلاح المخاطب ح فذكر اللفظ وارادة الاصطلاح عنده اغراء بالجهل باعتقاد المتكلم وعلى الاول وهو اجتماع العلوم الاربعة يجب عليه نصب القرينة ولو لم توجد فيجب التوقف لعدم الترجيح ولا يخفى ان ما ذكرنا في تقديم عرف المخاطب باعتبار علم المتكلم بجهل المخاطب انما هو اذا لم يحصل العلم للمتكلم بحصول العلم للمخاطب في زمان حاجته وقبله والا فلا يحمل عليه

المقام الثالث

اعني فرض الكلام مع ملاحظة حال البلد فلا يخلو الحال من اقسام الاول موافقة عرف المتكلم والمخاطب مع اختلافهما لعرف البلد الثاني مخالفة العرفين مع مخالفتهما لعرف البلد الثالث مخالفة العرفين مع مخالفة احدهما لعرف البلد دون الاخر الرابع مخالفة العرفين مع موافقتهما لعرف البلد والاخير فرض نادر ويعلم حكمه من سائر الاقسام واما الاول ففي صورة العلم بجهل المتكلم بالمخالفة يحمل على عرف المتكلم والمخاطب ويظهر وجهه بما مر وفي صورة العلم بعلم المتكلم بجهل المخاطب بها يحمل على عرف المخاطب والمتكلم وفي صورة العلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم بجهل المخاطب بها يحمل على عرف المتكلم والمخاطب وفي صورة اجتماع العلوم وبعض صور الشك مما الذي مر وكان اللازم فيه هو التوقف يكون هنا ايضا على التوقف الا ان يحصل قرينة خارجية عن عادة او غلبة الاستعمال او عهد او غيرها ويظهر سره مما مر نعم الغالب وجود القرينة على ارادة عرف البلد في الموازين والمقادير وفي غيرها غيره ولكن في الاكتفاء به في محل الشك مشكل وان كان اعتباره في الموازين والمقادير لا يخلو عن قوة واما الثاني فبالنسبة الى عرف المخاطب والمتكلم تمام ما مر وبالنسبة الى البلد ايضا تمام ما مر وكذا الامر في الثالث هذا فيما كان المتكلم هو غير النبي والائمة واما لو كان هو النبي او الامام ففيما قلنا بتقديم عرف المتكلم اعني صورة جهله بالاختلاف فيتفرع على مسئلة اخرى وهو ان علمهم في الموضوعات هل يكون اراديا او فعليا فلو كان من الاول كما هو الحق فيكون كالسابق ولو كان من الثاني فيقع من الاقسام صورة جهل المتكلم واما لو كان المتكلم هو الله تعالى فيحمل على عرف المخاطب مط لانه لم يكن له اصطلاح وح لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فمع عدم القرينة يكون مجملا اذا عرفت ذلك فاعلم ان القائل بتقديم عرف المتكلم باعتبار عادة الناس على تكلمهم بمقتضى عرفهم ان كان مراده فيما لم يظهر الاختلاف فهو مسلم لكنه خارج عن محل الكلام وان كان مراده مطلقا حتى فيما قلنا بتقديم عرف المخاطب او لزوم التوقف فممنوع وكذا من قال بتقديم عرف المخاطب لا يصح اطلاق كلامه كما عرفت وكذا القول بتقديم عرف البلد من حيث هو مطلقا فاسد وان كان مراده باعتبار القرينة او الغلبة فيما افادت الظن فهو في موضعه مسلم ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الكلام ابتدائيا او مسبوقا بالسؤال هذا فيما كان عرف المتكلم مخالفا لعرف المخاطبين مع كون المخاطبين متفقا في الاصطلاح واما مع كون المخاطبين ايضا مختلفا في الاصطلاح ففيما قلنا

بالتعدد

بعلم المتكلم

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب وعرف البلد

بتقليد عرف المتكلم اعني فيما لو كان جاهلا فان كان جاهلا عن اصطلاحات المخاطبين كلا فيحمل على عرف المتكلم ولو كان جاهلا عن بعض دون الاخر فالاصطلاح المجهول
عنده لم يكن مراده قطعا واما الاصطلاح المعلوم عنده فلو كان واحدا فيظهر حال الحمل واما لو كان متعددا فمع اجتماع العلوم الثلث يحمل على عرف المتكلم لان الحمل على اصطلاح
مجموع المخاطبين كلا بالنسبة الى الصفة المذكورة فاسد وذلك لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى ولحدّ البطلان تعدد الحكم واختلافه بحسب الاختلاف في الاصطلاح في
موضوع او حد من جهة واحدة سيما في حكم الشارع وهو مزية للمخاطب على ارادة اصطلاح المتكلم والحمل على اصطلاح بعض المخاطبين دون بعض تحكم وارادة المتكلم اياه اغراء
بالجهل والحمل على مقام الاجمال مخالف للاصل لان الاصل البيان واما في صورة الشك الذي حكمنا بالتوقف فيجب هنا ايضا ويكون الكلام مجملا واما فيما قلنا بتقديم
عرف المخاطب لو كان المخاطبون جاهلين بالاختلاف كلا وبعضا بالنسبة الى هذا البعض بشرط كون هذا البعض ايضا مختلفين في الاصطلاح وكذا فيما لم يكن للمتكلم اصطلاح
وعلم بارادة اصطلاح المخاطبين مع الاختلاف بينهم في الاصطلاح فلا يصلح الاستعمال بدون نصب القرينة عقلا فلا يتحقق من الحكيم الا في مقام الاجمال لبطلان
جميع احتمالاته من ارادة جميع الاصطلاحات وبعضها فلو فرض تحققه فهو مجمل اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلامة ره قال في التهذيب ان تعددت العرفية حمل كل طائفة
الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر من
دون بيانه وهو قبيح الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او على جميعها او على معنى خارج عنها والاول باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثاني
باطل بالضرورة والثالث ايضا باطل بالبداهة وسعة يتعين ما قلنا وانت بعد التامل فيما قلنا تعرف بطلان الوجهين وان قلنا بتعميم الخطاب لان الخطاب وان سلم شموله
للغائبين والمعدومين الا ان المقصود من الخطاب هو عرف المشافهين فيجب على غيرهم تحصيله لبطلان تعدد حكم الله واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بل ولو قلنا
بالتصويب لان النزاع في وحدة الحكم وتعدده انما هو في الحكم المتأصل كما يجيء في مبحث الاجتهاد والتقليد وتوضيح فساد الوجهين ان فرض الكلام اما ان يكون مع جهل المتكلم
باختلاف اصطلاح المخاطبين او يكون الكلام مع فرض علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات او يكون الكلام مع فرض اجتماع العلوم او يكون الكلام مع فرض
الشك وكلها فاسدة اما الاول فلان المتكلم يريد من اللفظ ظاهره باعتقاده واعتقاده هو اصطلاحه ويفهم المخاطب من اللفظ شيئا لا يوجب ارادة المتكلم اياه وكونه مكلفا به
وليس ذلك بل معذور لاجل جهله واما الثاني فلمنع تحقق استعمال اللفظ بدون القرينة في هذه الصورة لان ارادة اصطلاح كل من المخاطبين في حقه يوجب استعمال اللفظ في اكثر
من معنى واحد ويوجب تعدد الحكم في موضوع واحد من جهة واحدة وهو مستلزم لاتصاف الشيء الواحد بالصفات المتعددة المتضادة او نفي تبعية الحكم وبطلان كل
الاحتمالات بديهي وارادة اصطلاح واحد موجب للاغراء بالجهل وهكذا الى اخر الاحتمالات وفهم المخاطب من اللفظ شيئا باعتبار جهله لا يوجب ارادة المتكلم اياه كما مر وعلى فرض تسليم
تحققه يحصل القطع بكون المتكلم في مقام الاجمال لاجل مصلحة وذلك لكون بطلان سائر الاحتمالات بديهيا ومن المصالح لقاء الكلام ليفهم العبيد انهم ارادوا اطلب شيء لعرفوا
على الانتقال وينتقلوا من عدم الالتفات الى الالتفات ولم يتعرض لكن في تعيينه لما كان موجبا للمفسدة من التقية وغيرها فلا يعينه واما الثالث فلوجوب الحمل على اصطلاح
المتكلم لبطلان سائر الاحتمالات كما مر واما الرابع فللزوم التوقف وعدم الدليل على الترجيح اذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المتأخرين ميله وادعاء الاجماع على الحمل
على اصطلاح المتكلم في الصورة المفروضة اعني فيما كان المخاطبون مختلفين في الاصطلاح حيث قال في رد ما استدل به العلامة ره واما مع التعدد فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم
وهو ايضا باطل لانه فاسد لان الصورة هو صورة علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات والحمل على اصطلاح المتكلم اغراء بالجهل باعتقاده ومما ذكرنا ظهر الكلام
لو فرض كون المتكلم من لم يكن له اصطلاح فان اصطلاح المخاطب لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فاللازم نصب القرينة ومع عدمها يجب التوقف فتدبر واما القسم الثاني
اعني صورة كون عرف المتكلم موافقا لبعض المخاطبين دون بعض ففي صورة جهل المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحه والسر واضح مما مر وكذلك في صورة اجتماع العلوم للغلبة لان
الغالب فيه انما هو ارادته اصطلاحه المشارك مع البعض وان شئت فانظر الى تكلم السلاطين مع وزرائهم وكذا غيرهم وكذا الامر فيما لو علم المتكلم بعلم المشاركين له بالاختلاف
وبجهل سائر المخاطبين واما في صورة علمه بجهل الكل فاللازم نصب القرينة للمراد او للاختلاف وتكليف المشاركين بتعليم غيرهم وكذلك الامر في صورة الشك وينبغي التنبيه على
امرين **الاول** انه لو كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كلفظ الكلام فهل يحمل على الاول او الثاني قال بعض المتأخرين ان المستعمل لو كان من الاول فيحمل على الاول
ولو كان من الثاني فعلى الثاني فلو كان مشكوكا فلا يبعد ترجيح الاول نظرا الى الغلبة وهو فيما لم يثبت كون المخاطب في الاول من اهل العرف الخاص و في الثاني من اهل العرف الخاص
وفي الثاني من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف العام فكلام متين والا ففي اطلاقه نظر ويظهر سره مما مر **الثاني** انه لو كان للمتكلم في اللفظ اصطلاح ممنوع كون
اصطلاح المخاطبين هو العرف العام فبعد تعليمه الوضع واطلاعه بكون المخاطبين مطلعا به فلو تكلم بهذا اللفظ مجردا عن القرينة فالظاهر الحمل على اصطلاحه وكون بناء العرف
والعادة عليه سيما فيما كان المتكلم صاحب احكام واصطلاحات جديدة كالشارع المقدس وفيه لا اشكال فيه ولذا اجمع العلماء في حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعنى الشرعي من دون
ملاحظة بعض الامور واما قبل تعليمه الوضع وعدم اطلاعه باطلاع المخاطبين به يحمل على العرف العام بلا اشكال فيه وهو واضح **المطلب الثاني** في تعارض العرف واللغة اختلفوا
فيه فذهب بعض الى الاول وبعض الى الثاني وبعض الى التوقف وتوضيح المقال يقتضي تحرير محل النزاع واقسامه هو ان اللفظ لو علم كونه موضوعا في العرف العام لمعنى مع كونه
موجودا في اللغة قبل زمان الشارع وموضوعا فيها فاما ان يعلم كونه موضوعا لغيرها هذا المعنى العرفي او يعلم كونه موضوعا فيها للمعنى العرفي او يكون مشكوكا والثاني خارج عن المقام
واما الثالث فاما ان يعلم الوحدة فيها مع الشك في التعيين من انه العرفي او غيره او يعلم التعدد مع الشك في التعيين ويكون بهما مشكوكين اما الاول فيحكم بكونه هو العرفي لاصالة
عدم التعدد والنقل ولا يبقى هنا معارض باصالة تأخر الحادث لانه مستلزم لتعدد الوضع ونقله وهما منفيان لكونهما موضوعين والمقابل حكميا واما الثاني فيحكم بكون
المعنى العرفي احد معانيه فيه وكان بابه باب الاصالة عدم الوضع للثالث وعدم النقل الكلي وهما مقدمان على اصالة التأخر واما الثالث فالتعدد منفي باصالة عدم التعدد
والعرفي متعين فيه باصالة عدم النقل فيكون النزاع في الاول اعني العلم بكون الموضوع له في اللغة مغاير الموضوع له في العرف فيصير على اقسام فمع القطع بهجر اللغة قبل
زمان الشارع يحمل على العرف بلا بحث ومع العلم بالبقاء في زمان الشارع فاما ان يعلم زمان التكلم وبدو حدوث العرف ويكونان مجهولين او الاول معلوما والثاني مجهولا
او بالعكس فالاول واضح فمع تقدم زمان التكلم يقدم اللغة ومع تقدم العرف يقدم العرف والثالث يحمل على اللغة لاصالة البقاء وتأخر بدو العرف والرابع يحمل

في تعارض العرف واللغة

الى العرف لاصالة تأخر التكلم بقي الكلام في الثاني اعني المجهولين وصورة الشك في بقاء اللغوي في زمان الشارع مع جهل زمان التكلم وبدو حدوث العرف كما في الغالب
والحق هو تقديم اللغة وذلك لوجوه الاول ان اصالة التأخر في كل منهما معارضة باصالة التأخر في الاخر ويبقى اصالة بقاء الوضع الاول في زمان التكلم مقتضيا
لحمله على اللغوي سليمة عن المعارض وذلك كالجسم المايع المشكوك في النجاسة الواردة على الجسم الطاهر الثاني ان الكلام انما هو في اللغة المدونة في زمان الائمة عم من انه
كان مستمرا قبل زمان الشارع وفي زمانه واستمر الى زمان التدوين وكان حدوث العرف بعده او كان اخبار المدون عن زمان قبل الشرع وكان مهجورا في زمان الشرع
المدون وكان العرف مستمرا فيه واستمر الى زمان المدون وبعده ولا ريب ان المتبادر من نقل المدون ان اللفظ موضوع لذا هو الاخبار عن كونه موضوعا في زمانه والحقيقة
الموجودة في عصره لا عن الحقيقة المهجورة فيه مع ان غالب اخبارهم يكون من اجتهاداتهم في المحاورات وهو موقوف على المحاورات والحقايق الموجودة في زمانهم لا المهجورة فيه بعده
فيها في المحاورات من التبادر وعدم صحة السلب وساير الامارات ولا يمكن الاجتهاد في المحاورات السابقة عن الشرع فكيف يكون اخباره عن الحقيقة المهجورة في زمانه ومعه
لو كان هي الحقيقة الموجودة قبل زمان الشرع وفي زمانه واستمر الى زمان المدون فهو المطلوب والا يلزم النقل لاشتراط النقل عن اللغوية الى العرفية في زمان الشارع
ثم نقله منها الى اللغوية في زمان المدون ثم نقله منها الى العرفية بعده وهو مما ينفيه الوجدان ولم يقل به احد الثالث ان مقصود المدون بيان معاني الالفاظ ليكون
مرجعا في استنباط مرادات الشارع في الكتاب والسنة للعلماء والمستنبطين ولذا صار مرجعا لهم في الاستنباط مع عدم الردع من احد الائمة ولو كانت المدونات مهجورة
في زمان الشارع فينافي بيانها غرضهم وصيرورتها مرجعا للعلماء من البدء الى الختم بل لو كانت مهجورة وكانت العرف موجودة فيه لكان اللازم بيانها دون المهجورة
لانها تكون مجازات فيه مع انه لو كان كذلك لنبهوا او صرحوا عليه لرفع التدليس والاغراء ثم لو بينوا المعاني العرفية عند بيان الموضوع له دون اللغوية او ذكروا اللغوية على
وجه المجازية لتعين العرفية ولو ذكرهما معا على وجه يدل على حقيقتهما فيحكم بالاشتراك التعيني فيه ولو كان مجملا فيحكم باللغة للاصل كما مر الرابع انه لا ريب بعد ورود
الامر بين حمل كلام الشارع على العرف القريب من زمانه اعني العرف في زمان المدون والعرف الذي بعده بان يكون العرف القريب ولا استبعاد في مخالفة عرف الشارع مع العرف
القريب اليه مع موافقته للعرف البعيد اليه الذي بابه بابه الخامس الاستقراء بان اللغات اغلبها باقية مستمرة وفيه انه في غير المنقولات مسلم ولا يجدي للقطع بتحقق النقل في
المنقولات مع الشك في حدوثه مصادرة وللقول بتقديم العرف وجوه الاول الاستقراء بان الغالب استقرار العرف في زمان الشرع وفنده استقرار النقل في العرف العام
بعد زمان الشرع وفيه انه في الالفاظ الشرعية مما فيه تصرف من الشارع على القول بالوضع التعيني مسلم لكن لا يجدي فيما لم يكن للشارع فيه تصرف وكان التصرف من العرف العام
والاستقراء في افراد صنف لا يقتضي ولا يوجب الظن بالحاق صنف اخر بل يقتضي الحاق الفرد المشكوك من الصنف الاول باغلب افراده كما سيجيء توضيحه في الاستصحاب وان كان
المقصود ادعاء الغلبة في الالفاظ الغير الشرعية مما فيه تصرف من العرف العام فهو مصادرة مع انه في حد ذاته نادر ولغلبة الاتحاد بين اللغة والعرف العام مع انه معارض
بالاستقراء في طرف المقابل فيكون ما ذكرنا سليما عن المعارض الثاني بناء العلماء على عدم الفحص في الالفاظ المعلومة المعاني في العرف عن حال اللغة ولو كان الحمل على
اللغة مقدما لوجب الفحص حتى يعلم عدم المخالفة حتى يحمل عليه اولا منع بنائهم على عدم الفحص ولذا ما من مستنبط من الكتاب والسنة الا وله كتاب لغة او لغات يتفحص عن حال اللغة
في محتمل المخالفة مع العرف وثانيا سلمنا لكن لما كان غالب الالفاظ متحدا مع اللغة فيوجب الظن بعدم الاختلاف في الاغلب فيجوز ان يكون الحمل على اللغة او لزوم الفحص
عنه مشروطا بظهور المخالفة بناء على حجية الظن بالاتحاد من دون لزوم الفحص في الموضوعات الثالث الشهرة وفيه منع افادتها الظن سلمنا لكنها لا يوجب الظن او لم يكن ملكها
معلومة الفساد وهو كما تمسكوا به من الاستقراء والغلبة وقد عرفت فسادهما على انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا على ان بعد المعارضة يبقى الاصل سليما عن المعارض
وبعضهم علله بان العرف كالناسخ فيقدم وفساده غني عن البيان لان النسخ بعد زمان الشارع لا يجوز بخلاف النقل والقول بالتوقف انما كان لاجل تعارض الادلة ولا وجه له
لما ذكرنا من تعين تقديم اللغة بما ذكرنا وفساد ما ذكروه لتقديم العرف ثم ذكرها ان بعد تعذر العرفي فيما نحن فيه على القول به واللغوية على القول به فيما نحن فيه وفي مقابل
الشرع على القول بعدم الحقيقة الشرعية والشرعي في الشرعيات على القول به هل يتعين الحمل على اللغوية في الاول والعرفية في الاول من الثاني والشرعي في ثانيه واللغوية
في الثالث اولا وبعضهم قالوا به والحق في الثاني الاول من الحمل على العرفية وفي الثاني من الثاني الحمل على الشرعية لكون الغالب في النقل التعيني الموجب لكثرة الاستعمال فيه
الموجب لتبادره بين المجازات واما الاول والثالث فتعذر الحقيقة فيهما لا يوجب تبادر الحقيقة المهجورة لكونها مجازا كساير المجازات مع ندرة الاستعمال بل الهجر ولذا
صارت مهجورة والمناط في الاقربية هو ما يتبادر في العرف من المجازات لكثرة الاستعمال او غلبة الوجود لا قربا الى الماهية كقوله لا صلوة الا بطهور في الحمل على نفي الصحة
ولا كونه اعظم بحسب المقصد كقوله حرمت عليكم الميتة في الحمل على الاكل كما قال بهما ايضا بعض لان المناط على فهم العرف لا على التدقيقات كما يجيء في تعارض الاحوال
وان سلم الاخير فللتبادر لا لكونه اعظم مقصود لعدم الملازمة فتدبر **اصل** في تعارض الاحوال لو كان اللفظ مجردا عن القرينة فيحمل على الحقيقة كما عرفت ولو كان مع
القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مع عدم كونها معينة للمراد فان كان المجاز متحدا فلا اشكال في حمله عليه حذرا عن اللغوية واستعمال الفاسد ان كان متعددا فيها
صور يعبر عنها عند الاصوليين بتعارض الاحوال وقد صح التشاجر في ترجيح بعضها على بعض وتنقيح المقام فيه يقتضي التكلم في المقامين الاول في بيان الامور التي يكون
بها ترجيح بعض المجازات على بعض اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وعدم القرينة على التعيين فاما ان يكون بعض المجازات اقرب من بعضها اولا وعلى الثاني فاما ان يكون بعض
المجازات اكثر استعمالا من الاخر حداه يحصل به الظن بارادته بالنسبة الى مجاز اخر اولا وعلى الثاني فاما ان يكون بعضها موافقا للاصول العدمية بالنسبة الى الاخر ولو
بالالتزام اولا اما الاول اعني الاقربية فاما ان يكون عرفيا بمعنى سبق ذهن العرف اليه بعد تعذر الحقيقة وكون علمهم عليه وذلك كاضمار الاهل في قوله فاسئل القرية
مع انه يمكن حمل القرية على الاهل مجازا او جعله مشتركا لفظيا بين الحال والمحل وكحمل الاسد على الحيوان المفترس في قوله رأيت اسدا يرمي مع امكان الاضمار فيه اعني
رمح صاحبه هكذا او يكون اعتباريا بمعنى كونه اقرب الى الحقيقة مع عدم سبق ذهن العرف اليه وعدم كون علمهم عليه وذلك كقوله عم لا صلوة الا بطهور على
مذهب الاعمي فان حمل السلب على نفي الحقيقة مستلزم للكذب لا ترتب عليه هو الحمل على نفي الصحة لكونه نفيا للمرتبتين من نفي الصحة والكمال بخلاف حمله على نفي
الكمال فانه نفي لمرتبة واحدة والاول اقرب الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي المراتب الثلثة اعني الوجود والصحة والكمال لكن سبق ذهن العرف اليه مشكوك اما

في تعارض الاحوال

الاقربية العرفية فلا اشكال في حجيتها وذلك لان بعد كون بناء العرف عليه تشمله الادلة وتكون ارادة غيره مع عدم نصب القرينة اغراء بالجهل وهو نقض للغرض المتيقن من احكامهم على حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة واما الاعتبارية فلا تكون معتبرة وذلك للاصل ولظهور الاجماع والادلة لانه بعد عدم كون بناء العرف عليه يشمله مفهوم الحصر المستفاد منها ولا فرق بين كونها مشتملة على وجوه المحسنات للكلام من البلاغة والفصاحة ام لا وذلك لان الشارع لم يكن في مقام بيان امثال الفصاحة بل كان في مقام بيان الحكم على مقتضى فهم السامعين والسائلين دهورهم بما يقتضي التكلم على وجه غير الفصاحة واما الثاني اعني الظن الحاصل من الغلبة فيمكن القول بعدم حجيته لكون تشخيص الارادة من الموضوعات الصرفة والاصل عدم حجية الظن فيها ولكن الحق ان القول بالحجية لا يخ من قوة وذلك لوجوه الاول انه لولا حجية الظن فلم يكن الخبر الواحد الخاص والمقيد والنص والاظهر معتبرا مخصصا للعموم في الاول ومقيدا للاطلاق في الثاني وصارفا للظاهر في الثالث والرابع لكون الخبر في المقامات مبينا للارادة ولم يثبت دليل على حجية الخبر في الموضوعات الصرفة ويلزم منه العمل بعمومات الكتاب والسنة المتواترة او المحفوفة ومطلقاتها وظواهرها في مقابل الاخبار الخاصة وهو مستلزم للقطع بالمخالفات القطعية للعلم بحجية بعض المعارضات بل كثيرها وهو خروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على اعتبار المخصص والمقيد الا ... ولا مناص الا العمل بالظن ولا فرق بين الظن الحاصل من الخبر الواحد والغلبة لا عقلا ولا شرعا اما الاول فلانه ربما يكون الظن الناشئ من الثاني اقوى واما الاخر فلعدم الدليل على حجية الخبر الواحد في تشخيص الارادة دون الغلبة وتوضيح المطلب في حجية المظنة الثاني ان بعد تحقق الغلبة يكون بناء العرف عليه لان الاقربية العرفية قد يكون حاصلة من غلبة الاستعمال وقد يكون حاصلة من غلبة الوجود ح فيشمله ما دل على اعتبار الاقربية العرفية الثالث ظهور الاجماع بل الاجماع المركب بين العمل بالظن في تشخيص الوضع والعدد وبين العمل به في تشخيص الارادة ولكن يشترط في الغلبة كونها غلبة معتدا بها ولو حصل التعارض بين الظن الناشئ من بناء العرف فلا اشكال في تقديم الثاني لكون حجيته لا اشكال فيه بخلاف الاول واما الثالث فالحق اعتباره لكون حجية الاصول العدمية اجماعية وعرفية وعقلية اما الاول فظاهر وان ... واما الاخير فلابتناء تشخيص الارادة غالبا عليها كاصالة عدم التقييد عدم التخصيص عدم القرينة وامثالها فتدبر **المقام الثاني** في بيان صور المعارضة ومعارضة لا خالها من ان يرجح العدم اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجازات فاما ان تكون الاحتمالات المتعددة بين افراد النوع الواحد كبين التقييدين وبين المجازين وهكذا او يكون بين الفردين من الصنفين وهذا من افراد الاول في الثاني وله صور الاول دوران الامر بين التقييد والتخصيص ولا فرق بين كون حدوث الاحتمالين باعتبار التعارض بين الكلامين او غيره وذلك كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق والتقييد اما ان يكون تقييدا بالفرد المتواطي او يكون تقييدا بالفرد الظاهر واخراج غير الظاهر او بالعكس وعلى الاولين يكون التقييد ارجح وذلك لوجوه الاول ان دلالة لفظ المطلق على الحال المخصوص والفرد المخصوص كالعالم الفاسق في المثال المذكور انما تكون من باب المقدمة من حيث كونه ما يتوقف عليه اصل المطلوب من باب حكم العقل ودلالة العام على خصوص الفرد يكون من باب الصراحة ومن باب الدلالة اللفظية والثاني اقوى فيجب ارتكاب الاول وعليه بناء العرف الثاني الغلبة فان التقييد كان اغلب من التخصيص لكون الالفاظ المطلقة بالنسبة الى الاحوال والافراد اغلب من العمومات الثالث ان التقييد اخراج لاصل المطلوب ببعض حالاته والتخصيص اخراج لاصل المطلوب بجميع احواله والاول موافق للاصل والظاهر ثم الاخلاء عنه ايضا هذا بالنسبة الى التخصيص لا نظر الى التصرف واما غيره فيكون كذلك بما ذكرنا وبالاولوية هذا بالنسبة الى المطلق الذي لم يرد فيه تقييد كما فيما ورد فيه تقييدات فلان التقييدات لما كانت موجبة للوهن في اصل ارادة الاطلاق فيكون اولى بالتقييد نعم يشكل الامر في صورتين الاولى كون المطلق مما ورد فيه تقييد او تقييدات والعام مما لم يرد فيه تخصيص ح الاشكال ان غلبة ما من عام الا وقد خص تكون جارية في تخصيص حكم العموم ولا يكون غلبة ما من مطلق الا وقد قيد جارية كما لا يخفى لكن الاشكال يرتفع بان الظن الناشي من الغلبة لا يكون قابلا للمعارضة بالظن الاقوى الناشي من الدلالة اللفظية الثانية كون العام مما ورد فيه تخصيصات كثيرة توجب الوهن في ارادة العموم مع عدم كون المطلق كذلك والظاهر فيه التوقف لو لم نقل باولوية التخصيص لانتفاء ظهورية الدلالة في جانب العموم وعلى الثالث اعني صورة كون التقييد موجبا لاخراج الفرد الظاهر فالحق انه لو كان من باب الانصراف العرفي بحيث يكون غير الظ مما يصح سلب الماهية عنه كالاغلب فالحق ترجيح التخصيص لقوة دلالة المطلق ح في ارادة الفرد الظ لكون التبادر ح قرينة مفهمة وهي دلالة العام على ارادة الفرد المخصوص بهذه المثابة ولو كان الظهور موجبا للاجمال في ارادة الكلي او الفرد بحيث لا يصح سلب ارادة احدهما فالحق ترجيح التقييد لكون هذا مجملا بالنسبة الى ارادة فرد الظ دون العام فتدبر الثاني دوران الامر بين التخصيص والمجاز والاضمار وذلك كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فيمكن تخصيص العلماء بغير زيد وحمل النهي على الكراهة وارتكاب الاضمار اعني لا تكرم والد زيد والحق ترجيح التخصيص لوجوه الاول بناء العرف وسبق ذهنهم الى التخصيص الثاني الغلبة فان الغالب في العمومات التخصيص بل الغالب في الحقايق ارادة المجاز وارادة شيء محذوف بل الغالب ارادة الحقيقة الثالث اجماع العلماء الرابع ان اللفظ الموضوع للمورد المخصوص دلالته اقوى من اللفظ الدال على اشياء من جملتها المورد المخصوص وذلك لان الدلالة في الاول انما هو بالنسبة الى شيء مخصوص في الثاني دلالة واحدة تتشعب بالنسبة الى الموارد ويحصل بها الضعف بالنسبة الى كل مورد يندرج تحتها ومنها المورد الذي ذكرنا ولا فرق بين كون التخصيص واحدا او متعددا ما لم يصل الى اخراج النصف او الاكثر كقوله في المثال المذكور لا تكرم عمروا العالم وذلك لاشتراك الادلة ما لم يبلغ التخصيص الى النصف لا اشكال لان جوازه خلاف وعلى فرض الجواز لا بد له من نكتة ظاهرة لا ينصرف اليها العرف ما لم تظهر والعلاقة العموم والخصوص لا تكون مصححة بل يكون المصحح غيره من المشابهة او غيرها فيصير داخلا في المجاز ويكون الامر دائرا بين المجازين مع انه نادر في غاية الندرة الثالث دوران الامر بين المجاز والاضمار كقوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاهل ولامكان اضمار لفظ الاهل وكقوله رايت اسدا يرمي لامكان حمل الاسد على الرجل الشجاع ولامكان ارتكاب الاضمار اعني يرمي صاحبه والحق فيه انه قد يكون الاضمار اظهر كما في الاول وقد يكون المجاز اظهر كما في الثاني وقد لا يكون ظاهر في البين وفي الثالث رجح بعضهم المجاز نظرا الى الغلبة وبعضهم الاضمار نظرا الى ان المجاز محتاج الى الوضع الاولي في الحقيقة والوضع الثانوي في المجاز والعلاقة وكلاهما ما مسلمان اما الاول فلمنع كثرة المجاز المقابل للتقييد والتخصيص لان الغالب في المجازات هو كونه من احدهما والمجاز المقابل لهما نادر وعلى فرض كثرته لم تكن غلبة معتدا بها واما الثاني فلان العلاقة والوضع الثانوي في المجاز لو وجدا سواء قلنا بترجيح المجاز او الاضمار ولا يلزم من الحكم بالاضمار عدمهما لتوقف جواز العلاقة الحالية والحلية والمشابهة في المثالين المذكورين متحققة والرخصة النوعية ايضا ثابتة سواء قلنا بالاضمار او المجاز واما الوضع الاولي فلا يكون فرق في الاحتياج اليه بين

في بيان صور التعارض

في دوران الامر بين التقييد والتخصيص والمجاز والاضمار

ارتكاب الاضمار او المجاز اما على الاول فلانه لو كان مقدرا في الكلام اهل القرية لما كانت القرية مهملة بل تكون موضوعة واما على الثاني فلانه مجاز مستلزم للوضع الحقيقي ايض وهو واضح ولكن ترجيح المجاز لا يخ عن قوة من باب عدم انسباق ذهن العرف الى المقدر في الكلام ما لم يظهر خلافه فتدبر والاحوط التوقف الرابعة دوران الامر بين المجاز والاشتراك وذلك كما في قوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاشتراك بين الحال والمحل والتزم ظهورها فيهما واستعمل مجردا في الاول او الحمل على حقيقته ... على الثاني بحمل والحق فيه ترجيح المجاز لندرة الاشتراك ولاصالة عدم تعدد الوضع والقول بترجيح الاشتراك كما عن السيد المرتضى ره [illegible] وفساده في بيان ان الاصل في الاستعمال ... رجح وربما يعلل ترجيح المجاز بانه لا يستلزم الاجمال وهو انسب بالتفهيم والتفهم بخلاف الاشتراك وفيه اولا ان الاجمال في المجاز ايضا حاصل كما لو كانت القرينة صارفة من دون كونها معينة وثانيا انه استدلال لمي لا يفيد القطع والا لما تحقق الاشتراك واما الظني فلا يكون حجة كما عرفت وربما يرجح الاشتراك بانه ابعد عن الخطاء لاستماع القرينة واضح ومع عدمها يتوقف وفيه انه استدلال لمي كما عرفت الخ فلنا والاضمار اولى من الاشتراك ايضا لما ذكرنا في المجاز الخامسة دوران الامر بين المجاز والنقل والاول اولى لاصالة عدم تعدد الوضع ولاصالة بقاء المواضعة الاولية والغلبة وبناء العرف والقول بترجيح المجاز باعتبار اصالة عدم القرينة فاسد لكون الاصل الذي ذكرنا موضوعيا وهذا حكميا والاول ارجح سيما بعد اعتضاده بما مر والاضمار اولى من النقل لما ذكرنا السادسة دوران الامر بين النقل والاشتراك وذلك كقوله الطواف بالبيت صلوة فيحتمل نقلها الى المعنى الشرعي ويحتمل اشتراكها بين المعنى اللغوي والشرعي بالاشتراك التعيني واللازم على الاول ثبوت اشتراط الطهارة في الطواف من باب عموم المنزلة وعلى الثاني عدم الثبوت لاحتمال كون المراد منها هي المعنى اللغوي وربما يرجح الاول لعدم لزوم الاجمال فيه بخلاف الاشتراك وفيه ما مر وربما يرجح الاشتراك لكونه ابعد عن الخطاء ولان الاشتراك اغلب في اللغات من النقل كما في الحروف من من وعن وباء وغيرها وح مفاسده اما ان يكون اكثر من النقل او مساويا او اقل وعلى الاول يلزم ترجيح اكثر المفاسد على الاقل وهو قبيح من الحكيم وان قلنا بكون الواضع هو البشر وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثالث هو المطلوب وفي الاستدلال بالوجه الاول ما مر من كونه استدلالا لميا الخ وفي الاخير اولا منع غلبة الاشتراك سيما لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى فرض تسليمه انما هو في الحروف وثانيا بانه يتم الاستدلال لو كان الواضع في الاوضاع المتعددة في المشترك شخصا واحدا وهو ممنوع لجواز كونه من اشخاص متعددة بمعنى انه وضعه واضع لمعنى ووضعه واضع آخر لمعنى آخر من دون اطلاعه بالوضع الاول وثالثا انه لو تم وافاد القطع لاقتضى عدم تحقق النقل وهو بين البطلان ولو افاد الظن فهو استدلال لمي لا يكون معتبرا والحق ان الاشتراك موافق للاصل بالنسبة الى النقل لكون النقل مستلزما لحدوث الوضع اولا ولرفع المواضعة منه ثانيا ولحدوث المواضعة في شيء آخر ثالثا بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضعين ولكن فيه تامل لكون حدوث المواضعة ورفع المواضعة على فرض النقل من باب اللازم والملزوم وعدهما اثنان واعتبار الاصل في اللازم مشكل وعلى فرض تسليمه فاعتباره ممنوع لكون النقل اغلب سيما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والاحوط التوقف ومما ذكرنا ظهر لك في صور التردد والمعارضة فالتقييد اولى من المجاز ومن الاضمار ومن النقل ومن الاشتراك والتخصيص اولى من النقل والاشتراك لما ذكرنا من الادلة بقي في المقام شيء آخر وهو دوران الامر بين النسخ وغيرها والحق انه في كلام الشارع لندرته في غاية الندرة يكون غيره اولى ولا خلاف فيه لاحد اما من حيث هو فهو اولى من المجاز والاضمار والاشتراك والنقل لانه قسم من التخصيص الذهني فينسبق اليه دون غيره والتقييد اولى منه لما مر في اولويته على التخصيص اما مع التخصيص فمع تعاقب الكلامين عرفا كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ينسبق الذهن الى التخصيص اعني عدم الارادة من اول الامر وكون المراد بالعموم غيره ومع الفصل بين الكلامين بزمان فينسبق الذهن الى النسخ العرفي اعني تجدد الرأي في التكلمات العرفية والى النسخ الشرعي في التكلمات الشرعية اعني عدم ارادة الحكم هناك زمانا من اول الامر فتدبر **الامر الثاني** في الاول اعني صورة دوران الامر بين الفردين من سنخ المجاز الواحد كدوران الامر بين التقييدين فلو كان التقييدان بالفردين المتواطيين والظاهرين او النادرين مع كون احدهما مما ورد فيه تقييد او تقييدات دون الاخر لا بعد في ترجيح التقييد فيما لم يرد فيه التقييد لمجرى الغلبة اعني ما من مطلق الا وقد قيد فيه دون الاخر ولو كان احدهما مما ورد فيه تقييدات كثيرة توجب اضمحلال الظن بارادة الاطلاق فالترجيح مع هذا التقييد لكونه اخرج عن دال على ارادة الاطلاق قاصرا في التقييد بخلاف الاخر لبقاء دلالته عليه ح يصير من باب الاجمال والبيان ولو كانا متساويين من هذه الجهات فلا ترجيح في البين واللازم التوقف ولو كان التقييد في احدهما موجبا لاخراج الفرد النادر فلا ريب في ترجيح الاول ولزوم ارتكاب التقييد في الثاني وهو واضح هذا في صورة دوران الامر بين التقييدين واما في صورة دوران الامر بين التخصيصين فلو كان التخصيص في احدهما موجبا لاخراج النصف او الاكثر دون الاخر فالترجيح مع ارتكاب التخصيص في الثاني لعدم جواز الاول ما لم يظهر له نكتة وللغلبة ولو كان مورد احدهما اقل بالنسبة الى الاخر كقوله اكرم العلماء الا صلحاءهم ثم قال لا تكرم الفساق يكون الترجيح مع ارتكاب التخصيص في الثاني لان الموارد كلما كثرت يحصل الضعف في الدلالة على ارادة خصوصية كل فرد ومعه يكون الاخر اقوى وهو اضعف فيجب التصرف في الثاني ولو كان احدهما مما ورد فيه تخصيص او تخصيصات دون الاخر فلا بعد في ترجيح ارتكاب التخصيص في الثاني لمجرى الغلبة اعني ما من عام الا وقد خص في الثاني دون الاول ولو كانا متساويين من هذه الجهات فلا ترجيح في البين ويجب التوقف واما غيرهما من اقسام المجاز فكدوران الامر بين المجازين والاضمارين فلا يمكن الاحصاء والمتبع هو فهم العرف والغلبة والاصل ولو لم يوجد احدها فيجب التوقف من هذه الجهة فتدبر **اصل** اختلفوا في دخول الوجود في الموضوع له وخروجه على اقوال فذهب المحققون على خروجه بقسميه عن الموضوع له كليا وذهب بعض الى دخول الوجود الخارجي فيكون الالفاظ موضوعة للموجود الخارجي وذهب بعض الى كونها موضوعة للموجودات الذهنية وذهب بعض الى كون الكليات موضوعة للماهيات والجزئيات للخارجية وزاد بعضهم ان الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية والخارجية للخارجية والحق الاول وخروج الموجود بقسميه عنه وليسا بالنسبة الى الموضوع له الا كالعلم والمكان والزمان والدليل على ذلك وجوه الاول صحة تقسيم كل من اسماء الاجناس والاعلام الى الموجود والمعدوم بقوله الانسان موجود في الخارج او الذهن او معدوم الثاني عدم لزوم النقض والتكرار بذكر احد القيدين وانه لو لم يكن كذلك يلزم التصرف في الطلبات لان قوله توضأ لو كان موضوعا للموجود الخارجي يلزم من الامر به الامر بتحصيل الحاصل ولو كان للموجود الذهني يلزم من الامر به التكليف بما لا يطاق لعدم الاقتدار على ايجاد الصورة المرتسمة في الذهن فيلزم التصرف بالقاء الوجود وهو خلاف الاصل وفهم العرف في المحاورات الثالث لزوم كون الاستعمالات مجازا سيما في الاعلام الشخصية لانه لو كان موضوعا للموجود الخارجي فيكون موضوعا للموجود الخارجي فيكون للماهية مع تشخصاتها المكتنفة بالذات وهو يتغير ويلزم التغير في الموضوع له ويلزم كون اغلب الاستعمالات المتجددة بعد الوضع مجازا وكذا في الموجود الذهني لان قوله رايت زيدا وسمعت من زيد ضربته وامثالها متعلق

بالخارج لا بالصور المرتسمة الرابع التبادر فان المتبادر ليس الا نفس الشي الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الاباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس
الشي الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الاباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس الشي السادس التردد والشك بين الوجود والعدم في الخالي من القرينة
كالماء طاهر والكلب نجس مع انه في الممتنعات والمعدومات الممكنة لا يتصور الوجود الخارجي الا بعيدا وربما استدل بانه لو كان موضوعا للموجود الخارجي يلزم عدم
الكذب في الاخبار كقوله زيد قائم لانه يكون معناه ان الموجود في الخارج متصف بالقيام الموجود وفيه ان الاخبار عنه وقابل المطابقة للمحكي عنه وعدمها كيف وان الدلالة
عنه حكاية
وضعية يمكن التخلف لانها لا تكون علة ضرورية على ان الحكم بالاتصاف يحصل من الخبر وهو قابل ولا يكون علة نعم يشكل بان وجود القيام في الخارج ليس الا عرضه الموضوع
واتصافه به وعلى فرض الوجود الخارجي له يلزم ان يكون لوجود القيام وجود وعرض واتصاف لزيد مثلا الا ان يقال ان زيد الموجود في الخارج متصف بالقيام الموجود
العارض له في الخارج فيكون اخبارا عن عروضه له في الخارج ولو كان موضوعا للموجود الذهني فيلزم ثبوت مذهب النظام في الصدق والكذب بالمطابقة للاعتقاد
واللامطابقة والتصويب الاول فلان قوله زيد قائم معناه ان زيد الموجود في الذهن متصف بالقيام الموجود العارض له في الذهن وجميع الاخبار يكون كذلك وح يكون
الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه والمحكي عنه هنا هو الصور المرتسمة من الموضوع والمحمول المستلزمة لكون الاتصاف ايضا ذهنيا فيكون المحكي عنه هو الاعتقادات و
يلزم كون الصدق مطابقة الحكاية للاعتقاد والكذب بمقابله وفيه اولا ان على فرض القول به يكون موضوعا للصور المرتسمة في ذهن الواضع لا المستعمل وهو منتزع من
منتزع عنه وهو واحد في نفس الشي ومعه لا فرق بين الذهن والواقع من هذه الجهة واخبار المستعمل باعتقاد انه هو الموضوع والمحمول المرتسم في ذهن الواضع المطابق
للمنتزع عنه حكاية عنه ولا يلزم المطابقة لاعتقاد المخبر ومن يلاحظ الكلام حتى يثبت مذهب النظام على ان الحكم بالاتصاف حاصل من المستعمل وما كان حاصلا في ذهن
الواضع لان وضع الالفاظ المفردة من الموضوع والمحمول انما كان للصور المرتسمة في ذهن الواضع واما الاتصاف فلم يكن فيه ضرورة ان الواضع حين الوضع لاحظ ذاته
من دون ملاحظة انه ضارب او قائم او نائم من الاحكام والاوصاف العارضة المتجددة بعد الوضع ولكل منها وضع على حدة والاتصاف له وضع نوعي من اسناد تام وناقص
فاذا اتصف زيد بواحد منها تقييد المستعمل باتصافه به وبعد اندراجه تحت الاوضاع الشخصية والنوعية في نظر الواضع ويحكي بما دل على مفرداته وتركيبه بالاوضاع
الشخصية والنوعية واندراجه تحتها فربما يطابقه وربما يخطئ او يسهو او ينسى او يتعمد فيخالفه ولا ربط باعتقاد المستعمل بل هو مصحح للاستعمال فلا يثبت به
مذهب النظام ولا التصويب على ان الاوصاف والاحكام العارضة للموضوعات اغلبها خارجية كضرب وصعد وذهب ورأى وسمع وقام واكل وشرب وتكلم
وهكذا لانها عارضة لزيد مثلا في الخارج ومعه فكيف يحكي عن اعتقاده لانه يحكي عن اتصاف الموضوع بوصف في الخارج لانه خارج وان قلنا بكونه حكاية عن
الاعتقاد وضعا فلا بد من استعماله في الحكاية عن الخارج وان استلزم المجاز بمذهبه هو واحد ومعه لا يثبت مذهب النظام ولا التصويب هو واضح واما الثاني فلان الحكم تابع
للموضوع ولو كانت الموضوعات ذهنية فيختلف الاعتقاد فربما يعتقد شخص كون موضوع كالخمر خلا او بعضه خلا وبعضه ماء ويلزم اختلاف الحكم حقيقة باختلاف الاعتقادات
وهو تصويب وفيه انه على فرض القول به انما هو يقول بكونه موضوعا للصور المرتسمة المنتزعة من الواقع في ذهن الواضع وهو شي واحد لا يختلف على ان الاغلب هو العروض
في الخارج كما مر والمراد هو الواقعيات كما مر ويستدل ايضا بصحة السلب عن اعتقاد انه زيد ثم ظهر خلافه بانه لم يكن زيدا لانه لو كان للذهني يلزم عدم صحة السلب و
للقول بالوجود الذهني وجوه منها تبدل الاسماء بتبدل الاعتقادات كالشبح الخارجي فاعتقد انه زيد فيطلق عليه زيد ثم يعتقد انه عمرو فيطلق عليه عمرو وهكذا ولو كان
موضوعا للخارجي فهو شي واحد يلزم منه عدم اختلاف الاسم وفيه اولا ان تبدل التسمية بتبدل الاعتقاد يصح مع القول بالوضع للخارج ونفس الشي لان المستعمل
لا بد له من اعتقاده بحصول الموضوع له حتى يستعمل فاصالة الصحة تقتضيه في الاسناد والاستعمال بدون الاعتقاد فاذا يعتقد كونه زيدا فيطلق زيدا وهكذا وهذا امر قابل
للتامل ولكن يبطل الذهني بوجه اخر وهو انه لو كان من باب الذهني لما صح سلبه بعد تبدل الاعتقاد وقد عرفت صحة سلبه مع انه على فرضه يكون المراد بالذهني هو الصور
المرتسمة في ذهن الواضع وهو واحد فيلزم منه ايضا عدم تبدل الاسم فتدبر وثانيا اورد ايضا بالنقض بما يبقى للشي كالكلب صورة في الذهن مع تبدله في الخارج بالاستحالة
او الانتقال والانقلاب فلا ريب في تبدل الاسم وفيه ان المراد بالصور هي الصور المطابقة للخارج فتدبر ومنها لزوم عدم الكذب في الاخبار كما ذكرنا وجوابه يعلم بما ذكرنا مع
انه لا يثبت الذهنية لجواز الواسطة ومنها عدم صحته في الالفاظ الموضوعة للممتنعات والمعدومات وفيه اولا ان الوضع للخارج لا يلزم منه التحقق في الخارج لجواز الوضع
لما لم يتحقق كما ان الاستعمال مجاز وثانيا بانه لا يدعي كليا وثالثا بانه يبطل الخارجي لا يثبت الذهني لجواز الواسطة وللقول بالخارجي وجوه منها تعلق الاحكام والاخبار
غالبا بالخارج كقوله اكلت الخبز ورأيت زيدا وشربت الماء ودخلت الدار وضربت عمرا وامثالها وفيه اولا ان القرينة موجودة وهو ان هذه الافعال لا يتعلق
بالصور الذهنية ويحتمل ان تكون مؤسسة او مؤكدة ولا يتم الاستدلال والقول بان الاصل هو الحقيقة مدفوع بانه معارض بالتكليفيات كما مر وثانيا بان غايته الاستعمال
وهو اعم وثالثا بانه يصح مع القول بالماهية ايضا لانها قابلة للتعلق بواسطة الفرد من باب تحقق الكلي في الفرد ومنها انه لو كان للذهني يلزم التصويب وكون الصدق
مطابقا للاعتقاد كما مر وجوابه ايضا قد مر والمفصل ان الكليات موضوعة للماهيات لانه لو كان موضوعا للموجود فيخرج عن الكلية لان لازم الوجود التشخص ولازمه
امتناع الصدق على الكثيرين وغيرهما كالاعلام الشخصية موضوعة للخارج لانه لو لم يكن له لزم وضعه للماهية اذ لا واسطة ومنه يلزم ترادف الافراد والاعلام مع الكليات
واسماء الاجناس والتالي ضروري البطلان وفيه ان الواسطة موجودة وهو الفرد مع قطع النظر عن وجوده ويسمى بهويات الشخصية ويكون الاعلام وافراد الجنس موضوعة
لها لا الماهيات ومما ذكرنا ظهر بطلان الثمرة التي ذكرها من انه على فرض الذهني يلزم الامتثال لو اعتقد كون الشبح زيدا فاكرم المامور ثم ظهر خلافه بخلاف الخارجي او نفس
الشي وجه بطلانه ان على فرض الذهني هو ذهن الواضع وهو شي واحد لا يتفاوت وكذا جعل الثمرة التخطئة والتصويب من موضوعية الاعتقادات ومرآتيتها باطل لما
مر وكذا جعل الثمرة على فرض الخارج نفي احتمال الكذب وعلى فرض الذهن كون الصدق مطابقا للاعتقاد فاسد لما مر **اصل** لا على فرض وضعها لنفس الشي او الموجود
هل يكون موضوعا لنفس الشي المعلوم او الموجود المعلوم كما يظهر من بعض بحيث كان العلم جزء للموضوع له او لا بل الموضوع له هو نفس الشي والعلم والجهل خارجان
كالوجود والزمان والمكان بل اولى ان المحق هو الثاني لما ذكرنا في الوجود من صحة التقسيم الى المعلوم والمجهول فيقال الخبر معلوم ومجهول وعدم التناقض والتكرار بذكر

احد القيدين

احد القيدين والتبادر والاستقراء في حال الواضعين وتخصيص المفلس بانها موضوعة للشي ولم يقولوا انها موضوعة للشي المعلوم ولزوم الدور على فرض الدخول
فان العلم امر خارج يتعلق بمدلول الالفاظ ضرورة فهو موقوف على تحقق المدلول وهو موقوف على تحققه لكونه جزء له على انه يلزم التصويب فانه يلزم حمل الالفاظ
في الموضوع كالكلب ونفس الحكم كيجب او يحرم على المعلومات فيلزم كون الحكم تابعا للموضوع المعلوم والعلم جزء لموضوع الحكم وهو التصويب في الموضوعات والتصويب المعهود
معناه ان اثبات الحكم للموضوع من المجتهد تابع لاعتقاد المجتهد بكون الموضوع معروضا للحكم كذا فهو حكمه الاصلي وان قلنا بكون اللفظ الدال على الموضوع والحكم موضوعا
لنفس الامر لا المعلوم فيجوز ان يعتقد بعض بكون الخمر النفس الامري حكمه النجاسة واعتقد بعض بانه هو الطهارة وكان الحكم الاصلي للاول النجاسة وللثاني الطهارة وهو
تصويب في الاحكام كما يجوز ان يعتقد بعض ان هذا خمر من باب الموضوع الصرف ومعنى الخمر من باب الموضوع المستنبط واعتقد بعض انه خل ومعنى الخمر عند الاول
وكان حكمه الاصلي متعددا بحسب تعدد الاعتقادات في الموضوع صرفا ومستنبطا مع انه شي واحد من حيث هو وهذا ايضا تصويب لان التصويب معناه كون الحكم تابعا
للمنافع كون الصفات بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فالعلم له مدخلية في حصول الصفات والقول بكون الموضوع هو الشي المعلوم يلزم كون الشي المعلوم
متصفا بالصفة لا النفس الامري ويلزمه كون العلم له مدخلية في الصفة وكذا في اثبات الحكم للموضوع للعلم والاعتقاد يكون حكمه كذا يتصف بالحسن والقبح بسبب
الاعتقاد به ويتبعه الحكم ويتعدد بحسب تعدد اعتقاد المجتهد والحكم يكون الثاني تصويبا دون الاول لانه في الموضوع فاسد جدا نعم لو انحصر المتصوب بالثاني
فلا يلزم التصويب في الموضوع نعم يمكن ان يدفع اصله بانه على فرض القول بالمعلوم هو المعلوم عند الواضع وهو شي واحد ولا يستلزم تعدد الاحكام بحسب تعدد المعلومات فتدبر ولا
يقال القول بالمعلوم بعينه هو القول بالوضع للموجود الذهني فما وجه الفرق لانا نقول الموجود في الذهن لا يستلزم العلم بالموجود في الذهن لانه قد لا يلتفت اليه فيكون
مجهولا ويحتاج الى المراجعة ثم بعد تحصيل المعرفة قد يطابق مع الموجود في الذهن وقد يخالف فتدبر واستدل على ذلك بانه لو لم يكن المعلوم لجاز الاخبار عند عدم العلم ولجاز
التكليف عند عدمه وبطلان التاليين كالملازمة ظاهر وفي الاول ان الملازمة ممنوعة لان النسبة والحكم بين الشيئين موقوف عقلا وشرعا على حصول الاعتقاد به لان
بدونه قبيح عقلا وشرعا لانه حكم بدون الدليل والاعتقاد لا لانه داخل في الموضوع له فتدبر وفي الثاني انه لو كان المراد بالجواز هو الجواز العقلي فبطلان التالي ثم لو قوله
في الشرع كما في اللحوم المشتبهة الخالية عن الاسباب الشرعية من يد المسلم وسوقه وفعله وامثالها لوجوب الاجتناب كذا كل ما لم يرد دليل على تقييد التكاليف بصورة العلم
وكذلك العرف كما في الضرر الدنيوي من النفس والعرض والمال المتعلق الحرمة بنفس الامر ولذا يجب ترك المشتبهات مظنونا ومشكوكا بل موهوما الا ان يعلم شرعا عدم وجوب
الاجتناب في عليه بناء العرف والعقلاء والاجماع فقوله لا ضرر ولا ضرار محمول على نفس الامر ولا يفيد بصورة العلم او امكانه بادلة البراءة لا رجحيته بما مر فقوله لا
تاكل السم او الحامض لو اخبر الواحد الفاسق او المجهول الحال الذي يفيد قوله الظن بل الشك والوهم بانه سم او حامض فيجب التحرز ولا ريب انه لو ارتكبه يكون مذموما
ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانه كان عدم العلم مع عدم الالتفات بانه حامض وحرام ولو كان المراد هو الجواز الشرعي فهو ايضا فاسد لما ذكرنا من وقوعه بل في اغلب
التكاليف النفسية الاخروية لما قام الدليل الشرعي والعقلي على عدم العقاب فيما لا يعلم فيقتضي دفع التكليف في المشتبهات حكما وموضوعا صرفا ومستنبطا واما حماها
لما كان اقوى ما سيجي في بحثه فيقيد الالفاظ المثبتة لاغلب التكاليف النفسية فيما كان لاصالة البراءة مسوغ لها بصورة امكان العلم فيما يجب الفحص كالاحكام وبعض الموضوعات
او العلم فيما لا يجب الفحص لا بان يكون العلم داخلا في المطلوب بل شرط لتعلق التكليف ومع انتفائه لم يكن تكليف ظاهرا وهكذا سائر القواعد في العبادات والمعاملات
فيما كانت على خلاف مقتضى الالفاظ منها قاعدة الطهارة فانها تقتضي طهارة المشتبهات بحسب الظاهر حتى يحصل العلم بالنجاسة وح فقوله الخمر نجس ان اقتضى وضع
اللفظ لنفس الامر الاحتراز عن المشتبهات مقدمة وكذا الدم والغائط والمني وامثالها الا ان القاعدة تقتضي طهارتها ولا قوة فيها بما تقدم وتقيد الالفاظ بصورة العلم و
تخرج المشتبهات عن تحت الالفاظ وتدخل في القاعدة الا المشتبهة التي كان مع سبب شرعي كشهادة العدلين واستصحاب النجاسة وامثالها فتدبر نعم ربما يعكس الامر باعتضاد
الدليل اللفظي بالمرجحات الخارجية كما قلنا في الميتة لكون الاصل في اللحوم الحرمة وكذا في الاحتراز عن المشتبه من بول ما لا يؤكل لحمه بناء على انصرافه الى نفس الامر واعتضاده
بالمرجح مع انه موافق لقاعدة الاشتغال ثم اعمال الاصل قد يكون مشروطا بالفحص كالاحكام اجماعا ولزوم الهرج والمرج ولذا يجب على العامي والمجتهد او لا تحصيل التكاليف
الواقعية ثم العمل بعد الفحص وعدم العلم بالاصل فيكون التقييد بعد الفحص هذا في التكاليف النفسية واما المقدمية سواء كان بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف بالمركب
المردد بين الزائد والناقص او بين المتباينين حكما كان او موضوعا كما في المحصور يكون مقتضى اللفظ سليما عن المعارض معتضدا بقاعدة الاشتغال وقاعدة التخيير
والتخيير والاشتراك وقاعدة الضرر واصالة البراءة غير جارية فيجب اتيان المشتبهات في الواجب وتركها في المحرم مظنونا او موهوما او متساويا الا ان يظن بعدم بالظن المعتبر او بسبب
شرعي وكذا في الموضوعات المستنبطة وقد لا يكون مشروطا بالفحص كبعض الموضوعات منها الطهارة والنجاسة فان قاعدة تقتضي الحكم بالطهارة فيما لا يعلم ومع عدم العلم
فالصغرى حاصلة معتضدة بظهور الاجماع والسيرة ولزوم العسر والحرج نعم في بعض الموضوعات يكون محل الشك وذلك كالاستطاعة في الحج لمن كان له مال مع كونه شاكا
في كونه قدر الاستطاعة ام لا وكذا الشك في بلوغه قدر النصاب في الزكوة ام لا وكذا من سافر مع كونه شاكا في كون المسافة مسافة شرعية ام لا وكذا رؤية الهلال ولو
كان وجوب الحج والزكوة والقصر معلقا على العلم فلا ريب في عدم وجوب الفحص ولو كان معلقا على نفس الامر فيجب الفحص فيطلب المقوم في الاول حتى يعلم الحال ويختبر
في الثاني حتى يعلم الحال وكذا الثالث او الاحتياط ولو لم نقل بلزوم الجزم بالمعنوية يرجع الكلام فيه وفي كل موضوع صرف بان كان الدليل الدال على التكليف معلقا على
العلم فلا يجب الفحص ولو كان معلقا على نفس الشي فان كان الشك منه مع العلم الاجمالي بثبوت التكليف فالمبين فيجب الفحص او الاحتياط ان امكن سواء كان احدهما موافقا
للاصل او كلاهما او لا وذلك كالشك في انتقال الرمضان الى الشوال فان الامر مردد بين الوجوب والحرمة المقتضيين للتخيير من حيث هو مع كون الوجوب موافقا للاصل
عدم انتقال القمر من البرج الى الاخر لكون الحكم معلقا على الواقع واصالة البراءة معارضة بالمثل ويبقى الاستصحاب مقتضيا للوجوب لكن العمل به موقوف على الفحص
لاصالة الحقيقة واصالة الاحتياط وبناء العرف وقاعدة التحسين والتقبيح ومثله الشك في الخروج عن الحيض او دخوله فيه وكذا الشك في المسافة بعد كونه حاضرا
لاصالة الاتمام واما لو كان الشك فيه راجعا الى الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي كالاستطاعة والنصاب او كون هذا خمرا او ماء فاصالة حمل اللفظ

على الحقيقة اعني نفس الامر تقتضي وجوب الفحص واصالة البراءة تقتضي عدمه لان مع عدم العلم يحصل الشك في تعلق الوجوب المستلزم لطلب الحصول وطلب الواقع سواء
علم المكلف ام لا لم يتعلق نظرا الى عدم حصولها في الواقع سواء علم المكلف ولا منه رجع الى انه مع عدم العلم هل التكليف ثابت او لا والاصل الثاني ولازمه عدم لزوم الفحص
والنسبة عموم من وجه لافتراق الاول بما علم التكليف بخصوصه وافتراق الثاني اعني القاعدة فيما لم يعلم مع عدم التكليف في الواقع ومادة الاجتماع هو ثبوت التكليف من الوجوب
او الحرمة في الواقع مع عدم العلم قبل الفحص وبعده والثاني قد حكم بدخوله تحت القاعدة لارجحيتها من حيث كونها عامة معتضدة بالعقل وغيرها مما سبق في اصالة البراءة
والاول محل الشك من انه هل يحكم بدخوله تحت اللفظ فيقتضي لزوم الفحص او تحت القاعدة فلا يجب لفظ الاول لعدم شمول ادلة البراءة قبل الفحص وضعفها اما العقل
والعرف فلا يحكمان بايجاب كما عليه جاء كما لو قال المولى لعبيده من كان عنده الف دينار فليعط منها ماة ومن كان عنده الفان فليعط دينارا فليعط ثمانين او فليعط ماة
ونسخ او يحج ومن دخل عليه شهر رمضان فليصم ومن خرج عنه يحرم عليه الصوم مع كون العبد شاكا في ان ما عنده هل يكون الفا او لا كان بناؤهم على الفحص وبدونه الفحص يكون
مذموما عند العقلاء سيما لو كان في الواقع عنده الفا او نوى عنده رمضان علم لا نقل عنده وكذا الشك في المسافة والدخول والخروج واما الايات والاخبار فلانها
في مقام حكم اخر اعني نفي العقاب مع عدم الدليل والعلم ولا يكون في مقام بيان انه قبل الفحص او بعده وعلى فرض التسليم فذلك لانها علينا من باب الاطلاق كاغلب الادلة
المثبتة للتكليف والادلة معدة الاولية سورد بها واعتضادها بالعرف والعقل كما مر وقاعدة التحسين والتقبيح والاشتراك على ان البراءة في الاحكام مختصة بعد الفحص ولو كان
في الموضوعات قبل الفحص لزم شبه التفكيك والاختلاف في تصرف دليل واحد مع انها في بعض الموارد علم بعدم ويتم غيره بعدم القول بالفصل على ان دليل القاعدة تقتضي
نفي المؤاخذة على ذات الشيء من حيث هي ونفي الوجوب الذاتي وظاهر فيه والادلة مثبتة للوجوب المقدمي في المشكوكات ولا منافات بينهما فلا تنفي القاعدة الوجوب
المقدمي على فرض تسليم شموله لنفي الوجوب مطلقا فلا ريب ان الظاهر منه هو النفسي وفي التعارض يحمل على الظاهر ويكون الوجوب المقدمي سليما عن المعارض ومع بيت لزوم
الفحص والاحتياط سلمنا عدم الترجيح فلم يكن مع القاعدة ايضا ويبقى الاصل الاولي المقتضي للزوم الاحتياط من قاعدة الضرر وغيرها مما سبق في اصالة البراءة سليمة
من المعارض لا يقال على فرض تسليم عدم الترجيح مع الادلة يكون الحكم مع القاعدة لانه يحصل الصغرى قبل الفحص من انه لا يعلم تكليفه وكلما كان كذلك فالاصل عدم التكليف
حتى يثبت لانا نقول هذا بما فرض عدم الترجيح بين الالفاظ مع كون العقل حاكما بنفي التكليف وقد عرفنا ان العقل هنا غير حاكم بل حاكم على خلافه فتدبر وكيف كان
فالحق الحكم بعدم لزوم الفحص في الموضوعات في غاية الاشكال بل القاعدة على خلافه الا ان يثبت دليل خاص على عدمه نعم في غالب الموضوعات ثبت عدم وجوبه كما
في الزنا واللواط وامثالهما وافعال المسلمين ويدهم ومستصحب الايمان والاسلام والكفر والعدالة والفسق وامثالها ومما ذكرنا ظهر ان تعلق الواجبات والمحرمات لو تعلق
على ذمة احاد المكلفين مشروط بامكان تحصيل العلم الا بالعلم ولذا يجب الفحص على العامي والمجتهد بمجرد الاحتمال الا ما خرج بالدليل والعلم اعم من الاجمال والتفصيل وقال بعض
بان اللفظ موضوع لنفس الشيء الا ان في الخطابات مصروف الى المعلوم وهو ايضا فاسد لانه قوله اشترى اللحم او يجب الحج لمن استطاع وامثالهما يتبادر منه نفس الشيء
من غير التفات الى العلم نعم في بعض المقامات يعتبر بصورة حصول العلم لا ان يكون جزء للمطلوب داخلا فيه كما مر

اصل في المشترك مقدمة في بيان حقيقته

امتناع المشترك بان المقصود من الوضع التفهيم وح لو كان المقصود التفهيم به مع القرينة فهو حاصل بها ويكون الوضع لغوا ولو كان بدونها فلا يحصل التفهيم فيكون
الوضع لغوا وهو لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم واذا بعض الالفاظ موجود في الكتاب والسنة كالقرء والعين ولا يتبادر منه المعنى بخصوصه بل يتردد الاول بين الحيض والطهر
وح اما ان يكون بالنسبة الى المعنيين مجازا او حقيقة او مجازا في احدهما حقيقة في الاخر وعلى الاول يلزم المجاز بلا سبق الوضع وهو محال عقلا وعلى الثالث يلزم التساوي بين الراجح والمرجوح وهو
ايضا محال عقلا فتعين الثاني وهو المطلوب وثانيا بانه استدلال بما لا يكون حجة بالاصل والاتفاق وثالثا باختيار الشق الاول ومنع كون الدال نفس القرينة بل
اللفظ على الحقيقة المجملة في مقابل المجاز والقرينة دالة على شخص الحقيقة سلمنا كون الدال نفس القرينة غايته حصول التاكيد وهو واقع في الشرع ومحاورات العرف والعقلاء
ورابعا باختيار الشق الثاني ومنع عدم التفهيم فانه يفهم منه علم ارادة المجازات واما في الحقائق فكلها على مذهب ظهور في الجميع واحدها مجمل على القول بالعدم
كما هو الحق وسيجيء وقد يقتضي المقام اجماله وعدم التصريح به لنكتة من النكات كما سيجيء في المجمل والمبين مع ان ثمرة الوضع لا يختص بما ذكرنا بل منها احداث المجازات على انه
يتم فيما لو كان الواضع فيه واحدا واما مع التعدد مع جهل كل بوضع الاخر فلا يتم ومما ذكرنا ظهر وقوعه لكنه نادر بالاتفاق اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقصود من استعماله انما
يجوز بوجوه الاول لا يجوز وهو حسن الاول استعماله في احدها معينا والثاني استعماله في القدر الجامع بين الحقائق كالاصل في اصول الفقه اعني ما يبتني عليه الاصلاح وهو
احد مجازاته ويسمى بعموم الاشتراك الثالث استعماله في المعنيين فصاعدا على سبيل الترديد كقوله ابتني بعين جارية او باكية الخامس استعماله فيهما فصاعدا مع ارادة الخصوصية
فصاعدا بحيث كان كل منهما مقصودا اوليا وفيما مناطا للحكم نفيا واثباتا ولا اشكال في صحة الاولين ووقوع الاول على وجه الحقيقة والثاني على وجه المجاز لانتفاء الوضع
نعم مع وجود العلاقة المصححة اعني الكلي والفرد كما لا اشكال ايضا في عدم صحة الثالث والرابع لانتفاء الوضع والعلاقة المصححة لان العلاقة المتصورة فيهما الا الكل والجزء باستعمال اللفظ الموضوع
للجزء في المركب في الاول وفي الثاني بالعكس بالغاء الخصوصية وقد عرفت في السابق ان مطلق العلاقة غير كافية وفيه مشروط بكون الجزء ما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة ولا يساوي
والمقام ليس كذلك بقي الكلام في الخامس واختلفوا فيه فذهب المشهور الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الى جوازه مجازا مطلقا وذهب السلطان الى جوازه على وجه الحقيقة
مطلقا وذهب بعض الى عدم جوازه في المفرد مطلقا والى جوازه في التثنية والجمع وذهب بعض كصاحب المعالم الى جوازه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة وذهب
بعض الى الجواز في النفي دون الاثبات وتوقف بعض والحق عدم الجواز مطلقا وتوضيحه يقتضي رسم مقامات الاول في اللفظ المفرد المقابل للتثنية والجمع من انه هل يكون
موضوعا للمعنى مع الوحدة كما عن صاحب المعالم او المقيد بها كما عن الاكثر اما هو الحق او لا بشرطها كما عن السلطان او في حال الوحدة كما عن المحقق القمي لنفس الشيء
لكن الواضع شرط في الاستعمال الوحدة كما عن بعض الاولى والمادة للشيء والهيئة للوحدة والفرق ان الوحدة على الاول داخل جزء وعلى الثاني قيد وعلى الثالث
خارج بل الملحوظ نفس الشيء من حيث كونه جامعا قابلا للانفراد والانضمام وعلى الرابع الاجمال والشك من ملاحظة الواضع الوحدة او انسلاخها وعدم لحاظها او
يكن الا ان اللغات لما كانت توقيفية فيقتصر على المتيقن وهو حال الوحدة ولا يجوز التعدد من حيث الوضع والاستعمال في حال الانضمام لاصالة التوقيفية وعلى الخامس واضح

وكذا

وكذا السادس لكن لم يذهب اليه احد للاول التبادر وغيره انه غير مسلم لعدم تبادر المركب بل المتبادر هو الاول بالذات هو الشيء لا مطلقا بل مقيدا بها كان الوحدة لازمة في الخارج
غير منفك عنه وللثاني لو لم يتم اشتراك المعنوي لاصالة عدم الالتفات الى الوحدة وفي الاول انه مسلم فيما كان الاستعمال في الجامع ثابتا كالافراد مع عدم غلبته في الفرد
وهما منتفيان في المقام بالاتفاق مع انه مسلم لو لم يكن دليل على خلافه وهو موجود وفي الثاني ان الاصل غير جار في المركبات العقلية على ان الدليل ينفيه كما سيجيء وللرابع عدم
الدليل وكونه قدرا متيقنا وعدم الشك منه لاصالة التوقيفية ففيه منع عدم الدليل كما عرفت وسيجيء وللخامس ان الظواهر من الاعتقاد والوجود وضع المعاني الى المعاني
اذ الالفاظ الى الالفاظ خارجة عن المدلول ولكن كما يجب اتباع الواضع كذا يجب في كيفية الاستعمال ولذا ترى علماءهم يعدون من اللحن مخالفة الاعراب الوقف والوصل بالسكون
او الوقف بالحركة ففي المقام يمكن ان يقال انا نرى هجر الجمع بين الحقيقتين في الكتاب والسنة والخطب وغيرها من البلغاء حيث بعد تقديم عرفنا انه نشا من اشتراط
الواضع الوحدة في الاستعمال وهو كلام عجيب اما الاول فلتبادر الوحدة من اللفظ وهو كاشف عن الوضع وثانيا فبان لا اذنه الوضع لنفس الشيء والوضع علة لعدم الاستعمال
ولا معنى لاشتراط الواضع الوحدة في الاستعمال دون الوضع وثالثا فبان عدم وجدان الاستعمال في حال الانضمام يكشف عن عدم المصحح الوضع وهو اعم من ملاحظة الوحدة
في الموضوع له او في الاستعمال فكيف يكون دليلا للثاني مع ان شرط الواضع الوحدة في الاستعمال ظاهر في كون الوحدة مرادا في الاستعمال وهو مجاز ويلزم منه ان يوضع لشيء
وشرط عدم استعماله فيه والحق هو القول الثاني بان الوحدة مبتدئ في المعاني المفردة والواضع لاحظ الشيء من حيث كونه مقيدا بها والدليل على دخول الوحدة في الموضوع له
التبادر والاستقراء في حال الواضعين وغلبة الاستعمال في الوحدة وعدم وروده الاستعمال في حال الانضمام في الكتاب والسنة وكلام البلغاء واما على سبيل العينية فلنا
نفس الشيء اولا لكن لا مطلقا بل مقيدا بالوحدة ولئن تنزلنا فنقول ان دخولها وخروجها في الموضوع له غير معلوم لكن لعدم التيقن من المصحح الناشي من الوضع فانه
حال الوحدة يحمله ولا يجوز التعدي لاصالة التوقيفية الثاني في التثنية والجمع وكل منهما قد يستعمل في المتفقين في ماهية المعنى حقيقة واللفظ كذلك كرجلان ورجال ومسلمان ومسلمين
لكونهما فردين من ماهية واحدة حقيقة مع كون كل منهما مسمى باسم واحد اعني الرجل والمراة والمسلم وقد يستعمل في المتفقين في اللفظ حقيقة والمعنى مجازا كالعينين في الجارية و
الباكية اذا اريد بالعين ما يسمى به مجازا من باب عموم الاشتراك فانهما ح فردان من ماهية واحدة مجازية وكزيدين اذا كان اسم كل منهما زيدا واريد من زيد ما يسمى بزيد فانه
معنى كل منهما غير الاخر ولفظهما واحد ولا يكون المراد فردان من ماهية فيعمان زيد اسم شخص واحد لا تعدد فيه بل المراد شيئان متفقان في اللفظ حقيقة وفي المعنى كذلك مجازا
وشمل التثنية في جمع الاعلام الشخصية المتفقة في اللفظ وجمعها اذا اريد المدخول ما يسمى وقد يستعمل في المتفقين في اللفظ مجازا والمعنى كذلك كالشمسين لكون المراد الشمس والقمر
وهما غير متفقين ماهية ولفظا حقيقة وانما اطلق الشمس على القمر مجازا تغليبا ثم اريد منه ما يسمى بالشمس مجازا ثانيا ثم يثنى فانهما ح فردان من ماهية واحدة مجازية وكزيدان
اذا كان احدهما زيدا والاخر عمروا واطلق زيد على عمرو مجازا واريد بزيد مجازا ثم يثنى واما القسم الرابع اعني المتفقين في اللفظ مجازا والمعنى حقيقة فلم نجده بقي قسم اخر على
كلام المفصل بين المفرد والتثنية والجمع من عدم الجواز في المفرد والجواز في التثنية والجمع وهو ان يستعمل في الشيئين المختلفين في المعنى حقيقة او يعبر كل منهما بالخصوص من اللفظ المثنى
وهو قسمان متحد في اللفظ حقيقة كالعينين فيما اريد حقيقة الجارية بالخصوص وكذا الباكية بالخصوص وزيدان فيما كان اسم كل منهما زيدا واريد حقيقتهما وقسم مختلف في اللفظ
كالشمسين فيما اطلق الشمس على القمر مجازا ثم اريد حقيقة الشمس والقمر بالخصوص وزيدان فيما كان اسم احدهما عمروا واريد حقيقة كل بالخصوص والكلام في هذا القسم الذي
هو محل كلام المفصل سيجيء بعد توضيح هل تكون التثنية موضوعة للشيئين المتفقين في اللفظ والمعنى حقيقة كما نسب الى بعض النحويين واختاره بعض الاصوليين والحرج منه
غير الاول او المتفقين في اللفظ حقيقة والمعنى مطلقا او مجازا حتى يدخل فيه قسم الثاني ايضا او للمتفقين في اللفظ والماهية مطلقا ولو مجازا فيهما كما نسب الى اكثر النحويين
واختاره اكثر الاصوليين حتى يدخل فيه قسم الثالث ايضا ويخرج منه محل كلام المفصل ولا ريب في كون وضع المثنى والجمع نوعيا بكون المدخول موضوعا للشيء والعلامة
موضوعة للاشارة الى التعدد من مدخوله ولا يكون له وضع شخصي باصالة عدم تعدد الوضع والاتفاق والتبادر فان المتبادر منه جملين شيئان احدهما الطبيعة الجوالية
المتنازعة من سائر الطبائع الثاني التعدد والاول يستفاد من المدخول والثاني يستفاد من الداخل ولا يبطل بالمدخول لفظا فيكون من باب
دال على مدلول بل دال واحد المركب حتى يكون شخصيا كزيد لا يسلم انسلاخ الاحاد كعبد الله الجهة العلمية ولا ريب ان ما نحن فيه ليس كذلك بالاصل والاتفاق بل الضرورة
والعرف على تبادر المعنى من المدخول كالرجال والعلامة العلامة التعدد ونقول يرجع الاختلاف الى ان العلامة هل تكون موضوعة للاشارة الى التعدد من المعنى الذي يظهر من مدخوله
وكون المدخول حقيقة فيه فيكون عينان في الجارية والباكية وشمسان وزيدان مجازا في التثنية وخرج عن التثنية ولو اريد به المسمى او موضوعة للاشارة الى التعدد مما اراد
من مدخوله سواء يظهر منه بالوضع او القرينة والحق هو الثاني لا اصالة الاشتراك المعنوي على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كسائر الحروف والاسماء الغير المستقلة
ظاهر بما ذكره بعض من انه موقوف على استعماله في الجامع وهو ممنوع ولعدم المنافرة في العلامة عرفا في عينين مع نصب القرينة على كون المراد بالعين ما يسمى به ولعدم صحة
سلبها بعينية منها بل هو بديهي وهو مقدم على التبادر المدعى من انه هو المتفقان في الاسم والماهية على ان التبادر انما هو لتبادر الحقيقة من لفظ المدخول لا وبري
في العلامة لان العلامة ظاهرة فيما يظهر من التبادر البدوي ويكشف عن ذلك ان التصرف في المدخول كالاستجاء عني اسدان فيما اريد منه الرجل الشجاع غير مستلزم للتصرف
في العلامة اعني التثنية لانه لم يخرج عن التثنية جوما عرفا وكذا العكس فيما اريد من علامة التثنية الجمع من ثلاثة فصاعدا في رجلان غير مستلزم للتصرف في المدخول لانه لم يخرج
عن الرجولية جزما عرفا واما محل كلام المفصل فلتوضيحه نقول ان في دخول علامة التثنية احتمالات اربعة وهكذا في الجمع مع لن على فرض جواز ارادة التعدد من المدخول لا ينحصر بارادة الاثنين
منه بل يجوز ثلثة واربعة ومن دخول العلامة تصير ضعفا من جواز ارادة المعنيين المختلفين بالخصوص من لفظ التثنية او لا فالحق الثاني لان التعدد اما ان يراد من المدخول او من
العلامة او منهما والاول فاسد لانه يرجع الكلام فيه الى المفرد وقد عرفت عدم جوازه مع ان التعدد الناشي من العلامة التثنية عن ارادة التعدد من المفرد لاختلافهما ولزوم الضعف
في دخول العلامة وكلها مخالفة للعرف والبداهة كيف ولو كان كذا يلزم في العينين التوقف في فقد القرينة الدالة على ارادة التعدد من الفرد من ماهية واحدة من الغير
او ارادة التعدد من الماهيتين منه او ثلثة ماهيات فصاعدا والعرف على عدم ارادة ثلثة فصاعدا جزما وكذا الثاني لانه بناء على القول بكون العلامة حرفا وكون الفاعل
ضميرا مستترا لا يكون قابلا للارادة المعنى الاسمي ولا يستفاد منه الا الاثنينية عرفا وضرورة لا الماهية فكيف بالماهيتين فصاعدا وكذا الثالث لانه لم يستفاد منه بالوضع

الاولى التركيبي لا الربط واما الوضع الجديد الشخصي للتركيب فمدفوع بالاصل والاتفاق والعرف على الدالين والمدلولين لا يقال العلامة حقيقة في افادة تعدد ما دخل عليه
سواء كان تعدد نفس المدخول او تعدد ما يراد من المدخول لعدم صحة سلب التثنية عن كل منهما والمقام من الاول لانا نقول على فرض التسليم يكون معنى تعدد نفس المدخول
فجاءني عينان اعني جائني عين وعين اي في قوة تكرير المفرد كما قال به بعض علماء النحو ويخرج عن محل النزاع لانه يكون من باب استعمال اللفظين في المعنيين لا اللفظ
الواحد فلا دخل له لادخاله في المقام اصلا فتدبر بالثالث فما تقول لا ريب ان السلب لا يفيد الا نفي ما افاد المدخول او ما يراد منه كقوله لا رجل واما الطبيعة الرجولية او مع العدد
لكانت تستفاد من حرف السلب لا يصح ارادتها منه لعدم المصحح من الوضع والعلاقة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه حرف لا يكون قابلا للمعنى الاسمي ولا يكون علاقة
مصححة او يكفي الاصل على انه ضروري واجماعي وعرفي لانه لا ينفهم منه الا النفي والهيئة التركيبية لا تكون لها وضع ثالث بالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر
من لا رجل شيئان احدهما الطبيعة وهي مستفادة من المدخول والاخر النفي وهو يستفاد من السلب فينحصر الكلام في المدخول بانه لو افاد التعدد فالسلب ينفي التعدد
ولو افاد الوحدة فالسلب بنفسه تابع للمدخول والمفروض عدم افادة المدخول الا الطبيعة الواحدة لا المتعدد بل لا يصح ارادته من لفظ واحد كما مر فكيف يتصور كون السلب
مفيدا لنفي الاستغراق منه اذا عرفت تلك المقامات فالقول بالجواز مطلقا حقيقة وضع الالفاظ المفردة للمعاني لا بشرط الفرد الجامع بين الانفراد والانضمام
فاستعماله في المتعدد استعمال الكلي في الفرد فيجوز وورد في القرآن الكريم في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجدة من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم الخضوع و
الاصوب في الاستعمال الحقيقة وفي الاول فلانه من دخول الوحدة في الموضوع له وعدم الرخصة في الانضمام على انه لو جاز ارادة التعدد في المفرد لزم ضعفه في التثنية فيكون مفاد
رايت عينين اربعة انسان من ماهية وانسان من اخرى كما مر في الجمع تعدد التثنية كل النسبة الى ماهية وفي الثاني بان حرف العطف بمنزلة الفعل فيتعدد بحسب العطف فكو
يسجد من في السموات ويسجد من في الارض الخ وكذا في الصلوة لا يقال من يعم ذوي العقول وغيرهم ويتم الاستدلال في قوله ومن في الارض لاشتماله على ذوي العقول وغيرهم
لانا نقول اولا نمنع العموم وثانيا بمنع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ السجدة فيحمل على اللغة وهو مطلق الخضوع فيكون الجامع بين التكويني والتكليفي وثالثا سلمنا
الثبوت لكن لا يلزم عموم من الموصول بدا اما من تخصيصه بذوي العقول وحمل السجدة على مطلق الخضوع مجازا وهو واضح مع انه لا يكون من باب الجمع بين الحقيقيين لان
على فرض الثبوت يكون الخضوع مجازا وعلى فرض عدمه يكون معنى الاصطلاحي مجازا وعلى اي منهما يكون المراد واحدا كما عرفت سلمنا الحقيقيين لكن يجوز ان يكون من باب
عموم الاشتراك لا من باب الاستعمال في الخصوصيتين على انه استعمال واعم من الحقيقة والمجاز ومما ذكرنا ظهر الجواب عن القول بظهور المشترك في الجميع عند فقد القرينة
بالاجتماع الاشتراك ومنع الجمع بين الحقيقيين لجواز كونه من باب عموم الاشتراك وقال بعض الناس ان استعماله في الاكثر ممتنعا كان يراد بالنكاح العقد والوطي وباللمس
الجماع والمس باليد من من في قوله تعالى من نسائكم اللاتي بيانية وابتدائية برجوعه الى ربائب النساء معا وفساده اظهر من ان يبين لان مجرد الاحتمال لا يدل على
الوقوع حتى يصير دليلا بل من عدم الجواز يستدل على نفي هذا الاحتمال مع ان الاخير راجع الى الاقرب وفي الثاني لو كان نحو لا يكون من باب الجمع بل من باب ارادة المعنى العام
مجازا اما بعموم الاشتراك او بعموم المجاز والاول محمول على احد المعنيين وللقول بالجواز مجازا دخول الوحدة وفي الاكثر يلزم رفعها ويكفي مطلق العلاقة ويظهر فساده
تمام مزعومه الدليل على كفاية مطلق نوع العلاقة وللمجوز مجازا في المفرد ما مر وفي التثنية والجمع حقيقة انه في قوة تكرير المفرد كما مر في زيدين وعينين تالد زيد وزيد
وعين وعين فلا ريب في جوازه فكذا في التثنية ويكفي فيه مجرد الاتفاق في اللفظ لكون ارادة المسمى بزيد او العين بعيد لخلافه الظاهر اللفظ وفي الاول ما مر وفي الثاني
انه ان سلم كون العلامة موضوعة لافادة تعدد مدخوله سواء كان نفسه او ما يراد منه فيكون من باب استعمال اللفظين في الماهيتين وخارج عن محل النزاع كما عرفت وفي
للقول بالتفصيل بين الاثبات والنفي اما عدم الجواز في الاثبات فلما مر واما جوازه في النفي فبان النفي يفيد العموم فيتعدد وفيه انه يفيد العموم مما يظهر من مدخوله او
ما يراد منه والفرق بينه وبين الاثبات ان العموم في النفي استغراقي والعموم في الاثبات في التكليفيات بدلي وفي الوضعيات عرضي ولا يفيد النفي سلب غير مدخوله لان غيره
المدخول لا بد من استعماله حتى يسلب وهو اما ان يكون من المدخول وفقد عدم قابليته له او من حرف السلب وهو بديهي البطلان لانه لا يفيد الا السلب وبان المتبادر من
قوله ما رايت عينا هو نفي جميع ماهياته لا ماهيات واحدة وفيه منع العموم اولا وثانيا بان العين باعتبار الاشتراك يكون مفاده ماهية لا بعينها بين الماهيات
ونفيها مستلزم لنفي جميعها او يكون المراد منه المسمى وسلبه مستلزم لسلب جميعها نعم فيما كان سلبه عن موضوع كقوله لا يكون هذا عينا يفيد العموم وهو من باب انه مع
التجرد يحمل بين الماهيات ولو كان المشكوك منه مهملا عند العالم ولازمه عدم صحة سلبه عنه فمع السلب يعلم عدم احتماله ولازمه عدم كونه منه وللمانع مطلقا اما حقيقة
فلدخول الوحدة ومع انتفائها لا يبقى الحقيقة واما مجازا فلانتفاء العلاقة المجوزة واستدل ايضا بانه مستلزم للتناقض بانه لو استعمل العين في الذهب والفضة يكون
المعنى هذا مراد وحده وهذا مراد وحده فهما مرادان معا والثالث يستلزم نفي الوحدة والاولين يثبتانها وهو معنى التناقض وفيه ان على فرض استعماله في الاكثر لا يكون
المراد هذا وحده بل المراد هذا وهذا مع الغاء الوحدة مجازا او على القول لا بشرط عليه فلا يكون معناه هذا وحده حتى يحتاج الى الغاء قيد الوحدة فتدبر ثم افرط بعض
من جوز الاستعمال في اكثر من معنى فقال انه مع التجرد ظاهر في الجميع واللفظ هو القابل بكونه موضوعا للمعنى لا بشرط ما ويلزمه كونه في الاكثر حقيقة كيف كان فاستدل
عليه بالابتين وفيهما ما ورد بان مع عدم القرينة اما ان لا يحمل على شيء من معانيه فاهمال اللفظ بالكلية او يحمل على بعض دون بعض فترجيح بلا مرجح فتعين الحمل على العموم
وفيه انه غير مناسب لظهور اللفظ لانه وجه عقلي والاحسن ان يقال ان ظهوره في الجميع لو كان المراد كونه ناشيا من اللفظ بانه قابل للانفراد وللانضمام مع الاثنين و
هكذا والمجموع وغير الاخير موقوف على القرينة ومتى انتفت فظاهر في الجميع لكون نسبته الى كل منها على السواء فترجيح البعض باطل فمن حيث هو فلم يتقدم بعض
على بعض في الظهور وهو معنى الظاهر في الجميع لا يكون الجميع معنى حقيقيا له بل فرد لكل من المعنى لان كل معنى حقيقي لا بشرط فالانضمام فرد لكل منها والجمع
ليس الا ان الانضمام في الارادة به وورد من كل منها ما يستعمل في الجميع ما هو استعمال في جميع المعاني بعد مرادفه ولا صيرورة مكون حمل الكلي على فرد منه موقوفا
على القرينة دون فرد اخر منه كالامر على فرض كونه اعم من المشروط والمطلق فان حمله على الاول موقوف على القرينة وبدونها يحمل على الثاني وفيه ان اللفظ قابل

للانفراد

للانفراد وللانضمام متساويا وحمله على الثاني موقوف على ابطال الاول وهو موقوف على ابطال صدور المجمل عن العاقل وامتناع الاجمال الذاتي وان امتنع جوازه فلا
بد لجواز ارادة فرد معين من الانفراد ولم يذكر القرينة لقصد الاجمال فيه والحق عدم ابطاله لما سيجيء ومعه لا يظهر الثاني منه ويكون مجملا بين الاثنين مع انا قد حققنا
ابطال وضعه للمعنى لا بشرط بل عدم جواز استعماله فيه ولو جاز لا لزم من باب عموم الاشتراك او المجاز كيف مع انه لو تم الدليل على بطلان الاجمال في كلام الحكيم لتعين الحمل
على الجميع من باب عموم المجاز او الاشتراك بالدليل العقلي ولو قلنا بعدم جوازه في اكثر من معنى واحد او على الاجمال العرضي بانه كان حين الصدور مع القرينة المعينة
واضمحلت بكثرة السوانح والموانع ان كان قابلا له والا فالاول فتحفظ والا يلزم اللغوية فتدبر وعلى فرض الاستعمال في الجميع لا يكون من باب العموم المجموعي بل هو الجميع يكون
كل واحد مناطا للحكم مستقلا لان استعماله في المركب من المجموع مجاز على جميع المذاهب والحقيقة هو استعماله في كل بان يراد هذا وهذا الخ كما عرفت وكذا على فرض عموم
المجاز مجازا وعلى مثل ما مر استعماله في المجازين وكذا استعماله في الحقيقة والمجاز واقسامه كاقسام المشترك ومحل النزاع فيه هو ما مر من محل النزاع من استعماله في الحقيقة و
المجاز بحيث كان كل منهما مقصودا اوليا ذاتيا واصليا مناطا للحكم نفيا واثباتا واختلف فيه فنفى بعضهم مطلقا وجوزه بعضهم مجازا وبعضهم حقيقة ومجازا
باعتبارين ومن بعضهم التفصيل بالمنع في المجاز والجواز في الكناية والحق العدم مطلقا لما مر ثم لو استعمل اللفظ في المعنى الجامع بين الحقيقة والمجاز يسمى بعموم المجاز
هنا وجاز اتفاقا وثمة يسمى بعموم الاشتراك لكن قبل الخوض في الاستدلال لا بد من تنبيه وهو ان الكناية عند الاصوليين يكون من اقسام المجاز من دون فرق الا
بالذات فان العلاقة لو كان لزوما فيسمى بالكناية ولو كانت مشابهة فيسمى استعارة ولو كان غيرهما فيسمى مجازا مرسلا واما من حيث الحكم اعني من حيث جواز استعماله
في المعنيين والاكثر فلا فرق بينهما عندهم لانهم حصروا استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وقالوا بان الاول استعماله في الموضوع له والثاني استعماله في غيره ولم يفرقوا
ولم يقسموا بين انواع المجاز ثم قالوا في عنوان النزاع هل يجوز استعمال الواحد في اكثر من معنى واحد ام لا فبعضهم قالوا بعدمه ولم يفصل احد بين الكناية والمجاز واما علماء
البيان فتعريفاتهم مختلفة منها ان الكناية هو استعمال اللفظ في الملزوم او في الموضوع له لاجل الانتقال الى اللازم او بالعكس ومنها ان الحقيقة هي استعمال اللفظ
فيما وضع له والمجاز هو استعمال اللفظ في غيره والكناية استعماله فيهما ومنها ان الاستعمال ان كان فيما وضع له فحقيقي وان كان في غير ما وضع له مع القرينة المعاندة
عن ارادة الحقيقة فمجاز وان كان في غير ما وضع له مع عدم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة فكناية فمن الاول يظهر كون الكناية هو ما يراد اللازم من دون ارادة
الحقيقة فهما غير مجتمعين فيها كالمجاز لكنه قابل الجعل من اقسام الحقيقة بناء على انه استعمال في الموضوع له صورة وان لم يكن مقصودا واقعيا وقابل الجعل من اقسام المجاز
لان الموضوع له لم يكن مرادا واقعا ومن الثاني يظهر كون الكناية هو ما يجوز استعماله في الحقيقة والمجاز معا بخلاف المجاز ومن الثالث يظهر كونها مجازا مع جواز ارادة
الحقيقة فيه وكيف كان فالحق مع الاصوليين وتوضيح المطلب ان الكناية ككثير الرماد هي استعمال اللفظ في معناه صورة مع كون المقصود الواقعي اعني السخاوة بالقرينة
او بغلبة الاستعمال او النقل سواء كان له كثرة الرماد حقيقة ام لا وسواء كان بالمعنى الاصلي لازما لفظيا او عقليا او ملزوما اولا وسواء كان مدحا كما ذكرنا او ذما كعريض
القفا او لا كما تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا يكون استعمالها في السخاوة اولا كساير المجازات والا لم يكن كناية ولم تكن استعمالا في معناه صورة وواقعا كاغلب الحقايق والا
لم تكن كناية ولم يكن استعمالا بالمعنى الاصلي في اللازم او الملزوم للفظ لعدم الانتقال من السخاوة الى كثرة الرماد ولا العكس ولا عقلا لجواز الانفكاك لكون السخي عديما
من وجده ولا يكون استعمالا في الملزوم واللازم معا من حيث اللزوم كالمنطوق والمفهوم لعدم كون الاول مرادا واقعيا والثاني مرادا صوريا فخرج المجازات واغلب الحقايق
والامر التوطئي كالذبح لانه استعمال في الذبح صورة والمقصود الواقعي مقدماته لكن لا ينتقل اليه ولا يشترط عدم التفهيم اولا وخرج التضمنيات والالتزاميات العقلية
واللفظية لانها معا مرادان واقعيان من حيث اللزوم ودخل الكنايات كلها ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل بانه استعمال في اللازم او الملزوم لعدم الاستعمال اولا ومنه وعدم اللزوم
ثانيا بالمعنى الاصلي بل اولا ينتقل بالقرينة ثم بغلبة الاستعمال بالنقل ومعه يحصل اللزوم اللفظي مع ان استعمال اللفظ في اللازم فقط مجاز اجماعا كحرف الشرط ان استعمل
في المفهوم فقط او في المنطوق الا ان يبقى اللازم فيهما فتسمية بكون الملزوم واللازم مرادا واقعيا من حيث اللزوم وفيه يكون الاول مرادا صوريا لينتقل الى لازمه والثاني
كناية دون الاول وكذا افساد من زاد مع جواز ارادة الموضوع له او الملزوم لانه ان اراد انه استعمال في السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه لم يكن استعمالا
في السخاوة ومعه لو اريد بكثرة الرماد حقيقة فيكون استعمالا في اكثر من معنى واحد وان اراد انه استعمال في الموضوع له صورة لينتقل الى السخاوة ففيه انه يصح بذلك
ولا يناسب لفظ الجواز لان استعماله في الواحد ارادة واحدة وان اراد انه استعمال فيه صورة لينتقل الى السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه استعمال في اكثر من معنى
واحد وان اراد انه استعماله في كثرة الرماد حقيقة من حيث انه من الصورة المستلزمة ففيه انه استعمال في احد حقيقة او مجازا ولا يناسب لفظ الجواز مع انه بعد النقل يكون
ارادة معناه مجاز المهجور ثم على ما ذكرنا هل هو حقيقة او مجاز او هما والحق انه بعد النقل حقيقة لانه استعمال فيه من حيث استلزامه للسخاوة ومن صورته يتصور كاللازم وهذا
لم يكن في المعنى الاصلي وقبل النقل ايضا لان اللفظ موضوع للدلالة على ارادة معناه سواء كان مقصودا الواقعي هو او غيره كما في الامر التوطئي لاصالة الاشتراك امور
ولعدم صحة سلب كونه مامورا بالذبح وان كان المتبادر الاول الا انه يدفع بعدم صحة السلب لا يقال استعماله فيه يكون مع قصد الانتقال وهو خارج عن الموضوع له لانا
نقول لم يستعمل في الانتقال وهو واضح لان المقصود معناه صورة مع كون المقصود السخاوة والاول يحصل من اللفظ والثاني من القرينة كالانسان الطويل ثم بكثرة
بحيث ينتقل من ذكر اللفظ وتصور معناه الى السخاوة لانه استعمل اولا في استلزامه السخاوة نعم لو استعمل اولا فيه من حيث كونه مستلزما للسخاوة فمجاز لعدم الاستلزام
في المعنى الاصلي والنقل لم يحصل بالفرض فمن قال بانه مجاز ان اراد انه استعمل اولا في السخاوة فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل في معناه صورة والحقيقة هي ارادة معناه
صورة وواقعا فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل فيه صورة من حيث الاستلزام فقد مر التوضيح ومما ذكرنا ظهر فساد من قال بانه استعمال في غير ما وضع له مع عدم قرينة
المعاندة لارادة الحقيقة لانه لم يكن استعمالا في غير الموضوع له بل فيه صورة وهو مغاير للفرد الاخر اعني ارادتهما واقعا من حيث هو وهما متغايران لا يجتمع الاستعمال
فيهما فلا بد من قرينة معاندة لارادتها ومعه فالمانع من جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي اما ان يكون مراده مطلقا او في المجاز المقابل للكناية
وجعلها من اقسام الحقيقة او كان الفرق بينهما بالذات والمجوز في مقابله لا بد له من اثبات مطلق الجواز او في الكناية وعلى الثاني يجوز ان تكون الكناية عنده

مراد

من اقسام الحقيقة او من اقسام المجاز مع كون الفرق بينهما بالحكم او به وبالذات معا وعلى الاول يلزم كونه بالذات وعلى الثاني لا بد ان تكون الكناية عنده من اقسام الحقيقة
ومن قال انه حقيقة ومجاز انه اذا استعمل في كثرة الرماد والسخاوة وافتقاده واضح ولم يكن كما ترى وانه اذا استعمل في معناه صورة فحقيقة والمقصود السخاوة فهو
مجاز نفساد سبيله لانه لم يستعمل في السخاوة مستقلا بل استعمل في معناه لينتقل الى السخاوة مثل الملزوم واللازم وانه اذا استعمل في معناه حقيقة مع قصد الانتقال
الى السخاوة ففيه انه اذا استعمل في معناه حقيقة من حيث انه فرد من الصور المستلزمة فاستعمال واحد حقيقة فقط او مجاز فقط وانه اذا استعمل في غير حقيقة من
حيث هو واراد صورة لينتقل ففيه انه استعمال في اكثر من معنى واحد ولا يجوز لما ترى وبما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الكناية والمجاز حكما اعني في عدم جواز الاستعمال في اكثر
من معنى واحد ثم الفرق بينهما ذاتي بمعنى ان في المجاز يستعمل اولا في المعنى المجازي بعلاقة غير اللزوم وفي الكناية يستعمل في الموضوع له صورة لينتقل الى المقصود الواقعي
بعلاقة اللزوم اللفظي الحادث بعد الاستعمال والملزوم هو استعماله في المعنى وارادة الصورية ولازم كون المقصود الواقعي هو السخاوة ولا يكون مثل سائر اللوازم كالا
اللفظية لانهما مرادان في الواقع من حيث الملزوم واللازم ولا يكونان مرادين مستقلين حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد كما ذكرنا بالاستعمال الواحد
في الملزوم من حيث استلزامه للانتقال الى اللازم والكناية ايضا مثله الا في عدم ارادة الواقعية في الملزوم فبما ذكرنا ظهر عدم جواز الاستعمال في اكثر من معنى واحد
مطلقا كناية كانت او مجازا حقيقة كان او مجازا وههنا من قال بالفرق بينهما حكما بعدم الجواز في المجاز والجواز في الكناية وذا بان يكون العلاقة في المجاز غير اللزوم
وفي الكناية اللزوم فقد عرفت وجه الفرق من عدم الجواز في المجاز فيما مر في الاشتراك والجواز في الكناية بانها حقيقة ومجاز وظهر فساده واما الفرق الذاتي فسلم
كما عرفت ومن قال بالمنع مطلقا لا بد ان يكون الفرق بينهما ذاتيا عنده وكون الاستعمال والارادة في الكناية واحدة كما ذكرنا لكن يجوز ان يكون عنده حقيقة
كما حققناه ويجوز ان يكون مجازا كما حررناه والمجوز ان جوزه مطلقا في المجاز والكناية فيكون الفرق عنده ذاتيا ويجوز ان يكون عنده مجازا او مجازا وحقيقة
وفي المجاز مجازا وفي الكناية حقيقة ومجازا كما عرفت واستدل المانع في المجاز ايضا بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند للشيء معاند
لذلك الشيء ويلزم من تجويزه الجمع بين المتنافيين فلا يجتمع مع ارادة الحقيقة ونسب الى السلطان انه اعترض بان القرينة المانعة عن ارادتها في المجاز انما تمنع عن ارادتها
بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا وكون كل واحد منهما مرادا بارادة على
حدة بالاعتبارين واجاب عنه بعض بانه على فرض دخوله في الارادة انما يكون من باب دخول الخاص في العام وليس ارادة كل فرد في ضمنه بارادة ممتازة بل المراد كل واحد منهما بعنوان
الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متضمنتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين واعترض بعض اخر بانه من خصائص المجاز انه ملزوم للقرينة المعاندة جعلا
يفرق بين المجاز والكناية والا فالكناية ايضا ملزومة للقرينة المعاندة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالقرينة المختصة بالمجاز مانع
عن ارادة الموضوع له جمعا وفي الاستدلال والاعتراضين والجواب عن الاول نظر اما الاستدلال فان اللفظ لما كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وحدانيا مع ارادة خلافه
لا بد من نصب القرينة على صرفه فلو لم تكن مراده اصلا لا بد من صرفها اصلا ولو كانت مراده لكن لا وحدانيا بل مع المجاز فلا بد من صرف وحدانيتها وههنا يتم مجاز لدخول وحده
كما مر فمع القاء ههنا مجاز فعلى الاول فالمجاز ملزوم للقرينة المعاندة لنفسها وعلى الثاني ملزوم للقرينة المعاندة لوحدتها ولا يكون الجمع جمعا بين المتنافيين لان المعاندة
للوحدة هو الجمع وهو مطلوب وان اراد بالمعاندة اختصاصها بالاول فقط فالاختصاص ممنوع لعدم الدليل عليه من العقل والشرع وان اراد ان الارادة واحدة ولا يمكن تعلقه
بالاثنين ففيه انه لا ضير في كون الاستعمال والارادة واحدة مع كون المراد متعددا بالوضع كما في المشترك او الوضع والقرينة معا بالاعتبارين كما في المقام على انه لو تم لجرى
في المشترك ولم يقل به احد بكون عدم الجواز عقليا بل كل من انكر انكر لفظا لعدم الوضع حقيقة ومجازا وان اراد انه في بعض المقامات يلزم التناقض والتضاد كما لو كان
المجاز ضدا او نقيضا للحقيقة كما في المشترك كالقرء ففيه انه خارج عن محل النزاع لان النزاع في الجواز والعدم انما هو لفظي فيما امكن عقلا واما في الاعتراض الاول فلان قوله
بدلا ان اراد في صورة ارادة المجاز واحدا فهو حق لكن لا يصح استعمال البدل ولا يصح قوله بعدا ايضا واما بالنظر الى ارادة اخرى الى اخره وان اراد ان في صورة ارادة المجاز
فقط فيكون بارادة واحدة لا يمكن فيه جمع الاثنين وفي صورة ارادة المجاز والحقيقة فارادتان ففيه ان الاستعمال والارادة على الفرضين واحدة ولا كلام في امكان تعلقها
بهما عقلا وانما الكلام في انه هل يكون مرخصا ام لا واما الجواب فلان قوله بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكلي الافرادي ان اراد انه من باب العموم الاصولي او المنطقي فممنوع
لعدم التباس لهما احاطة واطلاقا الا ان يفرض عموم الاشتراك وهو خارج عن محل الفرض وان اراد انه مثله في تعدد المراد ووحدة الارادة وكون كل واحد منهما مرادا مستقلا
مناطا للحكم فهو حق لكنه خلاف ظاهر كلامه واما الاعتراض الثاني فبما مر من ان الكناية كالمجاز في عدم جواز الاجتماع فما يجتمع فيه اعني صورة المعنى الاصلي وواقعا
اللازم العرفي لا يكون حقيقة ومجازا بل اما حقيقة واحدة او مجاز واحد نعم لو اراد من كثرة الرماد المعنى الاصلي حقيقة وواقعا وصورة للانتقال الى اللازم الحاصل في
العرف بكثرة الاستعمال فهو جمع بين الكناية والحقيقة ويجيء الكلام في المجاز فيها الا ان ارادته صورة للانتقال والاشارة الى السخاوة ملزوم للقرينة المعاندة
عن ارادة نفسه واقعا ووحدانيته على فرض الجمع وان اراد انه استعمل اولا في السخاوة فهو غلط قطعا لانه خلاف المتبادر في العرف مع انه مستلزم للخروج عن الكناية
لان استعمال اللفظ في اللازم مجاز لا كناية فالحق في المنع ان الوحدة داخلة في الجمع القاء لها فلا يكون حقيقة واما مجازا فموقوف على العلاقة المصححة والمفروض عدمها
كما مر واحتج المجوز مجازا بان الوحدة داخلة في الجمع القاء لها ومطلق علاقة الكل والجزء كافية وفيه ما مر واحتج المجوز حقيقة ومجازا بالاعتبارين بانه اراد بنين من جهتين
اعني الوضع والعلاقة فيترتب على كل حكمه وفيه انه استعمال واحد وارادة واحدة وكونه حقيقة ومجازا موقوف على اثبات كون الالفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط وقد
قد عرفت فساده واحتج المفصل بين المجاز والكناية بالمنع في المجاز بما مر من كونه ملزوما للقرينة المعاندة الخ والجواز في الكناية بانها استعمال في غير ما وضع له اولا كالسخاوة مع
جواز ارادة المعنى الاصلي اعني كثرة الرماد او بانه استعمال في المعنى الاصلي صورة مع كون المقصود الاصلي الانتقال الى السخاوة وهو جمع بين المجاز اعني السخاوة والحقيقة اعني
المعنى الاصلي صورة ويجوز الجمع فيها دون المجاز فيفرق بينهما او باتفاق اهل البيان على جواز الجمع فيها وفي المنع ما مر من انه لعدم الدليل على الحصر لا لانه ملزوم الخ
وفي الجواز في الكناية ايضا ما مر من انه استعمال في المعنى الاصلي اولا وثانيا للانتقال الى السخاوة لما مر وهو واحد اما حقيقة او مجاز واتفاق اهل البيان ممنوع لذهاب بعض
الى

الى انه استعمل في الملزوم للانتقال الى اللازم سلمنا الاتفاق لكنهم اخطأوا لما ذكرنا من الادلة من انه استعمال اولا صورة في المعنى الاصلي مع القصد الى الانتقال الى السخاوة
وهو واحد لا في السخاوة اولا ولا جمعا فتدبر **اصل في المشتق** وفيه مطالب **مقدمة** عرفه بعض بانه الفرع الموافق لاصله في حروفه الاصول لم يخرج منه الحروف العارضة
كالتاء الزائدة الداخلة على المصدر فانه لا يعتبر فيها الموافقة وفيه ان الظاهر من الموافقة هو الموافقة في الجملة لا الكلي والا يلزم اتحاد المشتق والمشتق منه في اللفظ ومغايرته
متعذر او الموافقة في الجملة لا بد ان يراد ببقاء الحروف الاصلية من المشتق منه في المشتق والا لزم انتفاء الدال المستلزم لانتفاء دلالة المشتق منه في المشتق ويلزم منه
الوضع الشخصي في المشتقات او تحقق المدلول بدون الدال كما يجيء في المطلب الثاني ولا بد انه ادعم المناسبة في المعنى ايضا بان يكون معنى المشتق منه ما في
المشتقات والا يلزم ايضا الوضع الشخصي وتحقق الدال بدون المدلول كما يجيء في المطلب الثاني ودخول الجامد المشابه في الحروف باشتماله على حروفه مع الزيادة
مع التباين في المعنى والمراد بالبقاء هو الاعم من الحقيقي والحكمي ليدخل المعتلات وما يتغير فيه الحروف بالزيادة او النقصان او هما كما يجيء ولا بد فيه من التغاير
في المعنى والا لزم ترادفهما وعدم الاشتقاق وكذا في اللفظ والا لزم وحدة المشتق منه والمشتق لفظا وايضا معنى لو كانا متحدين فيهما قال بعض فمن الاول يحصل
الانواع المعروفة بالتسعة من الماضوية والمستقبلية الخ ومن الثاني يحصل خمسة عشر توضيحه على وجه الاختصار ان التغير اما ان يكون وحدانيا من الزيادة او
النقصان او تركيبيا منهما وعلى الاول فاما ان يكون بزيادة الحرف والحركة او هما وكذا في جانب النقصان فيصير ستة وعلى الثاني فاما ان يكون مع زيادة الحرف
نقصان الحرف او الحركة او هما وكذا في زيادة الحركة وفي زيادتهما فيصير تسعة والمجموع يكون خمسة عشر هذا في الاشتقاق الصغير واما الكبير فهو الذي يكون فيه
موافقة الفرع مع الاصل في المعنى مع الاختلاف في الترتيب كجذب وجبذ واما الاكبر فهو الذي يكون فيه الموافقة في المعنى والمخرج ولكن الحق خروجهما من الاشتقاق بان
الاول انما يكون من باب القلب لا الاشتقاق واما الثاني فلعدم الدليل عليه الا بالتبديل وهو خارج واما الصغير فمن الخمسة عشر على ما ذكر فبعض الاول زيادة الحركة كطلب
بالفتح من الطلب بالسكون فان حركة اللام في الماضي اعني طلب حركة بنائية وهي كالجزء لانها معتبرة من حيث جوهر الكلمة بخلاف حركة الاعراب فانها بسبب العامل والاصل في الاسم
السكون من حيث هو وان كان من حيث العامل الشخصي مثل الاعراب الشخصي ومعلوم للزوم من حيث العامل النوعي الاعراب النوعي ويلزم لكل الا ما قال بعضهم وبنحوه
حيثية الاشتقاق فهو من حيث جوهر الكلمة لا من حيث العامل ومثله ضرب من الضرب ومثال الثاني زيادة الحرف فقط ككاذب من الكذب فان في الاول زيد الالف الثالث زيادة
الحرف والحركة معا كطالب فعل الماضي من الطلب فان فيه زيدت الالف وحركة البنائية للباء وكضارب من الضرب فيه زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط كحذر
بسكون العين اسم فاعل وفي المشتق منه اعني فعل الماضي متحركة للباء وكضرب من ضرب على راي الكوفيين من اشتقاق المصدر من الفعل الخامس نقصان الحرف كخف من الخوف
نقصان الواو وفي فعل الامر السادس نقصان الحركة والحرف معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد فنقصت ايضا حركة الدال السابع نقصان الحركة
مع زيادتها كالكرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت الياء بناء على كون
الاشتقاق من فعل الماضي وعلى فرض عدمه عاد من العد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة
والحرف كضارب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته كديان من الديانة نقصت التاء التي هي هنا
عند الوقف والحظ وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قبل على هذا لحركة النون قبل التاء مفقودة في المشتق فهو مثال الخامس عشر اعني نقصان الحرف
والحركة مع زيادة الحرف والمثال الموافق واكف من الوكيف نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت
حركة الفاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا كخاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة
والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا كآدم من الادم زيدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الدال الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة كعد
من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحرف ككال من الكلال نقصت الالف التي بين
اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف ثم اختلفوا في ان الاصل بمعنى ما يبتنى عليه الاشتقاق هل هو المصدر كما ذهب اليه البصريون
والاكثر او العكس كما ذهب الكوفيون وبعض شاذ قولان للاول وحدة المفهوم وكونه اسما والاسم مستغن عن الفعل وكون معناه دليلا على اصالته ولزوم الكثرة معناه لو كان
مشتقا وزاد بعض انه جزء من الفعل فيكون متقدما ولا يجوز ان يكون مشتقا للزوم كونه متاخرا او يلزم كونه متقدما ومتاخرا وفي الكل نظر اما الاول فلانه واحد يلزم وحدة
المعنى واما الثاني فلاحتياجه كالفعل الى من قام به وعدم احتياج الفعل كالمصدر في المفهومية واما الثالث فلعدم الدلالة لزوما واما الرابع فلانه غير صادق فلا يلزم اكثرية المعنى واما
الخامس فلان الجزء مقدم عقلا ولا ينافي كونه متاخرا من حيث الاخذ والانقطاع وللثاني كون اعلال الفعل مدارا لاعلال المصدر وجودا وعدما ووقوع المصدر تاكيدا للفعل
وان المصدر بمعنى المصدور وفي الاول انه على خلاف المطلوب ادل وفي الثاني منع الدلالة مع ان التاكيد للحدث الموجود في الفعل وهو المصدر واما الثالث فمنع كونه بمعنى
المصدور بل بمعنى محل الصدور كمقتل والاول ارجح لاشهريته في السنة العلماء والطلاب من اشتقاق الفعل من المصدر الكاشف ولو قطعنا عن التتبع فلما ذكرنا من لزوم كون
المشتق منه موجودا في المشتقات بعينه معنى ولفظا وهو المصدر لا الفعل **المطلب الاول** في تعيين المشتق منه وينبغي فيه تمهيد مقدمة وهي ان الوضع من حيث الموضوع
الملحوظ في نظر الواضع حين الوضع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع الملحوظ لو كان هو الشيء المركب من المادة اعني الحروف المخصوصة والترتيب الخاص بينها ومن الهيئة الخاصة
العارضة لها كزيد يسمى وضعا شخصيا لكونه ممتنع الصدق على الكثيرين والمراد بالشخص هو الشخصي العرفي لا الشخصي الحقيقي فلا يرد انه لا يكون ممتنع الصدق على الكثيرين ولو
من حيث استعمال المستعملين ولو كان هو الهيئة الخاصة مع كونها بالقياس الى المادة لا بشرط كهيئة فاعل او المادة كالضرب يسمى وضعا نوعيا لعدم امتناع صدقه
على الكثيرين لتحقق الاول في فاعل وناصر وضارب وهكذا والثاني في فعل الماضي والمستقبل واسم الفاعل واسم المفعول وهكذا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع في
المشتقات كضرب ويضرب وضارب ومضروب وامثالها من الصفة المشبهة والصيغة المبالغة وغيرها انما هو من قبيل الثاني بمعنى ان الهيئة المأمور بها وضع سواء كان
معروضة هو الضرب او النصر او القتل وهكذا والمادة كالضرب مثلا المعروضة لهذه الهيئات من الماضي والمستقبل وامثالها ايضا لها وضع ولا يكون الموضوع هو المركب

من المادة والهيئة معا بل لكل منهما وضع وافادة عند التركيب فقولك ضرب تفيد المادة المبدأ المخصوص والهيئة تفيد اتصاف الذات بهذا المبدأ في الزمان كالفعل او لا بشرط كاسم الفاعل والمفعول والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الاصل لان القول بالوضع الشخصي فيهما مستلزم لمخالفة الاصول الكثيرة لان على فرض القول بالوضع النوعي يلزم في مثل ضرب وضعان احدهما للمادة والاخر للهيئة وعلى الغرض القول بالوضع الشخصي يلزم تعدد الوضع بحسب المشتقات وهو يكون في الماضي اربعة عشر ولا ريب ان الاول موافق للاصل بالنسبة الى الثاني الثاني الاتفاق من اللغويين والاصوليين الكاشف عن صدوره بهذا النحو عن الواضع الثالث انه لو كان شخصيا يلزم عدم افادة الضرب في ضرب المبدأ المخصوص المتنازع عن القتل وكذا الهيئة العارضة لانه يكون جزء الدال كالعبد في عبد الله بعد ثبوت العلمية ولا ريب ان جزء الدال لا يفيد شيئا والا لزم كونه موضوعا له وهو خلاف الفرض والتالي باطل عرفا لان قولك ضرب مثلا في العرف يستفاد منه شيئان احدهما من المادة والاخر من الهيئة ويؤيده الوجه الاعتباري وهو ان الوضع الشخصي في المشتقات الكثيرة اما متعسر لو كان الواضع هو البشر بل متعذر واما العبث لو كان الواضع هو الله تعالى لان الغرض من الوضع انما هو التفهيم ولو حصل بالوضع الواحد على سبيل النوعية يكون ارتكاب الاوضاع الشخصية المتكثرة لغوا وبما ذكرنا يثبت الوضع النوعي لعلامة التثنية والجمع اللواحق من الالف واللام والتنوين والاضافة والجمع والكل اللواحق من الالف واللام والتنوين والاضافة والجمع المضاف والمحلى باللام وغيرها من التراكيب اذا عرفت تلك المقدمة فلنشرع في المطلب من تعيين المشتق منه من انه هل يكون المشتق منه في ضرب مثلا هو الضرب والضاد والراء والباء على هذا الترتيب الحق هو الثاني وذلك لان المشتق منه هو ما يكون متحققا في جميع مشتقاته بعينه ولولا ذلك الامر لو لم يكن كذلك يلزم الوضع الشخصي في المشتقات وتحقق الدال بدون المدلول بالنسبة الى الاول والوضع الشخصي وتحقق المدلول بدون الدال بالنسبة الى الثاني اما الاول فلان المدلول لو لم يكن في المشتقات مخصوصة فيها لا بد من وضع وتحقق الدال بدون المدلول واما الثاني فلان الدال لو لم يتحقق المدلول لا بد اما من وضع شخصي او القول بتحقق المدلول بدون الدال وفساد كل بديهي واما هو موجود فيها مدلولا ودالا اما ذكرنا لا الضرب لان الضرب لو كان هو المادة فيكون الموضوع والدال هو المركب من الحروف والترتيب والهيئة ولا ريب ان هذه الهيئة غير موجودة في المشتقات بل مدلوله ايضا لان مدلوله يعبر بالفارسي بزدن وهو غير موجود فيها كما لا يخفى فالمشتق منه هو الحروف المذكورة وهي موضوعة للمبدأ المنازع من المبدأ المستفاد من قاف وتاء ولام وهو موجود في المشتقات دالا ومدلولا والضرب ايضا من المشتقات يستفاد من الحروف الموجودة فيه المبدأ المذكور اعني زدن ومن هيئته دن ويعبر بالفارسي بزدن فتدبر وهذه المادة هل تكون موضوعة من حيث هي او بشرط عروض الهيئات اعني في ضمن الهيئات الحق هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمالها الا بشرط ولعدم حصول الافادة منها منفصلة ولا يلزم الدور لان الهيئة موقوفة على المادة من حيث التحقق والمادة موقوفة عليها من حيث الافادة فتدبر ثم ان المادة قد تكون موضوعة لمعنى واحد وقد تكون موضوعة لمعنيين احدهما من حيث الوجود والاخر من حيث الاشتقاق كالاستصحاب الاول بمعنى القاعدة من حيث كونه مركبا من الحروف المخصوصة والترتيب الخاص والهيئة الخاصة بشرط عدم عروض الهيئات وبالثاني بمعنى الابقاء وقد تكون موضوعة لمعنى من حيث معروضيتها للهيئة وموضوعة لمعنى من حيث معروضيتها لهيئة اخرى وذلك كالضاد والراء والباء من حيث كونها معروضة لهيئة الضرب وما يشتق منه من ضرب يضرب الخ موضوعة للمعنى المعهود ومن حيث كونها معروضة لهيئة ضرب موضوعة للذهاب فتدبر وكالامر من حيث كونه معروضا للأمر يكون موضوعا للشغل

المطلب الثاني في بيان كيفية الوضع في المشتقات

اعلم ان الوضع فيها يحتمل امور لان الموضوع الكلي فيها اما ان يكون عموما عموما منطقيا او عموما اصوليا وعلى اي منهما اما ان يكون بالنسبة الى المعنى على سبيل الوضع العام والموضوع له كذلك بالنسبة الى المبدأ والذات معا او على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة الى الذات والمبدأ او بالنسبة الى الاول الاول وبالنسبة الى الثاني الثاني او العكس على فرض كون الموضوع له الخاص مع كون العموم في جانب الموضوع عموما اصوليا يحتمل ان يكون على سبيل التوزيع ويحتمل عدمه ايضا والمراد بالعموم المنطقي هو نفس الهيئة والمراد بالاصولي هو افراد هذه الهيئة اعني الهيئات الخاصة كضارب وقاتل ان المراد بعموم التقييد ومنها التقييد هي الهيئة الكلية بالاضافة الى المواد والتحقيق انه بالنسبة الى الموضوع هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمال نفس الهيئة الكلية لان المستعمل انما هو افرادها فلو لم تكن الافراد موضوعة يلزم ان لا يكون استعمال المشتقات حقيقة ولا مجازا وهو فاسد ولان الافادة انما هي تكون من الهيئات بالاضافة الى المواد عرفا لا من نفس الهيئة لا بشرط شيء كما لا يخفى فالعرض كيف ولولا ذلك لما يستفاد منه المعنى المخصوص لان الضارب يفيد المبدأ الخاص والهيئة الكلية تفيد اتصاف الذات بمبدأ في الجملة او المبدأ الخاص المقترن بهذه الهيئة وعلى الاول يكون المعنى مغايرا لما يستفاد من الضارب وعلى الثاني يلزم ان يكون استفادة اتصافها بالمبدأ المخصوص ناشيا من حكم العقل لان بعد تصور المبدأ الخاص ومعنى الهيئة فيحكم بان المبدأ المخصوص الذي اقترن به الهيئة هو الضرب فيكون ذات ثبت له الضرب ولا ريب انه يستفاد عرفا من حاق اللفظ من دون الاحتياج الى التصور وبذا يعلم كون التركيب اعني الهيئة المقيدة موضوعة لذلك فيه انه متى لو كان حصول التصورين نظريا منفكا عن تصور اللفظ واما لو كان ضروريا غير منفك فلا يحتاج الى التصورين واما بالنسبة الى الموضوع له فالحق انه على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة الى المبدأ والعام بالنسبة الى الذات اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هيئة ضارب هي الذات المتصفة بالمبدأ الذي يكون معروضا لهذه الهيئة الخاصة لا الذات المتصفة بالمبدأ الكلي الثاني انه لولا ذلك لكان الانتقال ولا الى المبدأ الكلي ثم الى المبدأ الخاص بقرينة المادة المخصوص مع كون المادة مشخصة للفرد ولا يكون في العرف الا الثاني مع كون المادة مشخصة للمحل الثالث انه لو كان الموضوع له هو الذات المتصفة بالمبدأ الكلي يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعمالها فيها لان الهيئة الخاصة كلما استعملت انما استعملت في الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص كما لا يخفى والقول بجواز استعمالها في الكلي في ضمن الخصوصية ولو في ضمن بعض الموارد مخالف لفهم العرف والاصل واما الثاني فلظهور الاتفاق وذلك لانهم قالوا بان المشتقات موضوعة للذات المتصفة بالمبدأ وقصدوا النزاع في الثاني على ما قلنا دون الاول وهو في هذا ظاهر في الاعم ولو كان هو ايضا محل الخلاف كالمبدأ لقصد فيه والمتبادر فان المتبادر منها هو الذات المطلقة ثم على ما قلنا في الموضوع من كونه عموما اصوليا وفي الموضوع له من كون الوضع للعام والموضوع له هو الخاص انما يكون على سبيل التوزيع بمعنى جعل كل هيئة مخصوصة في ضمن الهيئات الملحوظة في ضمن الهيئة الكلية اجمالا بازاء الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص لا بازاء الذات المتصفة بكل مبدأ وذلك لانه لولا ذلك يلزم افادة ضارب الذات المتصفة بالمبادي المختلفة من القتل والضرب والنصر وهكذا وهو بديهي البطلان

المطلب الثاني في معنى المشتق وتوضيحه

يقتضي رسم مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع والمراد بالحال في قولهم انه موضوع للذات المتصفة بالمبدأ في الحال وهو قد يطلق ويراد به حال النطق المقابل للماضي والمستقبل وقد يراد به حال الاتصاف المقابل للاتصاف به قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة وقد يراد به الفعلية اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا او مستقبلا المقابل للملكة اما على الاولين فيحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة بالمبدأ في حال النسبة من غير دخول الزمان فيه ماضيا كان او حالا او مستقبلا كزيد كان ضاربا امس او الان وغدا ويلزم المجازية فيما اريد به الاتصاف قبل حال النسبة في مثال قبل الان والامس والغد وان انقضى سواء اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد به الاتصاف بعد حال النسبة ماضيا او حالا او مستقبلا في مثال بعد الامس والان والغد سواء اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد به حال عدم الاتصاف لمشابهته لحال الاتصاف لما كان او يكون وفيما اريد الاتصاف حال النسبة مع ارادة الزمان منه لا من القرينة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة بالمبدأ قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة ففي مثال قبل الامس وهكذا كما مر ماضيا كان او حالا او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه جزءا او قيدا والنسبة بينهما عموم من وجه لاعتبار الاول من البقاء والانقضاء والثاني من الحدث والبقاء ويلزمه المجازية في المتصف بعد حال النسبة مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد حال عدم الاتصاف المشابهة كما مر وفيما اريد الزمان منه لا من القرينة مطلقا وفيما اريد الاتصاف به حال النسبة ولم يرد الاحتمال الاول لكن لم يكن قائل به لان الحقيقة فيه اتفاقية والكلام في الاحتمال الثاني كما سيجيء ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع كما زعمه المحقق القمي وكلامه يحتمل احتمالين الاول انه موضوع للاحتمال الاول بالخصوص ولو كان موضوعا للاحتمال الثاني بالخصوص وللجامع بين الاحتمالين الاولين يلزم الاشتراك اللفظي اما على الاول فظاهر واما الثاني فلعدم الجامع بين الفرد بالخصوص والكلي الشامل له ولغيره وهو خلاف الثاني انه حقيقة في الاحتمال الاول في الجملة ولو على سبيل الفردية فلو كان موضوعا للفرد الاخر وهو الاحتمال الثاني في الجملة يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وهو فاسد لان الجامع بين الفردين موجود وهو المتصف به لا بعد حال النسبة سواء كان المراد المتصف به حالها او قبلها من غير دخول الزمان فيه وهو اعم من الاولين وح يكون اشتراكا معنويا ويلزم المجازية فيما اريد به الذات المتصفة به بعد حال النسبة مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد المتصف حالها او قبلها مع ارادة الزمان منه وفيما استعمل في حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة به حال النطق وهو مستلزم لدخول الزمان جزءا او قيدا ويلزمه المجازية في المتصف به قبله مطلقا وبعده كذلك وحال النطق مع عدم ارادة الزمان للنطاق منه وحال عدم الاتصاف للمشابهة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة به قبل حال النطق اعني الماضي بعد حال النطق وان انقضى ويلزمه المجازية في المتصف بعد حال النطق وحال عدم مطلقا حتى فيما اريد الزمان من الخارج ولم يكن قائل به وفيما اريد حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك اللفظي كما مر او المعنوي بناء على وجود الجامع بينهما وهو المتصف به لا بعد حال النطق سواء كان المراد المتصف حاله او قبله ويلزمه المجازية في المتصف بعده وحال عدم الاتصاف للمشابهة والمتصف به حال النطق وقبله فيما اريد الخصوصية منه واما على الثالث فلا ربط للهيئة الاشتقاق بل يرجع الى وضع المبدأ الذي يعرض له هيئة الاشتقاق كما سيجيء اذا عرفت الاحتمالات فاعلم ان حقيقة المشتق في المتلبس بالمبدأ في الحال اتفاقي ومجازيته في المتصف به بعد الحال وحال عدم الاتصاف بالمشابهة لحال الاتصاف مما كان او ما يكون اتفاقي ايضا والخلاف في انه المتصف قبل الحال وان انقضى في الحال حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر وهو الاحتمال الثالث او مجاز واختلفوا ايضا في المراد بالحال فالاكثر على انه حال الاتصاف في حال النسبة وهو الاحتمال الاول وح يكون الخلاف في المتصف قبل حال النسبة وبعضهم انه على حال النطق فالخلاف ح في المتصف به قبل حال النطق وان انقضى فيه من انه هل هو حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر وهو الاحتمال السادس وتظهر الثمرة في زيد كان قائما امس فعلى الاكثر حقيقة لاتصافه حال النسبة لا قبله فهو حقيقة اتفاقا وعلى حال النطق يكون محلا للخلاف لانقضاء قيامه قبل النطق وصدوره قبله نعم لو قلنا زيد كان ضاربا امس مع كونه ضاربا قبل الامس يكون محلا للخلاف على التعبيرين لانقضائه حال النسبة وكذا حال النطق وكذا قولنا زيد يصير ضاربا غدا مع كونه ضاربا في الغد فعلى حال النسبة كما عليه الاكثر حقيقة وعلى حال النطق مجاز ومع كونه ضاربا قبل الغد يكون على حال النسبة محلا للخلاف وعلى حال النطق مجازا والحق مع الاكثر كما سيجيء واخطاء في الفهم من فسره بحال النطق ولكن نتكلم على ما هو منهاج منهج هذا الاختلاف في الحال لكون الاقوال الاربعة وهي المقدمة الثالثة الاحتمال الاول والثالث والرابع والسادس الكلام في شيء واحد هو الخلاف في المتصف قبل الحال وان انقضى فيه من انه حقيقة فيه ايضا فلا يشترط بقاء المبدأ في الحال او مجاز فيشترط بقائه وكان حقيقة فيه لاتصافه به في الحال لانه اعم من حدوثه في الحال او بقائه فيه وفيه تفاصيل شتى من الجاء كل عن شبهة الخصم منها التفصيل بين المبادي السيالة وغيرها بالذات كالتكلم والحركة والزمان وغيرها بالاشتراط في الثاني وعدمه في الاول ومنها بين الحدثية كالضارب القائم والقاعد والثبوتية كالمؤمن والعادل والفاسق والكافر بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين المحكوم عليه كالزانية والزاني والسارق والسارقة وهكذا والمحكوم به كزيد قائم بالاشتراط في الثاني دون الاول ومنها بين ما طرء على المحل الضد الوجودي كالحلو على الحامض والاسلام على الكفر كاكابر الصحابة بعد اسلامهم وغيره بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين ما لو كان الاتصاف غالبا كالقاري والكاتب وامثالها وغيرها بالاشتراط في الثاني دون الاول

الثالثة في الثمرة وهي كثيرة منها في انه يكره البول والغائط تحت الشجرة المثمرة وحال الثمرة على الحالي مكروه جزما وان لم تكن لها ملكة نوعية وشخصية واما في حال عدم الثمرة فان وجد قبله وانقضى فعلى اشتراط بقاء المبدأ لا يكره وعلى عدمه يكره وعلى التفصيل فان لم يتصف بها في الحال ولا قبله لم يكره الى ان يتحقق له الثمرة لعدم المقتضي لصغرها مثلا او من آفة وغيرها فيكره حال عدم الثمرة وان كان غالب اصنافه لا يثمر ويختلف في هذا فالا يكره وعلى الملكة الشخصية ففي الاول انه يتحقق لها الثمرة مرارا انه تحقق لها لم يكره لعدم الملكة الشخصية وفي الثاني يكره ان تحقق له الثمرة مرارا انه لم يتحقق في سنة ومنها اكل الجيف وغيرها

الرابعة في الاصل وهو مع فرض وجود الجامع على الاحتمال الثالث فالاصل معه لدوران الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة في المتصف به في حال النسبة اعني الاحتمال الاول والمجاز في المتصف قبلها اعني الاحتمال الثاني والاصل هو الاشتراك المعنوي وعلى فرض عدمه كما زعمه المحقق القمي فالاصل مع الاحتمال الاول لدوران الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز كما مر والاصل مع الثاني ثم بعده الاصل مع السادس على فرض وجود الجامع لما مر وعلى فرض عدمه فالاصل مع الرابع اعني كونه حقيقة في حال النطق ومجازا في المتصف به قبله لما مر اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق في المشتق انه من حيث هو موضوع للذات المتصفة بالمبدأ

حال الاتصاف وان كان له حال النسبة فالمتبادر الاتصاف به حال النسبة لا المتصف به قبلها وان انقضى ولا بعدها ولا الاعم سواء كان حال النسبة ماضيا او حالا
او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه اما الاول فللتبادر فان المتبادر من القائم المجرد والضارب وامثاله هو حال الاتصاف بالقيام لا من اوجد القيام وان انقضى
او يوجد فيما كان له النسبة كزيد كان ضاربا امس وحالا او غدا وهو الاتصاف حال النسبة من الماضي والحال والاستقبال لا قبلها ولا بعدها ولا الاعم وصحة السلب
عن المتصف به قبل الامس وقبل الان وقبل الغد وانقضى حال النسبة عن المتصف به بعدها واما المتصف به قبلها او بعد حال النسبة فهو فرد لحال الاتصاف سواء
لا عمية من الحدوث والبقاء والنقض لو نصب القرينة بعد ان المراد هو الاتصاف قبلها او بعدها والتكرار لو نصب القرينة على ان المراد من ضارب امس هو ضارب فيه
في الامس والتكذيب عرفا ان علم ارادة الاتصاف قبلها وان انقضى او بعدها وعدم صحة التقسيم في نحو زيد ضارب الان الى المتصف في الحال وفي الامس وفي المستقبل
عدم دخول المتصف قبلها وانقضى او بعدها في صور العموم كما لو قال من كان مصليا الان او الامس او الغد فاعطه درهما فلا يدخل في الاول من كان مصليا قبل الان
وانقضى وبعده وهكذا في الاخيرين ولو اعطاه بريء ذمته عرفا يقينا واستدل ايضا بان فعلية الاتصاف امر لا بد فيه بين الجوامد والمشتقات الا باعتبار العرضية والذاتية
فان صدق الماء والانسان على مصداقهما لا يصح الا بفعلية الماء والانسان فكل الالفاظ يتبع عنوانها وفيه ان الوصف العنواني وتحقق الموضوع لا يكون عقليا
والا لما تخلف بل تابع لوضع الواضع فان وضع المشتق للذات المتصف بالمبدأ حال الاتصاف فالصدق موقوف على حال الاتصاف وان وضع للذات وجد له المبدأ وان انقضى
فالصدق موقوف على تحقق المبدأ قبله وان وضع للاعم فيكون ناعم وحق فالوصف العنواني هو الاعم واستدل ايضا بانه لو كفى تحقق المبدأ قبله يلزم صدق المتقابلات كالابيض
بعد زوال البياض وعروض السواد ويلزم كونه ابيض واسود وفيه انه ان كان معناه من وجد فيه بياض فقط لعدم كونه اسود قبله وان عم قبله فرد لا احدهما من وجد له الاخر حال
الاتصاف والاول كابيض وبالثاني اسود ولا يجمعان في زمان واحد فلا يلزم صدق المتقابلات من حيثية واحدة في زمان واحد حجة من عم وقال انه حقيقة ايضا لمن وجد له المبدأ
قبل حال النسبة وان انقضى فيها وجوه الاول ان لولا الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز والجامع موجود وهو الاحتمال الثالث تمام وفيه اولا ان المدعي يدعي صحة الحال
الاتصاف بالخصوص ولا جامع بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص كالابيض وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص لا بينه وبين الفرد الجامع كما مر وثانيا بانه على فرض تسليمه
غير مقابل لما ذكرنا الثاني صدق الحال والصباغ وامثالهما من وجد له المبدأ وان لم يكن حال النسبة مشغولا بل كان مشغولا بالاكل وامثاله وفيه انه من الحرف والصنائع
وفي حال النسبة متصف بمبدئه ولا يشترط الاتصاف بالصباغية الثالث انه قول الاكثر وفيه اولا منع وثانيا منع حجيته وثالثا عدم مقاومته لما مر الرابع انه من انقضى
عنه المبدأ مما يشتد به الحاجة فيقتضي الحكمة وضع اللفظ له وفيه اولا انه لم لا يكون حجة وثانيا ان بعد حال النسبة ايضا مما يشتد به الحاجة الخ وثالثا بانه غير مقابل لما ذكرنا
الخامس عدم صحة السلب عمن اتصف به في الامس ثم انقضى بانه ما كان ضاربا امس وفيه انه ممنوع لصحة سلب القيام عمن ليس بقائم في حال النسبة مع انه خارج عن محل الفرض لفرض
الكلام فيمن لم يكن ضاربا امس بل قبله ولا ريب في صحة سلب الضاربية عنه في الامس من كان ضاربا قبل الامس وقاعدا في الامس السادس حجة المفصلين بالتفصيل باشتراط
بقاء المبدأ في البعض بالدليل والباقي بالاجماع المركب كما سيجيء وفيه انه جواب ايضا سيجيء حجة المفصل بين المبادي السيالة وغيرها الذات كالتكلم والحركة والزمان بعدم امكان
اجتماع اجزائه لكون وجوده عين انعدامه فلو اشترط فيه بقاء المبدأ فيه يلزم المجاز بلا حقيقة ولا يصح استعماله والالة حال الاتصاف فانه قبل صدور الحروف لم يكن متكلما وبعد صدوره
انقضى وهكذا الحركة والزمان فلا يمكن استعماله الا فيمن وجد وانقضى هو لو كان مجازا يلزم ما ذكرنا واما اشتراط بقائه في غيره وكونه حقيقة في حال الاتصاف فللوجوه التي
مضت وفيه ان الاتصاف بالمبدأ عرفا في حال الاشتغال به بحيث انه متكلم فيه لا قبله ولا يكون المناط التدقيق العقلي وحجة المفصل بين الحدوثية كالضارب والثبوتية كالمؤمن باشتراط
في الاول الحدوثية لزم عدمه في الثاني فلانه لو اشترط فيه يلزم ايضا عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة لاذعان بالله وبالنبي مثلا في حال النوم لا اذعان وفيه انه فرق بين الاذعان
والالتفات به والاول حاصل في الخزانة والنوم مانع من الثاني فلا يضر بصدقه حقيقة حجة من فصل بين المحكوم عليه كالزاني والزانية والسارق والسارقة وامثالها وبين
المحكوم به بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الثاني فظاهر من كونه حقيقة في حال الاتصاف واما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صحة الاستدلال بالاية لان معناه
حرامه في حال الاتصاف بالسارقية فاقطعوا والسرقة هو اخذ المال من الحرز وقبله لم يكن سارقا وبعد انقضى وفيه ان تحقق الحكم موقوف على تحقق الموضوع اعني السرقة وهو
قرينة على ارادة من تحقق له السرقة والاستعمال اعم وهو اعم من الحقيقة والمجاز وما ذكرنا دليل على المجازية لا منافاة حجة من فصل بين ما كان الاتصاف غالبيا كالقارئ
الكاتب وبين غيره بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صدق القارئ الكاتب عليهما حين الاكل والصدق موجود وفيه ان الصدق
بالوضع الاولي الاشتغالي ممنوع وبالمعنى المجازي اعني الحرفة والصنعة الناشي من غلبة الاستعمال او النقل مسلم ولا يشترط اتصال الاشتغال واما الثاني فللوجوه التي مضت
على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف حجة من فصل بين ما لو طرء على المحل الضد الوجودي كالابيض العارض له السواد المزيل للبياض
والكفر العارض له الاسلام المزيل للكفر وغيره كالضارب لو انقضى عنه الضرب لم يخلفه ضده بل اتصف بما يخالفه كالقيام والقعود والسكون وامثالها بالاشتراط
في الاول دون الثاني اما الاول فلما مر من الوجوه ولانه لو لم يشترط فيه يلزم صدق المتقابلات على شيء واحد كما مر وايضا يلزم صدق الكفر على اكابر الصحابة بعد اسلامهم حقيقة
والاولى اعني الوجوه حق لكنها عام ثبت فيه وفي غيره والثاني جوابه قد مر وفي الثالث معنى كونه كافرا بناء على عدم اشتراط البقاء فيه انه اتصف قبله بالكفر لا كافرا حين
الاتصاف بالاسلام والاجماع ان كان فاستعمالهم فيه ممنوع حقيقة كان او مجازا والاجماع انه مؤكد لما قلنا من كونه حقيقة في حال الاتصاف سواء حدث او بقي واما الثاني فللوجوه
التي مضت على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر انما عمم حال النسبة في الازمنة وعدم كون الزمان داخلا فيه لا الماضي ولا النطق ولا المستقبل ولا القدر
الجامع لاجزء ولا قيدا بل كان ظرفا له كالمكان فلاصالة الاشتراك المعنوي لان زمان المستقبل غير داخل فيه اتفاقا واما الحال والماضي او الجامع فان كان يلزم الحقيقة والمجاز
والاصل معه الاول وللتبادر فان المتبادر من القائم المجرد هو الذات المتصف بالقيام من حيث هو في الماضي كان او في الحال او المستقبل ولعدم صحة سلب الضاربية عن زيد في
الامس في قوله زيد كان ضاربا في الامس وكذا الان والغد وصحة تقسيم الضارب الى الماضي والان والمستقبل بان الضارب قد يكون ضاربا في الماضي وقد يكون ضاربا
في الان او في المستقبل ولدخول كلها في السور بما قيل كل ضارب في كل مجتهد يجب اعطاؤه او اهانته وكذا كل زان او سارق يجب قطع يده ولانه لو كان الزمان داخلا فاما حال النطق

اذا صيغ

او الماضي والجامع بينهما لا المستقبل اجماعا وح يلزم في الثاني التكرار في زيد كان ضاربا في الماضي والنقض في زيد يصير ضاربا غدا ولاتفاق علماء الادب حيث فرقوا بين
الفعل والمشتق بدخول الزمان والاقتران به في الاول دون الثاني وظاهرهم نفيه مطلقا جزءا وقيدا وكذا علماء الاصول ومن قال بحال النطق او فسر الحال به بحال النطق فقد اخطأ
بما ذكرنا ولانا لظاهر من كلماتهم هو حال الاتصاف المقابل للانقضاء كما ستعرف القصد حجة من قال بانه موضوع للمتصف به حال النطق التبادر فان المتبادر من زيد قائم هو
النطق وصحة السلب عمن ليس متصفا به حال النطق لصحة ان يقال ان زيدا ليس بضارب فيمن كان قاعدا حال النطق والتكذيب ان علم ان المراد قبله او بعده والنقض كما ظهر والتكرار
ان نصب القرينة على انه ضارب حال النطق وعدم صحة التقسيم في زيد قائم الى الان والامس والغد والجواب عن الكل انه نشأ من الجملة الاسمية وهي موضوعة للاتصاف حال
النطق لما مر وليس من لفظ المشتق والا لا فاده مجردا وهو خارج عن محل النزاع حجة من عمم وقال انه حقيقة ايضا فيمن اتصف بالمبدأ في الماضي وان انقضى في حال النطق اما على
الاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع والاشتراك المعنوي بناء على وجود الجامع وهو المتصف به لا بعد حال النطق وهو الاحتمال السادس مما مر امور الاول ولولا الاشتراك
المعنوي بالنسبة الى حال النطق وغيره ولا انه مع الاحتمال الثالث اعني المتصف به لا بعد حال النسبة ثم مع حال الاتصاف وثانيا بانه يصح مع وجود الجامع فيه تفصيل كما مر والا
ما الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك اللفظي وثالثا بانه غير قابل للمعارضة مع ما مر من الادلة المثبتة لحال الاتصاف الثاني عدم صحة السلب عمن اتصف به في الماضي بانه
ما كان ضاربا وفيه انه لا يصح ايضا عمن يتصف في المستقبل وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا الثالث صحة التقسيم الى حال النطق
والماضي وفيه انه يصح الى المستقبل ايضا وهو دليل لما ذكرنا الرابع عدم النقض والتكرار في قولنا زيد كان ضاربا في الامس والان وفيه انه في المستقبل كذلك كزيد يصير
ضاربا غدا كذلك وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف كما مر الخامس انه قول الاكثر وفيه اولا منع لما مر من اتفاق علماء الادب وكذا الاصوليين على عدم دخول الزمان فيه
ومن فسره بحال النطق اخطأ وثانيا منع حجيته وثالثا عدم معارضته لما مر السادس انه مما يشتد به الحاجة وفيه ما مر السابع اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق
الذي اريد به المتصف به في الماضي كحال النطق وبعد الاتفاق على المعنى المجازي وفيه انه معارض بدعوى صاحب الكوكب الدري على اطلاقه على المشتق الذي اريد به المعنى
المستقبل كيصير ضاربا غدا مع عدم صحة سلب اسم الفاعل عنه وثانيا بانه الاطلاق اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر الثامن كلام النحاة انه يعمل ان كان بمعنى الماضي والظ
منه هو المعنى الحقيقي كحال النطق وفيه انه معارض بكلامهم انه لا يعمل ان كان بمعنى المستقبل بتصريحهم بالفرق بينه وبين الفعل بعدم دخول الزمان والاقتران به في الثاني
دون الاول وثانيا بان المعنى اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر التاسع بعض حجج المفصلين كما مر وفيه اولا ما مر وثانيا بمنع الاجماع المركب او وجود القول بالتفصيل كما مر وثالثا
بانه اعم الحجج من وجد وانقضى قبل حال النسبة وقبل حال النطق بل ظاهر في الاول بل بعضها صريح فيه ثم الكلام في معنى الحال بالاحتمالين الاولين اعني حال النسبة وحال
النطق بقي الكلام في معناه بالاحتمال الثالث اعني الفعلية المقابل للملكة اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا او مستقبلا بالمعنى الاصلي كالضاربية اي
الاتصاف بالضاربية فعلا لا محض القدرة على الضرب مثل القائمية والقاعدية وامثالها او بالمعنى الطاري من الحرفة والصنعة نقلا كالحمال والنجار والصباغ وامثالها
اي الاتصاف بهذه الصنعة فعلا لا الاستعداد القريب لها او مجازا مشهورا واشتراكا تعيينيا كالقارئ والكاتب والمعلم والفرق ان في الاول يضر عدم الاتصاف به حال النسبة
من الاكل والصلوة والسكون وامثالها وفي الثاني لا يضر لا اتصافه بغيره في حال النسبة من الاكل وغيره كما ان الصباغ لا يضر لا اشتغاله بالاكل ولما في الصدق ما لم يترك
الاشتغال به ويعرض عنه ويشتغل بمبدأ الاخر من النساجية وامثاله مع عدم قصد الرجوع اليه وقصد عدمه وقد يستعمل ويراد به الملكة اي الاستعداد القريب لهذا المبدأ
اما بالمعنى الاصلي كالمجتهد والقائم في الاصول او الفقه او النحو والصرف وفلان نحوي وصرفي فان المراد محض الاقتدار على استنباط مسائله لا فعلية العلم بجميع المسائل نقلا
كان او مجازا مشهورا او اشتراكا تعيينيا او بالمعنى الطاري كالصباغ وامثاله في حال الاعراض عنه واتصافه بالتجارة او النساجية والنداقية وامثالها مع عدم قصد الرجوع الى
الصباغية فانه ان استعمل فيه الصباغ معناه الاستعداد القريب لهذه الصنعة والحق ان المشتق من حيث هو حقيقة في الفعلية بالمعنى الاصلي واستعماله في الملكي مطلقا بالمعنى
الاصلي كان او من الحرف والصنعة مجاز وذلك للاصل لانه حقيقة فيه فلو كان حقيقة في الملكة ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من الضارب
والقائم والنجار والحمال وامثالها هو فعلية الاتصاف لا الاستعداد وصحة السلب عمن ليس متصفا فعلا بل كان محض الاستعداد والنقض والتكرار والتكذيب مع عدم
القرينة يحمل عليها الا ان يثبت النقل لاصالة عدمه وفي المجاز المشهور ان كان منه توقف كما سيجيء حتى يتميز بالقرينة وكذا في الفعلية من الحرف والصنعة مجاز لانه حقيقة
في الفعلية اتفاقا فلو كان حقيقة في الحرف ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من القائم هو الاتصاف بالقائمية لا كون شغله القيام وصحة السلب
عمن ليس بقائم حال النسبة والنقض والتكرار والتكذيب فيحمل عليه مجردا الا ان يثبت النقل فيحمل المجرد على المنقول اليه ولا يحمل على المنقول عنه لاصالة عدم النقل وفيما كان
من المجاز المشهور توقف حتى يتميز بالقرينة كما سيجيء في بحثه ان شاء الله تعالى **تذنيبات** الاول قالوا انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات
نسب ذلك الى المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة واستدل على ذلك بانه لو كان شرطا لما صدق الضارب على من صدر منه الضرب بانه ضارب والتالي باطل اتفاقا بيان
الملازمة ان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت بالمضروب لا لمن صدر منه الضرب وفيه تامل لانه فعل صادر من الضارب واقع على المضروب ويكون المصدر اعني
الضرب بمعنى اسم الفاعل اي موجد لهذا الفعل وبان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته لانه عبارة من الحروف والاصوات المسموع قيامها بذاته تعالى والقول بانه انما
يكون باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات مدفوع بان الكلام النفسي باطل في ذاته كما مر في تعريف اصول الفقه مع ان اطلاق
الكلام عليه مجاز والكلام حقيقة في اللفظ الصادر كما مر وفيه انه بمعنى ايجاده الحروف والاصوات في الشجر وغيره كما مر في الضرب وكذا بان الله خالق والخلق
اما ان يكون بمعنى المخلوق فهو ان كان عين ذاته فيلزم اتحاد المخلوق والخالق وقدم المخلوق وان كان مغايرا له لزم التسلسل اذ جعل الخلق بمعنى المخلوق يقتضي خلقا
وخالقا فنقل الكلام في هذا الخلق فلو كان بمعنى المخلوق يستلزم خلقا اخر ويتسلسل مع ان اطلاق الخلق على المخلوق مجاز واما ان يكون بمعنى التعلق الحاصل بين
المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما كان هذا التعلق من الله صدق لفظ الخالق عليه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلق حادث وذلك لانه لو كان قديما يلزم
قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق والا يلزم تحقق النسبة بدون طرف النسبة ولا يكون معنى المشتق منه قائما بذاته

وبيان ان الخلق في الخالق بمعنى اسم الفاعل كما راى ثبات يوجد المخلوق احتجت الاشاعرة بالاستقراء كقائم وقاعد ومؤمن وفاسق وعادل وامثالها والجواب انه لا كلية فيه
لوجود غيره كما ذكر تامع كون الصدق حقيقة **الثاني** قالوا ان قيام المعنى بالذات لا يستلزم الاشتقاق والا لما وجد بدونه والتالي باطل كانواع الروايح منها ازهة
المسك والعنبر والكافور وغيرها فانها قائمة بمحالها المذكورة مع انه لم يكن بها مشتق وكلاهما لفظا اتفاقا واما الاشتقاق فيوجب كون المعنى قائما بالذات مع كون اللفظ
موضوعا بازائه لان الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى وفي الروايح شرطها مفقود لان شرط الاشتقاق وجود اللفظ الموضوع
للمعنى القائم بالذات ولم يوضع لشيء منها لفظ بازائه وميزانه لا يكون مجرد وضع اللفظ له مطلقا بل شرطه بطريق الاشتقاق من المشتق والمشتق منه **الثالث** الامر
بما ذكرنا بين اسم الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة في الحدثية والثبوت وهما انما يثبتان بالمبدأ لا من الهيئة وهو عام وذلك لاصالة الاشتراك
المعنوي وصحة التقسيم وعدم النقض في قوله هذا كان حسنا وسيصير قبيحا وعدم تبادر احد الامرين وكذا عدم صحة السلب فيتبع لو قال عبد القاهر والسكاكي
والميداني والسيد الشريف ونجم الائمة فانه الذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدث ليست موضوعة للحدث ليست موضوعة للاستمرار
فلذلك معنى حسن الا كونه ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في الجميع لما لم يكن بعض الازمنة اولى من بعض في صورة التجرد لم يجز نفيه في جميع الازمنة وليس وضعيا
بل بدليل العقل خلافا لابن هشام والحاجبي ظاهرا حيث قالا لابد لاسم الفاعل والمفعول على الحدث والصفة المشبهة على الثبوت وبعد ما عرفت ما مر انتهى ومما ذكرنا ظهر ان المشتقات
موضوعة من حيث المادة في ضمن الهيئات موضوعة من حيث تقييدها بالمواد بخروج القيد لما مر من كون الموضوع له عاما عموما اصوليا ويلزم ثبوت الوضع للتركيب لا شتقاق
بخروج القيد وهل يكون لسائر التراكيب وضع ام لا بل يكون بالعقل بانه متى علمنا كون تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعانيها وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة والزعلى النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى البعض في ذهن السامع
حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة وكيف كان فلا ريب في ثبوت الوضع في بعض الجهات كاسم الجنس المنون حيث ان التنوين
يكون للتمكن واسم الجنس يفيد الجنس والتركيب يفيد التنكير ومثله الجمع المحلى والمضاف والنكرة المنفية والمبتدأ المحلى باللام في افادة الحصر وكذا في تقديم الخبر عليه
وامثالها كما سيجيء والاشكال والخلاف انما هو في المركبات التامة اعني الاسنادية التامة الخبرية والناقصة المشتملة على النسب التوصيفية والاضافية فمنهم من انكره وجعل
دلالتها عقلية كالازهري في التصريح والعبكري في اللبية كما عن الرازي ومنهم من اثبته ونسب هذا القول الى المشهور وهو الحق وذلك لوجوه الاول انه لولاه لساوى التراكيب
بنظر العقل والمتكلم ويمكنه ارادة النسبة التامة من التركيب التوصيفي والناقصة من الاسنادي وكذا الاضافة والعكس فترجيح احد النسب واختصاصه بتركيب دون تركيب اختصاصا
لا يوجد في غيره اصلا لعدم ارادة الاسناد التام من التوصيفي او الاضافي اصلا ولا العكس لابد من مرجح وليس الا الوضع او القرينة او الطبع والثالث باطل بالضرورة لانه ليس
احراح على وجع اصلا والثاني ايضا مفقودة بالاصل والاتفاق والاول هو المطلوب لتساوي ايضا بحسب الفهم ونظر المخاطبين في المحاورات وترجح بعض على بعض
ترجح بلا مرجح وحمل بلا دليل الثاني انه لو كان بالعقل لاحتاج العلم بالاسناد مثلا بعد قوله زيد قائم مضافا الى تصور زيد وقائم الى شيء اخر خارج عن اللفظ اعني حكم العقل
بالاقتران والاسناد ونحو غيره كقيام المعدوم وليس كك لحصوله من خاف اللفظ بمجرد السماع الثالث انه لولاه يلزم من ارتكاب المجاز في المركب كونه مجازا لا حقيقة لهم مع ان احدا لم يثبت
به مع شيوعه وتشبثهم بامثلة نادرة كقامة الحرب على ساق وشابت لمة الليل والاولى انه يتوانه يلزم من ارتكاب المجاز فيه مساويا بالارادة غيره لعدم وضعه لبعض دون بعض
ويلزم كونه من باب استعمال المهمل في المعنى ولا يسمى هذا بالمجاز بل لا حقيقة لانه استعمال الموضوع في المعنى المجازي وهذا لا يكون موضوعا لا بقي انه لم من عدم الحقيقة
ومن عدم الموضوع ولانا نقول الاستعمال المجازي موقوف على المناسبة بينه وبين الموضوع له وفي المهمل محال الرابع ان الحمل في المبتداء على الاسناد التام لابد من
كونه مرادا للمتكلم حتى يصح الحمل او الارادة لابد من محل او بعضه وهو اما المبتداء والخبر او الاقتران المخصوص والاولان بديهي البطلان والاخر كذلك لكونه على هذا الفرض
من المهملات ولا يكون قابلا لجعله محل الارادة والا لصح استعمال ديز في ديز مثلا والتالي باطل فتعين ان نجعل الاقتران من الموضوعات وعليه فليس موضوعا الا ما يستفاد
منه عرفا بالاتفاق والمنافي انها لو كانت موضوعة لتوقف استعمال الجمل على النقل كالمفردات وانه يلزم لمن عرف مسمى زيد وقائم وسمعهما باعرابهما المخصوص ان يفهم بالضرورة
معناه وانه خلاف الاصل وفي الاول منع الملازمة لان على القول بان الوضع نوعي على ما ذكرنا في المشتق لا تقتضي بل يتوقف على وصول كل ما استعمل مع استاخيره وهكذا
بل يتوقف على وصول النوع وثبوته بان الاقتران المخصوص بين الموضوعات المخصوصة والمحمولات المخصوصة وضع للاسناد التام على عموم الاصولي كما مر في المشتق وهو لا يتوقف
على وصول هذا بخصوصه بل عدم حصول الاستنكار والمنافرة عرفا وصحة استعمالهم عرفا في كل مبتداء وخبر وهكذا يكشف عن الاذن والرخصة في النوع كما مر في المجاز بل هو
اقوى دليل على الوضع النوعي من عدم توقف الاستعمال على وصول كل واحد واحد مع ان الخبر ثابت كيف ولا يجوز احد مطلق التركيب كيف ما اتفق وفي الثاني ما قال بعض
انه لو تم يلزم ان لا يحصل الاختلاف لافادة في المركبات عند اتفاقهما في الالفاظ المفردة ومعانيها لكن الفرق واضح بين قولنا ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وقال
وفيه نظر ووجهه انه ليس الاختلاف في اسنادها بل الاختلاف انما هو في فاعلية شيء ومفعولية شيء على الاول وبالعكس على الثاني ثم قال نعم يلزم بعدم ظهور الاعراب
كالوقف وغيره عدم تمام المعاني وفساده ظاهر على ان التمام المعنى بتوالي الالفاظ والحروف لا يستلزم المدعى لاحتمال توقفه على حصول الهيئة المقارنة لذلك بل الحق
الاوان الحركات والمفردات من مقومات الموضوع فبتمام المحصل يحصل وبحصوله يحصل الافادة والدلالة وحاصله ان مع اقتران الاعراب المخصوص على ما يزيل الاحتمال و
الاشتراك والابهام يحصل الافادة والدلالة وحاصله ان مع اقتران الاعراب المخصوص على ما يزيل الاحتمال والاشتراك والابهام يحصل الافادة ومع عدمه كالوقف فلا يحصل
الموضوع لجواز كون الموضوع هو اللفظ المقرون بالاعراب المزيل للاحتمال كما يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الاقتران المطلق مع مبولة لارادة الفاعلية او المفعولية ولمثالهما
موضوعا ويعينه بالقرينة ومع العدم يحال عدم الفهم في المحتمل كالوقف وغيره انما هو للاجمال وعدم القرينة لا لعدم الموضوع على هذا الفرض لا نا نقول لو كان كك
يلزم حصول افادة الاسناد التام من سماع زيد بالوقف وقائم كك والتالي باطل لعدم الافادة عرفا فتدبر وفي الثالث انه حجة ما لم يكن دليل والدليل موجود وهو ثابت وهل
المجازية في المركب اعني الافراد في جوهر الكلمة لا الاعراب مستلزم للمجاز في الاسناد وبالعكس مثلا قوله اسد جائني واراد بالاسد الرجل الشجاع هل يوجب المجاز في الاسناد

او لا وبالعكس لو اراد بما كان ظاهرا في الاسناد التام الاسناد الناقص هل يوجب المجاز في الاطراف او لا يرجع النزاع الى ان الاقتران بين زيد قائم على فرض وضعه للاسناد
التام مثلا هل وضع لما يكون المبتداء والخبر ظاهرا فيه او لما يراد منهما سواء كانا ظاهرين فيه ام لا والحق الثاني لان المجاز في الاطراف لا يوجب التصرف في الاسناد او لا
الاجمال كك وهو ظاهر نعم ارتكاب المجاز في الاعراب لو صح بان يراد من الرفع علامة المفعول يوجب تغيير الاسناد دون الاطراف كما لا يخفى فتدبر **المقصد الثاني**
في الاوامر وفيه مطالب يعنونون كلا باصل **مقدمة** في ان صدق الامر على وجه الحقيقة يتوقف على شروط ترجع الى حيثية الامر والة الامر والمراد منه وتعلقه وتحقق
المقال فيه يقع في امور **الاول** قال بعضهم ومنهم علماء الادب شرطه ان يكون عاليا مطلقا سواء كان مستعليا ام لا حيث قالوا بان الفرق بين الامر والسؤال
والالتماس انما هو بمرتبة الامر فلو كان عاليا فامر ولو كان دانيا فالتماس ولو كان مساويا فسؤال وقال بعض ان شرطه ان يكون مستعليا ولو كان من حيث الرتبة دانيا
والظاهر كونه من اغلب الاصوليين وقال بعض الاواخر منهم ان شرطه ان يكون عاليا مستعليا الاول التبادر فان المتبادر من قول القائل من عند الله الجليل امرك ان تفعل كذا
او افعل كونه عاليا وكذا من قوله امر فلان فلانا بكذا والاستنكار من امر الداني بالعالي كما لو قال الولد لوالده امرتك بكذا والفقير بباب الميت امرتك افعل او يتمنى بكذا والعلاوة
كلمات علماء الادب على ما ذكرناه وفي الاول انه اطلاق يكشف عنه عدم صحة السلب عن المستعلي الغير العالي بكونه دانيا كالفقير على ما مر لانه لا يصح سلب الامر عنه بل يصدق
حقيقة انه امر ولذا يقول ربما لبيت والاولى له في مقام المواخذة والاستهجان العقلي انك لست من اهل الامر وهذا يرجع الى ان الامر ليس من شأنك عقلا فالاستنكار عقلي
والعلو شرط عقلي للامر بدونه قبيح عقلا ولا يكون شرطا لفظيا بحيث كان بدونه مجازا او لذا يثبته ولا يسلبه تمام ما بان ما في الثاني وفي الثالث مع تجويز النقل بكون
اخبارهم عن تبائهم وما تقدم وما ذكرنا بعين ذما نا ولا منافاة ومع عدمه كما هو الحق في المقام للقطع بعدم النقل فيه فلا امر ان بين اخذنا نجد من انفسنا اجتهادا واخذ
كلماتهم الناشئة من اجتهادهم تقليدا ولا ريب ان الاول مقدم لما مر في السابق وللثالث ايضا التبادر بان المتبادر من امر فلان كونه عاليا مستعليا وصحة السلب عن العالي
الغير المستعلي كما لو كان كلامه على وجه التضرع وفي الاول انه اطلاق ما مر من عدم صحة السلب عن المستعلي الغير العالي وفي الثاني انه يثبت الاستعلاء لا هما معا على انه يخالف
الاصالة الاشتراك المعنوي لانه فرد من العلو وكذا الاستعلاء ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو الثالث لعدم صحة السلب كما مر وربما يتمسك ايضا بقوله ولولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك وبقوله ايضا لبريرة ارجعي الى زوجك قالت هل امرتني يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع فانه كان عاليا ولو كان العلو كافيا لما صح سلبه مع انه سلب الامر
عنه ولكن يرد عليه بان سلبه الامر يحتمل ان يكون لعدم ارادة الوجوب كان شرطه ايضا ارادة الوجوب فلو لم يرد منه الوجوب فلو كان عاليا ومستعليا لم يكن امرا كما سيجيء
وهل يكون متواطيا بالنسبة الى فرديه اعني العالي وغيره او يكون مشككا والحق هو الثاني لظهوره في الاول وتمام ما بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس انما هو بالاعلاء
والعدم **الثاني** هل يشترط في صدق الامر مضافا الى شرطية الاستعلاء كونه قولا مخصوصا كامرتك وقولك مطلقا بما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك لانه معنى او وجود
لغة وعرفا ولو كان صيغة كقوله افعل او لا بل مطلق ما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك ولو كان اشارة او عقلا يدل على اللزوم من باب ادراك الحسن والقبح وقوله امرهما
يشتق منه فرد من افراده على فرض اجتماع شرائطه من الاستعلاء وارادة اللزوم والحق هو الاعم الا فيما يدرك اللزوم العقل اما التعميم فلاصالة الاشتراك المعنوي ولعدم
صحة السلب عن الاشارة والصيغة المفيدة وارادة اللزوم من المستعلي ولصحة التقسيم وكذا ما افاد اللزوم من المستعلي بالقرينة لكونه فرد الامر حقيقة لما ذكرنا والفرقان
امرتك وباقي المشتقات يفيد اللزوم من المستعلي وكذا صيغة افعل كما سيجيء بالوضع ويحمل عليه مع التجرد وغيره يفيده بالقرينة ويحمل عليه ان وجدت والاشكال انما هو
فيما يدرك العقل لزوم فعله او تركه بادراكه الحسن او القبح من انه هل يصح اطلاق الامر والنهي حقيقة كاطلاق اللزوم والوجوب الطلب عليه والمحبوبية والمبغوضية والحسن
والقبح والمذموم والممدوح عليه او لا ينشأ من تبادر خلافه وعدم صحة السلب عنه معلوم لو لم ينقل بمعلومية صحة السلب الا انه يقال انه لا يصح ان يقال انه لم يكن منهيا ولا مامورا
لا يقال استعمال الطلب الوجوب فيما اضاهاه حقيقة فيه فكذا الامر لانا نقول الطلب اللزومي مدلول الامر وكذا الوجوب لا يلزم كونه حقيقة في الطلب اللزومي كون الطلب
حقيقة فيه كما لا يخفى بل يمكن القول بتعميم الطلب للاستحباب بخلاف الامر **الثالث** الحق انه موضوع للطلب استعماله في غيره مجازا ما كونه حقيقة في الطلب فللتبادر
وعدم صحة السلب التكرار وما كونه مجازا في غيره كالفعل والشأن والشيء والتحير وامثالها فلانه لو كان موضوعا لغيره ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع
القريب الاصل عدمه ولعدم التبادر وصحة السلب ولعدم لزوم الاستفهام والنقض بارادته مع القرينة مع انه قد مر اشتراط الاستعلاء في الامر ولا معنى للاستعلاء
في غير الوجوب حتى الاستحباب لا مر من التبادر ويؤيده عدم الاشتقاق منه بمعنى غير الطلب نعم يشكل في انه بمعنى غير الطلب يجمع على امور وهو يكشف عن وضع المادة له كما انه
بمعنى الطلب يجمع على اوامر ويكشف عن وضع المادة له الا ان يقال انه من حيث كونه معروضا للهيئة الاولى وضع لغير الطلب من حيث كونه في ضمن الاوامر موضوع للطلب
وهو الحق فوضعان والمراد بالطلب هو اللزوم لا الاستحباب ولا الجامع بل مجاز في غيره لما مر من التبادر ويكشف عنه انه لو قال امرتك مع التجرد لو خالف يعد عاصيا فيما كان الامر
عاليا ولو عاقبه المولى لم يكن مذموما وكذا غيره من تمام الاعم الاشتقاق فانه لا يجري المجازية الاستحباب الموجودة فيه لكنه مجاز كالمادة لما مر ويدل عليه ايضا قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره كما سيجيء في الصيغة وقد يتمسك للاعم بالاولوية الاشتراك المعنوي وصحة الاستفهام وصحة تقسيم الامر الى الايجابي والندبي وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة ما مور
به فكذا الندب في الاوامر اولى فيما كان الجامع القريب موجودا مع الاستعمال فيه مع عدم العلم في الخصوصية بل كان استعماله في القرينة من باب اطلاق الكلي على الفرد وتجمع
الفرق في المقام ان كان موجودا مع الاستعمال فيه ايضا لكن الاستعمال في الخصوصية اعني الوجوب بارادة المركب من الطلب الخصوصية من اللفظ غالب معه فالحقيقة فيه والمجاز في غيره اولى لان الغالب فيما يستعمل فيه اللفظ غالبا الحقيقة فكذا في المقام نعم لو كان الغالب من باب اطلاق الكلي على الفرد مسلم لكنه ليس كك فلم يكن
المشترك او حسن لكنه فيما لم يكن دليل على نفيه وقد مر وجوده وفي الثاني ان الصحة يجتمع مع اللزوم والحسن وما يكون دليلا هو الاول لا الثاني كاجتماعه في
الحقيقة والمجاز لتبقى ارادة الحقيقة والمقام منها الثاني لانه ان يستفهم لا يعد مذموما وبناء العرف ايضا غالبا على عدم الاستفهام وهو يكشف عن عدم الا جمال
وكذا كونه عاصيا عرفا وذما لمخالفة مع التجرد يكشف عن ظهوره في الوجوب وفي الرابع منع الصغرى ان اراد كونه طاعة الوامية ومنع الكبرى ان اراد انه طاعة استحبابية لانه لم
يكن مامورا به حقيقة وربما يستدل بالحديثين ويجاب عنهما بانه يحتمل ان يكون من باب انتفاء الاستعلاء لكنهما يثبتا احد الامرين من الاستعلاء والوجوب ما يستفاد

لمن يجيء و يجتهد وليس فليس الاخبار لا تكون حجة ومنه ما مر سابقا من منع الحصر لان مثل الامارات ومثل الآيات ومن منع عدم حجية الاحاد ومن منع حصول التواتر لا الى المجتهد

تذنيبات الاول قال صاحب المعالم يستفاد من تتبع احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر خارجي بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تاخر وتوضيح تحقيقه بيان معناه ثم بيان حكمه ثم بيان ان الامر هل يكون منه ام لا اما الاول فاللفظ مثل الوضع نسبته الى المسميات بالسوية لبطلان المناسبات كما مر وبعد الوضع لواحد منهما لربما النسبة اليه انس بحيث يترجح عند الناظر بعد الاطلاع عليه حين التكلم ويسبق عند الذهن ويعلو بالنسبة الى غيره ويكون غيره بالنسبة اليه سافلا غير مسبوق على السوية لا يخطر بالبال ثم اذا استعمل في غيره مجازا محصل له بالنسبة اليه انس ثم قد يكثر الاستعمال فيه فيصير الانس شديدا ويتنزل الانس بالنسبة الى الحقيقة لانه كلما علا هذا الانس يستلزم تنزل الانس الحقيقي بحيث لو استعمل يخطر بالبال احتمال المجاز ايضا لكن بملاحظة الوضع يزول الاحتمال ويكون ارادة الحقيقة ظاهرا ثم قد يكثر بحيث يخطر بالبال من دون القرينة الخارجية احتمال ارادة المجاز والحقيقة وبملاحظة الكثرة يترجح الاول وبملاحظة الوضع يترجح الثاني ويتساويان ثم قد يكثر الاستعمال بحيث يخطر بالبال الحقيقة والمجاز بملاحظة اللفظ مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال ويتساويان ثم قد يكثر الاستعمال فينعكس الامر بان يعلو ويسبق المجاز الى الذهن بحيث يخطر بالبال من حاق اللفظ المجاز ويصير اللفظ ظاهرا فيه من حيث هو مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال ويتنزل الحقيقة ويصير سافلا مثل الاول ليكون حقيقة بل المجاز لانه فرع الاستعمال والمفروض عدم الاستعمال في غيره والثاني والثالث شبيه بالمجاز المرجوح والرابع بالمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة والخامس بالاشتراك التعيني والسادس بالنقل التعيني وظهر بما ذكرنا امكان المجاز المشهور ووقوعه لان المنقول التعيني كثير يقينا وهو موقوف عليه لان هجر الحقيقة وتعين الانس بالمجاز في التعيني كما عرفت تدريجي ويستلزم علو الانس الى المجاز وتنزله من الحقيقة ويستلزم مساواتهما الانسين في زمان ثم علو المجاز وتنزل الحقيقة الى ان يصير المجاز متعينا والحقيقة مهجورة كيف ولو لم يتساويا في زمان لزم الطفرة واما الثاني فذهب بعض الى الحمل الى المجاز المشهور وكون الكثرة قرينة كالقرينة الخارجية وذهب بعض الى الحمل على الحقيقة المرجوحة التفاتا الى عدم كون الكثرة قرينة وذهب المشهور الى التوقف للشك في كونها قرينة وانتفاء الظهور في البين والحمل اما يكون من باب الظن وظهور عدم القرينة لا من باب المسبب التعبد مطلقا او في المتعلق مما يحتمل القرينية مع كونه موجبا لانتفاء الظهور كما في المقام ومثله الامر الوارد بعد الحظر والاستثناء والقيد المتعقب للمتعدد بالنسبة الى غير الاخير وهذا انواعه واما اشخاصه فلا تحصى بل لا يحد ولا يعد وهذه الانواع لما امكن حدها وعدها فعدوها وكيف كان فللاول الغلبة بان الغالب كان في استعمالات هذا اللفظ ارادة المجاز فكذا هذا وفيه ان الغالب في استعمال هذا اللفظ مع القرينة الخارجية سابقا على الكثرة كان في المجاز وبدون القرينة الخارجية كان في الحقيقة وهذا كان بلا قرينة خارجية مع حصول الكثرة و الشك في انها قامت مقام القرينة الخارجية حتى يلحق بالغلبة الاولى او لا حتى يلحق بالغلبة الثانية ولما كانت مشكوكة فيتساوى الغلبتين ولا يحصل الظن من احدهما فيحمل وللثاني وجوه منها ما مر من غلبة الاستعمال في المجاز مع التجرد وفيه ما مر من الشك في التجرد والعدم ومنها اصالة الحقيقة وفيه ان المراد بالاصل اما ان يكون هو الظاهر او الاصل الاعتباري اعني اصالة عدم القرينة او القاعدة والاول فاسد لعدم ظهور في المقام وكذا الثاني للقطع بحصول الكثرة مع الشك في قابليتها للقرينية او لا فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل وكذا الثالث لان القاعدة لا بد ان تكون ماخوذة من دليل اما من الاجماع او العقل والعرف او الكتاب او السنة وكلها مفقودة اما الاول فلان المجمعين في حمل اللفظ على الحقيقة اختلفوا فقال البعض بانه من باب الظن وظهور عدم القرينة وقال البعض بانه من باب التعبد المقيد بعدم ظهور القرينة وقال بعض انه من باب التعبد المطلق ما لم يكن ارادة المجاز والقرينة معلومة وقال بعض بالتفصيل كما هو الحق بان في المتصلات سواء كانت معلومة كالقرينة المعلومة او مجملة ومشكوكة كالكثرة وورود الامر بعد الحظر يكون من باب الظن وفي المنفصلات ان كانت معتبرة معلومة كالمعارض فيكون ايضا من باب الظن وان كانت معتبرة مجملة فيكون من باب التعبد المقيد وان كانت غير معتبرة بالاصل فيكون ايضا من باب التعبد المقيد وان كانت غير معتبرة بالدليل كالقياس فيكون من باب التعبد المطلق وذلك لبناء العرف والاصل في بعض المقامات والمقام من الاول مع عدم الظن بارادة الحقيقة ومع هذا الاختلاف سيما مع كون المشهور على التوقف فكيف يكون اجماعا واما الثاني فلان العقل يحكم بالحمل عليها من باب انه لو اراد غيرها يكون من باب الاغراء بالجهل واضلال وتدليس وقبيح وهو فرع الظهور في الحقيقة والمفروض انتفاؤه واما الثالث فلان العرف يتوقفون في المقام واما الرابع والخامس فلعدم خبر او آية يدل على حمل اللفظ على الحقيقة مع حصول الكثرة في المجاز وانتفاء الظهور في البين ومنها استصحاب وجوب حمل اللفظ على الحقيقة بانه قبل الكثرة كان حمله عليها واجبا وبعدها يحصل الشك والاصل بقاؤها وفيه انه قبلها كان الواجب حمل اللفظ المجرد عليها او مع القرينة عليه لا مطلقا وبعدها مشكوك من انه مجرد او لا مع ان الواجب حمل اللفظ في الاستعمالات وح ان كان المراد بها الاستعمالات التي قبل الكثرة فالحمل محقق وانقضى وان كان المراد بها الاستعمالات التي بعدها او الاعم فممنوع ولو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب ومنها استصحاب الظهور الصنفي لانه قبل الكثرة كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وبعدها مشكوك والاصل بقاء الظهور وفيه ان الظهور ان وجد في بحال انتفائه لانه مع هذه الكثرة لا يحصل الظن بطا ومنها استصحاب الظهور الشخصي بانه بملاحظة اللفظ يظهر الحقيقة والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس الامر فبملاحظة الكثرة او لا يظهر المجاز والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس كما مر مع ان الشك فيه ساري والاستصحاب لا يكون حجة فيه واما الثالث فالحق ان الامر مادة وصيغة لا يكون من هذا القبيل لان المستحبات في الشريعة لو سلمنا كونها اكثر من الواجبات الا ان بعضها بل اغلبها لم يرد بلباس الامر مادة او صيغة بل ورد بلباس الارشاد كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار ومن زار فله كذا ومن قضى حاجة مسلم فله كذا وامثالها سلمنا كونها بلباس الامر الا ان كثرة الاستعمال لا يصير سببا لكونه مجازا مشهورا والا لكان العموم في الخصوص مجازا مشهورا لكثرة استعمالها في الخصوص وكذا المطلقات في المقيدات حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد مع انه لم يكن كذلك لظهوره بدون القرينة الخارجية في العموم ظهورا تاما كقوله اكرم هؤلاء العلماء ولا ريب في كون بناء العرف على العموم وعدم الاجمال ولا خلاف في لزوم الحمل على العموم وعلى الاطلاق سلمنا كون الكثرة موجبة للمجاز المشهور لكنها فيما كان اللفظ واحدا والمستعمل واحدا والمخاطب واحدا والمقام كذلك لكون المستحبات واردة بالمادة وبالصيغ المختلفة بحسب الحاضر والغائب بحسب اختلاف المبادي مع كون المستعمل مختلفا متعددا لان بعضها ورد من بعض الرواة عن النبي ص وعلي ع وبعضها من بعضهم من حسن ع وهكذا

والمخاطب ايضا مختلف لان الانس الحاصل للاول غير الحاصل للثاني وهكذا فالكثرة لا يكون في لفظ واحد بالنسبة الى مستعمل ومخاطب واحد **التذنيب الثاني** ان ما الافعال مما كان معناها الامر مادة او صيغة يكون كالامر في افادة الوجوب وقد يكون بمعناه وذلك كالجمل الخبرية الواردة في الاخبار كقوله المؤمن اذا وعد وفى والمؤمنون عند شروطهم وهكذا ولا ريب ان معناها الحقيقي لا يكون انشاء لكن الحمل على معناه الخبري اعني مطلق الاعلام كذب محال عقلا لان بعضهم يعد ولا يفي بالمعنى الاخبار اذا لم يوف بشرطه او وعده لم يكن مؤمنا مع ان الشرع والاجماع على عدم خروجه من الايمان فلا بد من حمله على المجاز والانشاء وقال بعضهم ان الاقرب هو الوجوب لان الجملة الخبرية الاسمية يفيد الثبوت غالبا وهو اقرب بالوجوب للتعين فيه بخلاف الاستحباب فانه جائز الترك ولا معنى للثبوت فيه وفيه انه اقربية اعتبارية فلا تكون معتبرة بل المناط هو الاقربية العرفية والمجاز المحتمل لا موضعا لوجوب الاستحباب ولكمال الدلالة بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة هو انسب الاول الى الذهن وان لم يكن مثل مادة الامر والصيغة فتدبر **التذنيب الثالث** الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا فمنهم من جعل كونه على ما كان عليه قبله وعدم كون هذا قرينة بصرفه نسب الى الذريعة والعدة والغنية ومنهم من جعل كونه حقيقة شرعية في الاباحة كالحاجبي ومنهم من جعله مجازا فيها وكونه قرينة لصرفه وهم بين من اطلق وبين من قيدها ما ومنهم من جعله مجازا في الندب ومنهم من جعله تابعا لما قبل الحظر وهم بين من اطلق وبين من قيده بما اذا علق الامر بزوال علة النهي كقوله واذا حللتم فاصطادوا لان الاحلال هو رفع الاحرام الذي كان علة للنهي وكذا قوله واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الانسلاخ هو انقضاء الاشهر الحرم التي كانت علة للنهي فكان الاول محكوما بالاباحة لكون الصيد حلالا قبل الاحرام والثاني محكوما بالوجوب لكون قتل المشركين واجبا قبل الاشهر الحرم وقال بعض بان الحظر اعم من كونه مقطوعا او مظنونا او موهوما والحق انه في الحظر الثابت بالدليل المعتبر مطلقا لا ما قاله بعض مطلقا والاشكال انما هو في الحظر الثابت بالعقل مع وروده ثابت بغير حكم العقل فيظهر من بعض عدم كونه محلا للنزاع حيث قال في الاستدلال على افادته الوجوب بان الامر بعد الحظر اللفظي ليس باكثر من الامر بعد الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ونحو الحج وغير ذلك من الشرعيات قبيح لا فعلها ومع ذلك لما ورد الامر بها حمل على الوجوب او الندب على الخلاف في الامر ولعل سره ان في الحظر العقلي حكم العقل معلق على عدم ورود الشرع وبعد وروده ينكشف خطائه فلا يكون الحظر ثابتا فيبقى الامر على وجوبه بلا مانع ولكن لا بد من كون متعلق الحظر والامر شيئا واحدا اما مطلقين فيهما كقوله اخرج ولا تخرج او مقيد كقوله لا تخرج الى المكتب واخرج اليه ومثله كون الحظر مطلقا كقوله لا تخرج واخرج الى المكتب لكون النهي مستلزما للنهي عن جميع الافراد لا العكس حجة من قال بافادته الوجوب امور الاول ان المقتضي اعني وضع الامر للوجوب ودلالته عليه موجود والمانع مفقود بالاصل واورد بمنع وجود المقتضي للمجاز كون عدم القرينة جزء للمقتضي او شرطا له والشك فيها شك في المقتضي وفي الايراد ان المقتضي لفظ والقرينة من الموانع كما مر مع انه لا ثمرة بين جعلها من الموانع وعدمها شرطا او جزءا كما مر وفي الاستدلال منع فقد المانع بالاصل لعدم جريانه لان ورود الامر بعد الحظر حادث والشك انما هو في كونه صارفا ام لا وهو شك في الحادث ولا يجري الاصل لما مر مرارا واورد بعض بان المانع موجود وهو الاباحة على ما ادعى الخصم لا يصلح الا المانعية لعدم افادتها للوجوب ورد بعض بحيث ضعف بان المانع هو ضدية الحظر للوجوب فلا ينقل اليه على ما ادعى الخصم مفقود لان الاباحة ايضا ضد للحظر لكنهما فاسدان تقريرا وردا اما الثاني فالاول واما الاول فلان المدعى يقول بظهوره في رفع المنع ويلزمه الجواز والاباحة الثابتة بظهور اللفظ فيها منافية للاباحة التي هي في ضمن الوجوب لان الاول اما هو الخاصة او العامة القابلة للوجوب لا الاستحباب والاباحة والثاني غير قابل لغير الوجوب لانه جنسه واما الثاني في الثاني فلان القائل بالحظر يقول بان مفاد الامر رفع الحرمة السابقة ويلزمه بيان جوازه ولا يلزم منه الوجوب واما الاول فيهما فلان الكلام يرجع الى ان الامر الوارد هل اريد منه الوجوب او الاستحباب او الاباحة ويلزمه رفع المنع او العكس فالمانع يقول ان ورود الامر بعد الحظر قرينة لارادة رفع المنع او الاباحة ويلزمه رفع المنع والمثبت يقول بعدم كونه قرينة للاصل كما ذكرنا الثاني ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ما مر في المجاز المشهور والثالث قوله تعالى فاقتلوا المشركين وامر الحايض والنفساء بعد رفع المانع بالصلوة والصوم وفيهما انهما استعمال وهو اعم بل انما هو من الخارج لا من حاق اللفظ ولا يبعد المانع مع انه معارض بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا حجة القائل بالندب انه اقرب المجازات وفيه انه موقوف على تعذر الحقيقة وهو موقوف على دلالة اللفظ عليه وكان حمله عليه مخالفا للاجماع او العقل او لمثالهما والنقل هنا ممنوع لامكانه كالاستحباب ولكن عدم الحمل عليه انما هو من باب عدم الدليل لا من باب الدليل على العدم فان قلت ضدية الحرمة للوجوب وانتفاء ظهوره فيه يصيره مستعدا قلت بالنسبة الى الاستحباب كذلك ايضا حجة من قال بالتفصيل وكونه في المعلق على زوال علة النهي محكوما بالحكم السابق الاستصحاب وفيه ان الحكم في زمان الحرمة ارتفع قطعا وعوده بالخصوص يحتاج الى دليل خاص لجواز كونه غيره لا يقال علة الارتفاع هي علة النهي فقد ارتفع فيعود لانا نقول سلمنا كون ارتفاعه لعلة لكن عوده يحتاج الى الدليل والاستعمال في اية فاقتلوا المشركين واذا حللتم الخ وفيه انه من الخارج ففيهما ثبت الدليل على حدوثه واين هو ببقاء السابق مع انه معارض بما استعمل واريد منه المخالف للحكم السابق حجة القول بالحقيقة الشرعية في الاباحة الغلبة في الاستعمال فيها وفيه التبادر والاول ممنوع وعلى فرض التسليم لا يثبت الوضع وعلى فرض التسليم لا وجه للاختصاص لكونه في العرف ايضا كذلك والثاني ايضا كالاول والحق انه لا يستفاد منه الا الرخصة ورفع المنع وهو قابل للوجوب والاستحباب والاباحة ولا يكون ظاهرا في خصوص شيء فيجب التوقف والرجوع الى الاصول في تعيين الحكم حتى يتم الدليل على خصوصية **التذنيب الرابع** في ان الامر بالامر هل هو امر كقول زيد لعمرو مر فلانا لان يفعل كذا هل يكون امرا للثالث وكان الثالث مامورا من جانب الثاني على فرض لزوم قول الاول والثمرة كثيرة منها عبادات الصبيان فعلى الاول شرعية لكونهم مامورين من الاولياء المامورين من جانب الله تعالى بامرهم بالعبادة فيكونون متعلقين لامر الله والوجوب منتف بالاجماع والانتفاء شرطه اعني البلوغ فيحمل على الاستحباب فتكون شرعية وعلى الثاني يكونون مامورين من جانب الاولياء ولا يكون هذا الامر شرعيا فلا تكون اعمالهم مستحبة كما لا تكون واجبة ويكون البلوغ ح شرطا لمطلق التكليف ويتفرع عليه لو نذر ان يعطي درهما لمن فعل مستحبا فعلى الاول يجوز اعطاؤه بالصبي الذي صدر منه صلوة او صوم ويبرء ذمته وهكذا لانه فعل مستحبا وعلى الثاني لا يجوز ولا يبرء ذمته لانه لم يكن مستحبا بل تكون تمرينية ومنها لو توضأ الصبي قبل البلوغ ثم بلغ فعلى الثاني لا يجوز الاكتفاء بهذا الوضوء للعبادات لانه كان غير شرعي وبعد البلوغ تعلق به الشرعيات ويلزمه الامتثال وعلى الاول يرجع الى ان الوضوء المستحب يكفي ويسقط عن الوجوب ام لا ومثله ما لو صلى الظهر بعد الزوال ثم بلغ ومنها جواز تصرف الثالث قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني ومنها صحة المعاملة قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني ومنها ترتب الضمان من الاتلاف والعيب وامثالهما الى الاول على الاول والى الثاني على فرض الثاني

لو كان بعد امر الثاني والا فالنية لا الى الاول ولا الى الثاني الى غير ذلك واما الاصل العملي وعلى فرض امر الثاني فلا اصل في البين لشك الامر قطعا مع الشك في تحقق
الامر وعلى فرض عدمه فالاصل مع الثاني لاصالة البراءة واما اللفظ فعدم الدلالة الاولوية الاشتراك المعنوي والحق مع الاول للوجوه الاول استحقاق الثالث
المنع عليه الترك على فرض سماعه من دون امر الثاني عقلا وعرفا الثاني تهيئة لغرامة والضمان على الاول لو فعل الثالث ويترتب على فعله الغرامة والضمان كالتلف
والمرة والعيب فيما اشتراها وجواز رجوع الثالث الى الاول كالثاني اليه لو رجع الثالث الى الثاني بعد علمه كما لو قال مر فلانا ان يشتري متاعا فامر الثاني بالثالث
واشترى ودفع الى الثاني فيجوز دفع الثاني الى الاول عرفا ولو لم يقبل يكون مذموما الثالث عدم صحة سلب المامورية من الاول عن الثالث بعد سماعه لانه لا يجوز
ان يقال انه ليس بمامور من الاول الرابع الرجوع عرفا لو قال مر فلانا ان يتجر او يشتري ثم قال لا تتجر ولا تشتر لي ومنه الخامس التبادر فان المتبادر منه عرفا كونه مامورا من
الاول واستدل المانع بانه لو كان امرا بالثالث يلزم ان يكون قوله مر عبدك ان يفعل كذا تعديا عرفا لكونه تصرفا في مال الغير بغير اذنه والتالي باطل لعدم كونه تعديا
في العرف ومنه ولا منع بطلان التالي لعدم الفرق بينه وبين قوله عبدك ان يفعل كذا مني وثانيا بان الكلام انما هو فيما كان مجردا عن القرينة والقرينة العقلية والشرعية
موجودة على كونه من باب التفويض والنيابة لا الامر وبانه لو كان امرا يلزم ان يكون قول عمرو لزيد مر غلامك ان يتجر ثم قال له لا تتجر تعارضا والتالي باطل وعينه ولا منع
عدم التعارض بل هو موجود عرفا لان السلب يقتضي جعلهما من جميع الجهات وعدم المصلحة فيهما مع ان الامر يقتضي كونهما مع المصلحة ولو في الجملة فلا بد من تقييد احدهما بغير
الاخر بتلك ومن غير **اصل** اختلفوا في افادة الامر المرة او التكرار على اقوال فقول بانه لا يفيد الا طلب نفس الطبيعة من حيث هي وقول بافادته المرة وقول بافادة
التكرار وقول بالاشتراك اللفظي والتوقف بعض وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** في معنى المرة والتكرار والاول قد يطلق على اتحاد الفرد وقد يطلق على
اتحاد الدفعة والاول اخص من الثاني مع الافراد الكثيرة كقول المولى لعبده انتم احرار لوجه الله وعلى اي منهما قد يراد بها المرة لا بشرط سواء كان مع غيره او لا
وقد يراد به المرة بشرط لا بمعنى عدم الغير ولو فعله ثانيا معه عليه قد يكون تقييدا بان يكون لعدم الغير مدخلية في صحة المامور به وقد يكون تعددا مطلوبا بان يكون
الغير منهيا عنه فلو اتى به يكون معاقبا مع كون المامور به صحيحا والتكرار ايضا قد يطلق ويراد به التقييد بان يكون لفعله ثانيا وثالثا وهكذا مدخلية في صحة المامور
به وكان المامور به مركبا من الكل وقد يراد به التعدد المطلوب بان يكون فعله ثانيا وثالثا وهكذا مطلوبا مستقلا ولا يكون تركه موجبا لبطلان المامور به بل الترك
في كل زمان ممكن عقلا وشرعا يوجب العقاب المستقل الى ان يحصل الحد من العقل والشرع في الثمرة فبين الطبيعة والمرة لا بشرط لا ثمرة الا في النية وح فلو فعل مرة
فمرة ولو اتى به بعده يكون امتثالا مع عدم العقاب عليها وعلى المرة بشرط لا مطلقا وغير ممتثل على التكرار التقييدي ومعاقب على الثاني على التكرار التعدد المطلوب بحسب تعدده
الترك ولو اتى به بعده فعلهما لو اتى بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال لا التشريع كما لا ثواب ان فعل بقصد انه واجب او مستحب فعلهما تشريع لانه موقوف على دليل عليه
ولم يكن الا الامر المتعلق بالطبيعة او المرة لا بشرط ويكفي في ايجادها مرة وبعد حصولها يسقط الامر ولا دلالة له من ذلك وجوبا كان او استحبابا فيكون اسنادا من غير
دليل وهو تشريع بل يرجع الى الاصل يعني لو لم يكن حراما يكون محرما وان كان مكروها يكون مكروها وكل مباح يكون مباحا وهكذا لان الامر يكشف عن حسن الطبيعة وهو يكفي
للاستحباب وصدق الامتثال لانا نقول الامر يكشف عن حسن الطبيعة بقيد الامر وبعد سقوطه لا يكشف اذ بدونه مع ان الحسن ان كان من الامر الوجوبي فهو قول
بالتكرار او من الامر الاستحبابي مستلزم لعموم المجاز وبلا امر لا يعد امتثالا لا يقال احتمال الحسن موجود وهو يكفي للاستحباب للتسامح لانا نقول مجرد الاحتمال الناشئ من الامكان
من غير امارة عليه لا يكفي للتسامح كما سيجيء فيما قال صاحب المعالم في جواب من قال بالمرة بانه لو كان كذلك لما صدق الامتثال بفعله ثانيا والصدق موجود قد ظهر فساده وصح
ما اورده السلطان ره عليه بان الامتثال موقوف على الامر والقول بالوجوب قول بالتكرار وبالاستحباب مستلزم لحمل الامر على مطلق الطلب وهو عموم مجاز وما قال
بعض بان الامر يكشف عن حسن الطبيعة فيكون الاتيان ثانيا موافقا للمحبوب وهو يكفي لصدق الامتثال قد ظهر فساده ايضا وعلى المرة بشرط لا التقييدي لا يكون امتثالا او التعدد
المطلوب يكون امتثالا في الاول ومعاقبا على الثاني والثالث وهكذا وعلى التكرار التعدد المطلوب يكون امتثالا اذا حصل الفعل بعدد بقدر التكرار وعلى
التعدد المطلوب يكون امتثالا للاول والثاني وهكذا ومما ذكرنا ظهر الثالث والرابع وهكذا تركا وفعلا امتثالا او عقابا او هما او عدمهما وان اتى بالفردين دفعة
واحدة فعلى الطبيعة والمرة لا بشرط يرجع الى التخيير بين الزائد والناقص والحق عدمه في المقام لان الحكم بلزوم الفرد انما هو من باب المقدمة بحكم العقل من اللابدية وهو يحصل بالفرد
ولا يحكم العقل بانه لا بد من ذلك لعدم لابديته وح لو تعلق قصد الوجوب بالمجموع فتشريع الا اذا كان قصده حصول المطلوب به في ضمنه لا وجوب المجموع كما في مسح الراس والوجه
وعلى المرة بمعنى عدم الفرد مع كونه بشرط لا التقييدي لا يكون امتثالا لهذا الامر ولا ينافي من جهة دليل اخر لو كان كما في العتق لعدم كون النهي في المعاملات موجبا للفساد بناء
كالم حقيقيا وعدم امتثال الامر من حيث النذر ولا يوجب عدم حصول العتق مطلقا وعلى التعدد المطلوب يكون بالنسبة الى الزيادة اثما وهل يكون امتثالا بالنسبة الى الفرد
يرجع الى مسئلة اجتماع الامر والنهي لانه بفعل واحد جمع بين المامور به والمنهي عنه فعلى عدم الجواز لا يكون امتثالا او فرض اقوائية النهي وعلى جوازه يكون صحيحا ان تعين المامور
به او لم يكن التعيين شرطا وعلى فرض عدم التعيين وعدم اشتراطه بتعيين المامور به بالقرعة لو احتيج اليها كما لو وجب على المكلف عتق عبد بنذر وغيره ثم قال انتم احرار لوجه الله
من غير تعيين المامور به ونذره وتشخص اخر باعطاء درهم بالمعتق التبرعي فالمعتق بالنذر يكون من باب امتثال الامر الواجب هو صائب وغيره تبرعي مع عدم التعيين يميز الاول
من الثاني بالقرعة وبعده يعطي الناذر الى المتبرع ويبرء ذمته من النذر ومع عدمها لا تبرء ذمته كالوفاة المعتق لم يكن لمورث الا المعتق والمعتق الذي يورث هو المعتق
التبرعي لا الصائب ح يعين بالقرعة وعلى فرض التكرار التقييدي ان قلنا بالتكرار في العرض ايضا الذي يتكرر الفرد في زمان واحد فالامتثال حاصل وان قلنا بتكرر في ازمنة
متعاقبة ففي كل اما ان يكون هو الطبيعة او المرة لا بشرط او بشرط لا او لا الاتيان بالزائد اما ان يكون باطلا او بقصد انه فعل او مطلوب بطل تمامه وما صح منها متوقف صحتها
تجزئ على حصول البنيات متعاقبة وعلى التعدد المطلوب مع القول بتكرر الفرد ولو في ان واحد فعل فالامتثال الحاصل بحسب الفعل مع القول به وفي الانات المتعاقبة لان
الواحد فيكون امتثالا يتفرع على ما مر من كون المطلوب في ان واحد هو الطبيعة او المرة لا بشرط الخ وعلى المرة بمعنى اتحاد الدفعة ولو كان ذو افراد كثيرة فيرجع الى انها تحصل بفرد
وتحصل بافراد فهل يمكن التخيير بين الزائد والناقص وتقدم الكلام في الجملة الثانية في الاصل اما اللفظي فالطبيعة من حيث هي لاولوية الاشتراك المعنوي على غيره لا اصالة

عدم

عدم الالتفات كما قال بها بعض بان الالتفات الى الطبيعة يقيني والى المرة والتكرار مشكوك والاصل عدمها لفساده كما ترى غير مرة لان الالتفات الى الطبيعة من حيث هي
لا يكون يقينيا لكونه محل الخلاف والقدر الجامع المتيقن بين كل الاقوال والاحتمالات هو الطبيعة المجملة القابلة لكونها لا بشرط شيء او بشرط لا مع القطع باحد الخصوصيات
والشك فيه شك في الحادث ولا يجري فيه الاصل وعلى فرض التنزل فلا دليل على اعتبار هذا الاصل واما العملي فلا اصل بين الطبيعة والمرة لا بشرط فان لم نشترط النية بالخصوص
فيكفي ايجاد العبادة مرة والا فيجب مرة بقصد الطبيعة ومرة بالمرة بينهما وبين المرة بشرط لا التقييدي بالنسبة الى الاتيان فالاصل هو الثاني لاصالة الاشتغال واستصحاب
الامر لانه يحصل الشك لحصول الامتثال بالفعل ثانيا مع عدم تحصيل القطع برد الاشتغال اليقيني يقتضي عدم فعله ثانيا واما في ان واحد فكذلك لو كان اتيان الغير
بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه المامور به مع جواز اجتماع الامر والنهي وعدم اشتراط التعيين لحصول الامتثال على فرض الطبيعة والمرة لا بشرط
دون المرة بشرط لا التقييدي واما على فرض اتيانه بقصد المامور به مع عدم جواز الاجتماع او اشتراط التعيين في صورة عدم التعيين فلا اصل في البين لعدم حصول
الامتثال على كل منهما وبينهما وبين المرة بشرط لا التعدد المطلوب بالنسبة الى الاتيان فالاصل هو معهما لان مع حصول الفعل ثانيا لا يكون عقاب عليهما بخلاف المرة
بشرط لا التعدد المطلوب واصالة البراءة معهما وهكذا بينهما وبين التكرار التقييدي والتعدد المطلوب فعلى الاول فالاصل مع التكرار وعلى الثاني معهما والفرق انما
هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييدي والتعدد المطلوب مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة عن الحرمة والنهي المستقل وهكذا بين التكرار
التقييدي والتعدد المطلوب الفرق انما هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييدي والتكرار التعدد المطلوب مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة و
بالعكس العكس وبين التقييدين وتعدد المطلوبين لا اصل في البين لدوران الامر بين الوجوب والحرمة في الفعل ثانيا وثالثا وهكذا على الثاني والاصل فيه التخيير
ودوران الامر بين كون الوجود شرطا او العدم مع عدم امكان الجمع على الاول والاصل فيه ايضا التخيير والاصل بين الكل ايضا هو التقييدي لكون بعضها مخالفا لاصالة
الاشتغال كالطبيعة والمرة لا بشرط وبعضها مخالف لها ولاصالة البراءة كالتعدد المطلوب بخلاف التقييدي فانه موافق لهما وح يردد بين التقييدين مع عدم امكان الجمع
والاصل فيه التخيير واما بالنسبة الى ان واحد ففي بعض الصور يختلف ويظهر تماما بالرابعة في المطلب والحق ان الامر لا يدل الا على طلب نفس الطبيعة من حيث هي والمرة والتكرار خارجان
عن مدلول الامر كالمكان والاحوال والاوصاف والدليل على ذلك مضافا الى الاصل الذي مر صحة التقسيم وعدم النقض والتكرار في قوله افعل مرة ومكررا وعدم صحة السلب
عن كل منهما وحصول الامتثال عرفا مع عدم الاثم في الترك بالفعل ثانيا وثالثا وهكذا والتبادر فان المتبادر من قوله انكح وطلق وتوضأ ليس الا مطلوبية نفس الطبيعة من غير
الالتفات الى المرة والتكرار وكفاية المرة في الامر وعدمها في النهي انما هو من الخارج بكون الاول وجدا للطبيعة وسقوط الامر بعده وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا
ولو كان موضوعا للمرة بشرط لا التقييدي لما كان يفعل الاول امتثالا لو اتى به ثانيا ولكان اثما لو كان تعددا مطلوبا ولو كان للتكرار التقييدي لما كان بفعل الاول امتثالا
لو ترك في الثاني والثالث وهكذا ولو كان للتكرار التعدد المطلوب لكان اثما بتركه ثانيا وثالثا والتوالي باسرها باطلة عرفا وللقول بالتكرار انه لو لم يكن له لما تكرر الصوم
والصلوة وامثالهما وانه كالنهي لان كلا منهما للطلب والنهي يفيد التكرار فكذلك وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي يفيده فكذلك الامر وان الغالب في الاوامر الشرعية
التكرار فيلحق المشكوك بالاغلب وفي الكل اولا بالنقض بالحج وثانيا بان التكرار فيهما ثابت بالاجماع والاستعمال اعم كيف ولو لم يكن بالاجماع فكفاية كل صلوة من اليومية
في كل يوم مرة لا وجه له على فرض التكرار وفي الثاني اولا بانه قياس وثانيا بانه مع الفارق لكفاية المرة لايجاد الطبيعة وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا وثالثا بان النهي
لا يدل ايضا الا على طلب ترك الطبيعة وبالملازمة العقلية يثبت التكرار ولا يحكم العقل بالملازمة في الامر لكفاية المرة له وفي الثالث ولا بمنع الاقتضاء في الضد الخاص و
ثانيا بان النهي فيه تبعي ناش من الامر فتابع له وح لو استدل به يلزم الدور لان افادة الامر التكرار يتوقف على افادة النهي فيه التكرار وافادة النهي فيه التكرار
يتوقف على افادة الامر التكرار وفي الرابع ولا بمنع الغلبة وثانيا بالاختلاف في الفصل لان الصوم يجب في كل سنة مرة والصلوة يجب في كل يوم مرة ولا يحصل
الظن بالمشكوك باحدهما وثالثا بمنع حجية الظن الحاصل منه سيما مع معارضته بظهور اللفظ للطبيعة وضعا وللقول بالمرة حصول الامتثال بها عرفا مع عدم المذمة على
الترك ثانيا وثالثا وفيه انه اعم من اثبات الوضع للطبيعة والمرة لا بشرط والعام لا دلالة له على الخاص ويكون ما ذكرنا لاثبات الاول سليما عن المعارض وللقول بالاشتراك
صحة الاستفهام من المرة والتكرار وهو دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك والاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وفي الاول اولا منع لزومه وحسنه مسلم ولا يكون دليلا للاجمال
لاجتماعه مع الظن لتيقن الارادة سلمنا لكن الاجمال لا يكون دليلا للاشتراك اللفظي لاجتماعه مع المطلق المشكك والمجاز المشهور وفي الثاني اولا بان الاستعمال في الطبيعة ايضا
موجود بل غالب ثانيا بان الاستعمال اعم كما مر وفي معاصرة وللقول بالتوقف تعارض الادلة وعدم الترجيح وفيه اولا منع التعارض وعدم الترجيح لما ظهر من صحة الادلة المثبتة
للطبيعة وبطلان ما تضادها وثانيا بانه مع عدم الترجيح يجب الرجوع الى الاصل والاصل مع الطبيعة كما مر **تذنيب** هل الامر المعلق على الشرط او الصفة كقوله
لك ان جائك زيد فاكرمه واكرم العالم يفيد التكرار بتكرر الشرط والصفة ام لا يفيد الا ان يشتمل على العموم كقوله كلما جائك زيد فاكرمه او يستفيد منه العلية كقوله ان شفيت
فاحمد الله والكلام يجب ههنا والاقوال ومقتضى مذهب المشهور في مفهوم الشرط والصفة يكون الاول لحجية الاستفادة العلية دون الثاني لعدمها وقولهم في
العلة المنصوصة بكونها مفيدة للعموم الا السيد المرتضى ره بمعنى انها كلما تحقق يتحقق الحكم هو التفصيل هنا بذهاب المشهور بان المعلق على الشرط يتكرر لاستفادة العلية
منه مع كون العلة مفيدة للتحقق كلما تحقق العلة بمقتضى مذهبهم في العلة والمعلق على الوصف لا يتكرر لعدم استفادة العلية على مذهبهم في الوصف مع انه لم يذهب
بالمرة الى هذا التفصيل احد منهم واطلاق كلامهم في هذا البحث معارض بقولهم في المفاهيم والعلة المنصوصة ويمكن دفع التعارض بان اطلاق العلة في كلامهم
مختلفة ولا يكون مقصودهم على العلة التامة لان قولهم في العلة المنصوصة في قوله الخمر حرام لانه مسكر بانها حجة مقصودهم انه ليس للاضافة مدخلية في تعلق الحكم بل
المستفاد منه ان العلة نفس الاسكار ويكون المقصود كون كل مسكر حرام مسلما فالمقصود المتكلم منها هو الاستدلال بترتيب الصغرى والكبرى بانه مسكر وكلما كان
كل مسكر حرام مسلما فهذا حرام وقولهم في مفهوم الشرط باستفادة العلية يكون المقصود ان للشرط مدخلية في تحقق الحكم عند المتكلم وارادته بمعنى ان مقصوده ارادته
انه لو فقد الشرط وحده لو انتفى انتفى لعلة غير مذكورة لان الشرط لا يكون علة لتعلق الحكم ولا يكون هذه العلة هي العلة في العلة المنصوصة لانه لا ينفعها

المتكلم انه كلما تحقق تحقق بل هو تابع لدلالة اللفظ على التعميم وليس في البين سيما ان كان اداته اهما لا كاذ واذا والمقصود في المقام ان الامر المعلق على الشرط هل يستفاد
منه ارادة المتكلم التكرار او لا ولذا قال المفصل انه كان مشتملا على ما يفيد العموم او استفيد منه العلية والمراد هو العلية في العلة المنصوصة لا في الشرط والحق في المسألة هو
التفصيل لما عدم التكرار فيما لم يشتمل على العموم مع عدم استفادة العلية فلما مر من عدم دلالته على التكرار مع انتفاء ما يفيد التعميم واما التكرار فيما اشتمل على العموم فلانه
لو لم يكن يلزم عدم كونه عاما وفيما استفيد منه العلية في العلة المنصوصة كقوله ان شبعت فاحمد الله يكون لا شباعه على فرض استفادة العلية وهو يفيد العموم او يلزمه
التكرار و الا يلزم القول بعدم استفادة العلية واستدل القائل بافادته التكرار مط بان الغالب فيما علق على شرط او صفة هو ثبوت التكرار كقوله تع اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا ويجب على الحابس ترك الصوم وهكذا وغيره ولا منع الغلبة فيما علق من حيث التعليق والموارد انما هو من باب استفادة العلية سلمنا الكثرة في الشرع ولا دخل له
بالوضع مع انه معارض بظهور اللفظ في نفس الطبيعة ومن قال بالعدم مطلقا اما في غيرها اشتمل فواضح واما فيما استفيد العلية فيناسب مذهب السيد ره من قوله
بعدم حجيتها واما فيما اشتمل على العموم فيناسب مذهب من قال بالعدم لفظ مخصوص بالعموم او كان مراده حاقا اللفظ من حيث هو فهو خارج عنه **اصل** اختلفوا في
افادة الامر الفور على اقوال والتوضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** في معنى الفور وهو ما يجب فيه التعجيل بادراك المامور به في وقته وكان على تاخيره عقاب سواء كان
صحيحا بذلك او هو على قسمين حقيقي وهو ما يساوي الزمان مع اصل الفعل حقيقة بحيث لو اخر منه يكون معاقبا وعرفي وهو ما لا يساوي حقيقة بل تاخيره في الجملة
لما يوجب عن صدق التعجيل كجزء لا يوجب العقاب يختلف باختلاف الموارد وهيئة الاسباب بيان ان المامور به وكلاهما تقييدي وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة
بالزمان ويلزم العقاب وعدم الصحة في التاخير وبعده مطلوبي وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة والمطلقة فان تعجل يسقط التكليفين والا يبقى الثاني
وينتفي الاول ويلزم الصحة في التاخير والعقاب عنه فالفور الحقيقي التقييدي يكون هو المضيق بالمعنى الاخص كالصوم والتعدد المطلوبي هو مادة الجمع بين المضيق بالمعنى الاعم و
الفور العرفي ايض كالحقيقي بالنسبة الى جزء يكون تاخيره عنه موجبا للصحة عدم التعجيل واما بالنسبة الى جزء لا يكون تاخيره موجبا لما ذكر فيكون كالموسع بالمعنى الاخص
سيجيء توضيح معنى الموسع والمضيق والنسبة **الثانية** في الاقوال ذهب بعض الى ان الامر لا يدل الا على طلب الطبيعة والزمان خارج وانما هو مقدمة لحصولها كالمكان والالات
والاوضاع ويلزم جواز التاخير الى ان يثبت الحد من دليل وذهب بعض الى كونه للفور اما باستفادته منه كما عليه بعض او من خارج شرعي كما ذهب اليه بعض او من خارج عقلي كما ذهب
اليه بعض واما التقييدي او التعدد المطلوبي فيجيء في ذيل المبحث وذهب بعض الى الاشتراك بين الاول والثاني وتوقف بعض اخر **الثالثة** في الاصل اما اللفظي فمع
الاول لاولوية الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز واما العملي فبين الطبيعة والفور التقييدي فالاصل هو الجمع بلزوم الاتيان فورا بقاعدة الاشتغال ولو لم يات
به فورا وجب بعده بقاعدة الاستصحاب هذا اذا لم يكن اجماع مركب في البين واما ان كان بان يكون كل من قال بالعقاب على التاخير قال بعدم الصحة في التاخير وكل
من قال بالصحة قال بعدم العقاب فعلى الاستصحاب مقدم بذلك كالحيانات فقال بعض ببقائه بعد الفور بالاستصحاب وهو الحق والقول بكونه من باب الشك
في المقتضي مدفوع بانه حجة والقول بان استصحاب الحكم موقوف على بقاء موضوعه وهو ان كان هو الطبيعة المقيدة فارتفعت وان كان المطلقة فلم يثبت مدفوع بان الموضوع
كان مرددا بينهما ولم يعلم انتفائه بانتفاء المقيد فيجب الحكم ببقائه ظاهرا هذا لو كان التكليف في زمان الفور متعلقا مع عدم تعلقه منه لفقد شرط من شروطه ثم
اجتمع الشرائط بعد انقضاء الفور فالاصل التقييدي لاصالة البرائة وبين التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل هو الاول لاصالة البرائة من تعدد التكليف وبين
العرفي والحقيقي فالاصل هو الجمع كما مر بيانه ومما يظهر الثمرة بين الاقوال فعلى الاول يكون التاخير صحيحا مع عدم العقاب وعلى الثاني يكون في التاخير اثما و
معاقبا مع عدم الصحة في الفور التقييدي ومع الصحة في التعدد المطلوبي وعلى الثالث مع فقد القرينة يرجع الى الاصل المتقدم وكذا الاخير على التوقف **الرابعة**
في المطلب والحق انه موضوع للطبيعة من حيث هي والزمان خارج عنه كالمكان والدليل على ذلك وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي على اللفظي الثاني صحة التقسيم
الثالث عدم النقض والتكرار في قوله بعد الامر معجلا او موخرا الرابع عدم صحة السلب في غير المعجل الخامس التبادر من المجرد عن القرينة كقوله اضرب زيدا واستدلوا
على استفادة الفور من الصيغة بالتبادر في الاوامر العرفية كاسقني واشتر اللحم والخبز وامثالها باختلاف الاسباب والتهيؤ وبانه لو لم يكن مفيدا للفور
لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه للفور لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه
للفور وبان الامر كالنهي وهو يفيد الفور ولكونه للتكرار وبانه يقتضي النهي عن الضد وهو للفور ولافادته التكرار وبالاستقراء لان الجملة الخبرية الاسمية كقوله زيد
قائم والانشائية كقوله انت حر وهند طالق يكون مفادة الفور في زمان النطق والاستفهاميات والنواهي كقوله ازيد قائم ولا تضرب يفيد الفور المتصل بزمان النطق
وهذان القسمان مشتركان في افادة الفور المطلق والامر قسم مشكوك يلحق بالجنس والاول منتف عنه لبطلان تحصيل الحاصل وتكليف ما لا يطاق لانه اما ان يكون مشغولا
به ام لا وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني فينحصر بالثاني وهو المطلوب وفي الاول انه ناش من القرينة وهو غلبة الاستعمال فيه عرفا بسبب حاجاتهم وتهيأ اسبابهم
وفي الثاني ان الذم انما هو على استكباره وان لم يكن ذلك جائيا فكيف يكون فورا كما يدل عليه خلقتني من نار وخلقته من طين وقوله ابى واستكبر وكان من الكافرين مع انه
يمكن ان يكون مستفادا من قوله فقعوا له ساجدين بذكره بفاء التعقيب تدبر وفي الثالث منع الاتفاق لاختلافهم فيه كالمضارع في انه للحال او الاستقبال وثانيا
منع حجية الاتفاق سيما معارضته بما هو اقوى منه وهو الامارات الدالة على كونه للطبيعة سيما مع اختلاف الاصوليين فلا يحصل منه الوصف وفي الرابع انه قياس
سيما مع الفارق لان النهي يفيد طلب ترك الطبيعة ويلزم عدم ايجادها في جميع الازمنة ومنها زمان المتصل بزمان النطق والامر يفيد طلب ايجاد الطبيعة ويكفي
ايجادها في زمان وهو قابل للتقديم والتاخير وفي الخامس منع الاقتضاء في الضد الخاص سلمنا لكن النهي عنه في الضد العام يتعلق تابع للامر وفي الاستدلال به دور
لان افادة النهي فيه للفور موقوف على افادة الامر للفور وهو دور وفي السادس منع الاستقراء لانه اما ان يكون في الجنس فممنوع لان الجوامد والمشتقات لا يدل الا على
الزمان وفعل الماضي والجحد يدل على الماضي والمستقبل والنوع محل الخلاف في افادتهما الحال او الاستقبال والثاني ظاهر والنهي لا يدل لفظا على الحال وانما هو
بالملازمة العقلية كما مر بعض الكلام في الامر فلا يكون الغالب فيها مفيدا للفور حتى يلحق بالاعم الاغلب واما ان يكون في النوع اعني الجملة في الكلام فالغلبة ممنوعة

لان

محل الخلاف بل الظاهر منها المستقبل ع

لان الفعلية من الماضي والجحد يدلان على الماضي والنفي والمستقبل سيما الاولى والنهي شيء والحد وهو انما بالملازمة العقلية واما الخبرية من الاسمية فيما كان المحكوم به غير فعل
والانشائية مفيد الفور في زمان النطق والمقام غير قابل لمر بعض النهي والاستفهامية ولا يكون الغالب منها مفيدا للفورية سلمنا لكن الامر انما هو من جملة الافعال
فلا يلحق بالجملة الاسمية على ان الاستقراء حجة من باب الظن وهو يحصل فيما كان المستقرءات متفقة في الجنس والفصل معا والمقام ليس كذلك لان الجملة بعضها مفيد للماضي
كالماضي والجحد وبعضها مفيد للفور في زمان النطق كالخبرية والانشائية وبعضها مفيد للفور المتصل بزمان النطق كالاستفهام والنهي وبعضها مفيد للاستقبال او مردد
بينه وبين الحال او التوقف فيه كالنفي والاستقبال والاولان منتفيان عن الامر مع عدم العلم بنفي الرابع لاحتماله ومعه لا يحصر بالثالث حتى يثبت المطلوب ولا يحصل منه
الظن سلمنا افادته الظن لكنه لا يقاوم مع ما ذكرنا من الادلة وعلى فرض التساقط يبقى الاصل سليما عن المعارض واستدلوا على افادة الفور من الخارج الشرعي بقوله تع
وسارعوا الى مغفرة من ربكم بان المادة تدل على المبادرة والصيغة تدل على الوجوب والمراد بالمغفرة هو اسبابها من العبادات لكونها فعل الله ولا يكون العبد قادرا عليه
فيصرف الى المجاز وما ذكرنا اقرب هو المطلوب ورد على الاستدلال او لا بانه موقوف على القول بحبط الحسنات بالسيئات وفيه ثلثة اقوال احدها القول بكون كل منهما حابطا
للاخر وثانيها حبط الاول للثاني دون العكس وثالثها عدم حبط كل منهما بالاخر والظ كون النزاع في غير التوبة واما هي فكونها حابطة فاجماعي بل ضروري والاخبار فيه متواترة
للاول في حبط الحسنات السيئات قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وفي العكس المنقول عن الصادقة بانه في طريق مكة كان ام اسمعيل وجارية معه فارب الجارية ثدي و
اطلع ام اسمعيل وام علق راس الجارية واطلع عليه الصادقة وفي سفر اخر هو الى مكة حتى بلغوا هذا المنزل فقال الصادق يا ام اسمعيل هل تعرف هذا المكان فقالت
لا قال ع هذا مكان حبط الله عملك فيه وللثاني الاية الشريفة وضعف الحديث وللثالث ضعف الحديث ومعارضته الاية بقوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لان الاقرب بعد تعذر الحقيقة هو رؤية جزاء الخير والشر من حيث هو لا محو لاحدهما وميزان المعارضة سلمنا لكن الاول اظهر واقوى سيما مع تاييده
بالاية وسارعوا الخ ومابق ان الحبط اما ان يكون في الاخرة او الدنيا والاول باطل للقطع بالميزان في يوم الحساب مع الحبط فيه لا يحتاج اليه لانه اما ان يكون احدهما حابطا
للاخر مع عدم بقاء شيء في الاخر او يبقى وعلى كل منهما لا احتياج الى الميزان وكذا الثاني لما مر مدفوع بعكس المنامات على كل منهما اما الاول فلا اطلاع على حسناته وسيئاته
وحصول العلم له بالحبط وكذا الثاني بان كان الحبط في الدنيا والميزان في الحساب لا اطلاع الخ الا ان يق في رد الاستدلال ان الاحاديث وردت في تفسيرها بكون المراد منها
الصلوة وقد ثبت توسعتها فلا بد من حمل الاية وسارعوا الى الاستحباب وثانيا بان المعد اما ان يكون هو الاسباب او السبب كما هو الحق للظهور واصالة عدم الزيادة في العموم
وعلى الاول يلزم تخصيص الاكثر لخروج المستحبات والمباحات وما ثبت توسعتها في الشرع لكون كلها اسباب المغفرة واما المضيقات فلا يطلق عليها المسارعة تبقى ما
تعلق الوجوب بنفس الطبيعة مع عدم ما يدل على توسعته وتضييقه من الامر ولا ريب ان الخارج اكثر منه صنفا وفردا سيما المستحبات وعلى الثاني فطلق ينصرف
الى الشايع وهو التوبة ولا كلام فيه مع ان الطبيعة يكفي في ايجادها فرد والفرد المتيقن هو التوبة بل هي المتعينة لان الاية مختصة بالمذنبين والحمل على التوبة
تقييد بغير الظاهر وبعده يلزم وجوب المبادرة لما تعلق به الامر بالطبيعة للمذنبين دون غيرها كمن تاب او لم يصدر منه المعصية كاول البلوغ وغيرها لكون الامر
بالطبيعة مقتضيا لعدم وجوب المبادرة في حقهم والاية تصرفه بالنسبة الى المذنبين فيلزم صرف الاوامر بالنسبة الى المذنبين وابقائها بالنسبة الى غيرهم او يلزم
حمل الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة او ارتكاب عموم المجاز بحمل سارعوا على الطلب القدر الجامع للوجوب بالنسبة الى التوبة والاستحباب بالنسبة الى غيرها ولا ريب
ان التقييد بالتوبة اولى لكون تعدد الاسباب موجبا لتخصيص الاكثر وحمل الاوامر على الوجوب الفوري بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم مجازا وتبعيضا وهو مجاز بعيد
لا ينصرف اليه اللفظ ومع ذلك فالتقييد اولى منه وحمل الامر في الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة موجبا للمجاز والتخصيص الاخير مجاز فتعين التقييد اولى منه سيما مع
ورود بعض الروايات على كون المراد بها الصلوة اليومية وقد ثبت عدم وجوب مبادرتها ولا زم حمل الامر على الاستحباب وعلى اي منهما يسقط الاستدلال لما علم اولويتهما لكن لم
يثبت اولوية التبعيض وح يتساقطان ولا يصح الاستدلال على انه موجب لخرق الاجماع المركب لانه موجب لوجوب المبادرة بالطبايع في حق المذنبين دون غيرهم ولا يقال ان
بعد حصول الذنب الى القول بالحبط يجب الاستخلاص منه فورا للمذنبين وهو انما يتم بالمبادرة الى التوبة او بساير العبادات وهما فيجب المبادرة مقدمة من باب حكم العقل لا ان
يكون المراد من الاوامر الفور بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم لانا نقول فيخرج عن محل الكلام وهو ان فيما تعلق الامر بالطبيعة مع فقد الدليل من الخارج هل يجب المبادرة
من حيث هو وكان مطلوبا باستقلاله وكان تركه موجبا للذنب ولا لا من حيث كون المبادرة موجبا لرفع الذنب مع انه لا تعارض بين الاية والاوامر لان الاوامر تدل
على توسعة الطبيعة من حيث هي والاية تدل على وجوب المبادرة من حيث الاستخلاص من الذنب ويبقى الاوامر بحالها وثالثا بالتنافي بين المادة والهيئة لان المسارعة
ظاهرة فيما له سعة والوجوب ياباه فلا بد من التصرف وحمل الامر على الاستحباب اولى لكونه اشيع وغيره ان المسارعة قد تكون مستحبة وهي فيما كان المطلوب موسعا وقد تكون
واجبة وهو قد يطلق على ما تاخيره يفضي ولا يكون صحيحا بعده وقد يطلق على ما يفضي والتعجيل يكون صحيحا والظ من المادة ان له سعة من حيث الاجزاء والوحدة و اذا
تعلق به الوجوب يرفع الثاني ويبقى الاول ويكون مفاده الفور التعدد المطلوبي لا يق غالب استعماله فيما كان المطلوب موسعا مع استحبابه لانا نقول نمنع ذلك لكون استعماله
في غيره ايضا كثيرا ورابعا بان الاية لا تثبت الوضع بل تثبت افادة الفورية والاوامر تدل على عدم الفورية والامر دائر بين صرف الاوامر كلا او صرف الاية على الاستحباب وهو
واحد اولى وفيه انه قد يكون ارتكاب المجازات المتعددة اولى عرفا كما لو قال المولى اسقني واشتر اللحم ونعم الفرس ثم قال عجل او قال سابقا عليها عجل في اوامري ثم امر ولا ريب
ان العرف على حمل الاوامر على التعجيل وربما استدل بها على عدم الوضع لان الاية تدل على الفور ولو كانت الاوامر موضوعة للفور يلزم التاكيد ولو كانت موضوعة للطبيعة
يلزم التاسيس والتاسيس اولى وفيه منع الاولوية سلمنا لكن المقصود من الاية اثبات افادة الفور واستدلوا ايضا بقوله تع فاستبقوا الخيرات وجه الاستدلال ظاهر ويرد عليه
ما يرد على الاولى الا الاول والثاني والجواب عنه ما مر وهو ظاهر في الاستحباب من السابق واستدلوا باستفادة الفور من الخارج العقلي بوجوه منها انه اما ان يجب المبادرة الى المامور به
او لا وعلى الثاني فاما ان يكون الى غاية او لا وعلى الاول فاما ان تكون معلومة عند الله وعند العبد او عند الله دون العبد او العكس والثاني من الثاني وهو جواز
تاخيره بلا غاية مستلزم لخروجه عن كونه واجبا لجواز تركه ح في كل زمان من غير بدل والثاني من الثالث فاسد لاستلزامه جواز التاخير الى غاية غير معلومة عند الله وعند

العبد موجب له لله تم عن ذلك علوا كبيرا والاول من الرابع خلاف الفرض لعدم دليل بعينها للعبد والثاني من الرابع مستلزم للتكليف بما لا يطاق الثالث من الرابع مستلزم
لجهل الله تم فانحصر بالاول من الاول وهو وجوب المبادرة مخيرا والنقض بالواجبات التي يتوسع فيها في الشرع كصلوة الزلزلة وقضاء الواجبات والنذور والكفارات
وثانيا بالحل وهو من وجهين الاول ان اختيار كونه للغاية معلومة عند الله وعند العبد وهي العلم او الظن بعدم القدرة بعده اما للموت وغيره من العجز و
الموانع لانه معتمة لا يجاح بحصر باعتقاده في ذلك الزمان فيجب الثاني اما اختيار كونه الغاية معلومة عند الله دون العبد ولا يلزم التكليف بما لا يطاق
لجواز تقديمه نعم لو لم يجز التقديم ايضا يلزم ما ذكره لا يتوجه يجب تقديمه عقلا وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المطلوب لانا نقول يجب تقدمه لان يكون المكلف
الواقع معجلا بل هو الطبيعة من حيث هي ومنها قاعدة الاشتغال لانه في التقديم يحصل القطع بالامتثال وفي التاخير شك فيه لاحتمال عروض الموت فجاة او مانع اخر
وفيه انه من باب تحصيل القطع بالامتثال القطع بان على فرض بقائه تصح العبادة ولا دليل على وجوبه مع انه معارض باستصحاب بقاء الحيوة وهو مقدم ومنها ان
القدرة بعده مشكوك للشك في البقاء او عروض مانع اخر فيحصل الشك في احتمال القدرة فلا يقطع بعده وعدمه فيجب المبادرة من باب المقدمة لما سيجيء في مبحثها
من وجوبها ولو كانت موهومة وفيه ان الظن النوعي او مع الشخصي بالبقاء موجود وهو معتبر في المقامات اجماعا مع ان استصحاب البقاء واصالة عدم عروض المانع
يكون في المقام ومنها قاعدة الضرر لانه في التاخير احتمال العقوبة لاحتمال عدم القدرة الموجب لترك المامور به ودفع الضرر لازم وفيه ان احتمال الضرر ان كان ناشيا
من محض الامكان من غير امارة عليه فلا يجب دفعه كما سيجيء في اصالة البراءة وكذا لم يكن واجبا لو كان ناشيا من امارة موهومة وكان لها بلا دليل والظن معتبر
وفي المقام الظن بالبقاء موجود مع ان الاستصحاب يكفي في المقام وحيث قد عرفت عدم تمامية هذه الادلة يحصل الشك في وجوب المبادرة والعقاب على التاخير
مع القطع بالصحة واصالة البراءة ينفي العقاب الناشي عن التكليف لو ابدا المشكوك وهو وجوب المبادرة ومعه يحصل القطع بعدم الضرر في التاخير ومنها انه
مستلزم لمنافاة الغرض وهو حصول القرب بالامتثال والعقاب على تركه في جواز التاخير مع كون المناط الظن بخلاف الظن بالواقع فيظن البقاء ويبلى كالموت
فجاة او يحصل له المانع بجلد عجز او مرض او لكونه ذمته مشغولا بالكثير من امثاله ولا يسعه الزمان ويفوت ح لا يكون له عقاب لفرض جواز التاخير ولا يكون
له ثواب لعدم العمل فيلزم عدم كونه مكلفا وهو خلاف الضرورة وفيه اولا النقض باكثر الظنون المعتبرة في الاحكام والموضوعات وثانيا بان حصول
القرب والثواب والبعد والعقاب انما هو من لوازم الطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد الى الواقع عرفا وعقلا لا لنفس الواقع وان كان الحكم الوضعي تابعا
للواقع ففي المقام التاخير مع الظن بالبقاء والقدرة مع كون الظن معتبرا لا يكون مخالفا عاصيا وان لم يبق بعده الآن لم يكن عليه ثواب على نفس العمل
رهونه في الواقع لم يكن مكلفا حقيقة وانما هو معتقد بالتكليف التوطيني ثواب على العزم ان قلنا بوجوبه واستحبابه اما القضاء فلا ريب في صدق الفوت عن
ويكون كما يرتوابه كما انه لو اعتقد عدم القدرة بعده واخر يكون معاقبا ثم ان خالف الظن الواقع وكان باقيا يجب عليه اتيانه انتهى فالعمدة والادلة وان
لم تنهض على اثبات الفورية لكن الاوامر العرفية ظاهرة فيه بحسب اختلاف المقامات وحاجات الناس واسباب المامور به لغلبة الاستعمال فيه وفيه على فرض تسليم
الغلبة لا يكون اقوى من مجاز المشهور وقد عرفنا التوقف فيه واما الاوامر الشرعية فباقية على ظهورها لاحد الطبيعة من حيث هي ويجوز التاخير الى ان يثبت الحد
من الشارع كالموقت وعد تهاونا او يحصل له العلم او الظن بعدم القدرة بعد كصلوة الزلزلة **فايدة** قال صاحب المعالم ان على فرض كون الامر للفور فلو لم يات
بالمامور به في اول الزمان هل يكون اثما مع عدم الصحة بعده ويكون التكليف ساقطا او يكون اثما مع كون التكليف باقيا يجب عليه اتيانه ثانيا او فيكون اثما مع بقاء
التكليف هكذا ويجب عليه اتيانه بعده مخيرا في التقديم والتاخير يرجع الى ان على الفور هل هو تقييد او تعدد مطلوب وعلى الثاني هل المقيد من الطبيعة في الزمان الخصوص
هل هو الزمان الاول ومثاله الزمان الثاني والثالث وهكذا ام لا على عدم اتيانه في الاول هكذا ذكره العلامة ولم يعينه قال صاحب المعالم ان الادلة الدالة على الفور
مختلفة بعضها تدل على كون الصيغة معينة للفور وبعضها تدل على وجوب المبادرة في الاوامر ولو كان من الاول فيكون معناه افضل في اول اوقات الامكان ويكون
تقييدا ولو كان من الثاني يكون الامر بعينه للطبيعة ويكون ما دل على وجوب المبادرة دالا على الطبيعة المقيدة وهو تعدد مطلوب ويلزم انه لو لم يات في الاول
يعاقب من ترك المقيد ويجب بقاء التكليف بالطبيعة وهو باطل لانه ممنوع لان الدال على الفور ان كان هو الوجوه العقلية غير الادلة الاخيرة فلا يقتضي كون المطلوب مقيدا
بل يقتضي وجوب التعجيل لاحتمال عدم القدرة بعده واحتمال القدرة في الواقع متعددة مع كون المطلوب نفس الطبيعة فيكون التكليف باقيا هكذا في الثاني يجب
المبادرة لاحتمال عدم القدرة بعده كما لو ترك وكان باقيا وقادرا ينكشف خطائه وهكذا في كل ترك معاقب لترك المامور به الظاهر الثابت بالوجوه العقلية لا
الواقعي لفرض بقائه وكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة لا المقيدة ولا معا لانها لا تدل على كون المراد من الامر الفور بل تدل على فرض الطبيعة يحتمل ان لا يقدر بعده فيجب
معجلا بحكم العقل واما الاول والاخير فيقتضيان كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويلزم ارتفاع التكليف بانتفاء التعجيل ان كان هو الوجوب الشرعي على الاباث
قولهم بان الامر دال على مطلوبية الطبيعة والاية دالة على وجوب المبادرة فالمطلوب شيئان فيمكن منعه لان لازم الامر بالطبيعة الصحة في التاخير مع عدم العقاب
ولازم الاية العقاب على التاخير فيحصل التعارض فلا بد من صرف الامر وبعد الصرف ينكشف من كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويرتفع بارتفاع التعجيل لا يبقى لان
الطبيعة شيئان احدهما عدم العقاب على التاخير والاخر الصحة في التاخير وبعد المعارضة يرتفع الاثر الاول ويبقى الاثر الثاني لانا نقول ارتفاع الاثر يدل على
عدم كون المراد هو المؤثر والطبيعة من حيث هي ويلزم ارتفاع الاثر الاخر ح لا بد من الحمل على ارادة المجاز المقيد والطبيعة باثر واحد ولم يثبت اقربيته التالي الا
بالاعتبار ولا اعتبار به لان المناط هو الاقربية العرفية وهي ممنوعة لا يقال ارتفاع الاثر لا يدل على ارتفاع المؤثر كما في المنطوق لو دل الدليل على عدم ارادة
المفهوم فانه لا يرتفع الحكم ببقاء المنطوق لانا نقول ببقاء المنطوق لا يكون من حيث كونه ملزوما للمفهوم وهي المعنى الحقيقي للفظ وبعد تعذر الحقيقة
والمطلق يدفع باصالة البراءة نعم يمكن ان يقال لو كان المكلف معجلا او مسارعا يكون مفاده المقيد الى معه فان المسارعة تدل على الارادة ويمكن تقييدها بالقيد
المذكور ويلزم تركيب المطلوب فينتفي بانتفاء القيد يمكن ان يكون من قبيل صل وصل معجلا من باب الاطلاق والتقييد ينتفي بانتفائه ويمكن ان يكون من

فيكون من باب

ثم بعده كره وبقائه وقدرته عليه ينكشف خطائه وكون القدرة في الواقع ع

قبيل

قبيل صل وعجل في الصلوة وهو الاظهر بل المتعين لان الاية دلت على وجوب التعجيل في الاوامر فلا يكون من باب الاطلاق والتقييد كما في العرف اشتر اللحم والخبز و
اللحم وعجل فيها ومع عدم التعجيل خالف الامر الثاني وصار تكليفا معاقبا عليه ولا يكون صحيحا من حيث هذا الامر واما من حيث الامر بالطبيعة فباق وصحيح مع عدم
العقاب من حيث هذا الامر وهو فاسد لاستلزامه التناقض في لزوم مدخلية خصوص التعجيل وعدمها والجواب عنه معارض بكون الامر الثاني بالطبيعة ويرفع اثر واحد
منها ويحمل على ارادة الطبيعة باثر واحد من امره والتعجيل في [illegible] ويمكن ان يقال في [illegible] هذا فيكون [illegible] مطلوبا لكن مشكل [illegible]
معتمدة لها وح تكون المقيدة قطعية وتنفي الطبيعة المطلقة باصالة البراءة فتدبر ثم على فرض دلالته على وجوب المسارعة في الزمان الاول لو لم يات به يجب في الزمان
الثاني لانه سبب المغفرة فيجب وهكذا ولو ترك فعاقب والتكليف باق وهكذا وان كان الفور مستفادا من نفس الصيغة فتابع لوضع الواضع وفرعوا على تعدد المطلوب
كون القضاء بالامر الاول وهو احد دليله وفيه نظر لعدم تمامية الادلة على الفور وعلى انها لا تدل على تعدد المطلوب على التمام [illegible]
وهكذا بالنسبة الى الاستطاعة فتدبر ولا يتفرع على الفور والتضييق كون القضاء بالامر الجديد لذهاب بعض الى ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وسيجيء توضيحه لكل
في الواجب الموسع **اصل** الوجوب المطلق المتعلق بالشيء من حيث مقدماته في ذلك الشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته المقدورة لذلك الشيء مما يتوقف تحقق ذلك الشيء
عليها ام لا او لا فصل توضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات الاولى ان الواجب ينقسم الى اقسام عديدة بحيثيات مختلفة [illegible]
فقد يلاحظ الموجب بانه شرعي او غير شرعي وقد يلاحظ الزمان فيقال انه مضيق وموسع وقد يلاحظ تعين المكلف وعدمه فيقال انه عيني وكفائي وقد يلاحظ تعين
المامور به وعدمه فيقال انه عيني وتخييري ولا ربط لما ذكر في هذا المبحث وقد يلاحظ جهات اخر بالنسبة الى المامور به كما سيجيء ذكر بعضها والكلام في هذا المبحث انما هو بالنسبة
الى المقدمات خارجية كانت او داخلية من الاركان والاجزاء والشرائط والموانع في انه مطلق او مشروط او مقيد كما ان الشيء المفروض بالنسبة الى المامور به قد يكون [illegible]
به موقوفا عليه عقلا او شرعا او هما دون الوجود كالبلوغ والاستطاعة الشرعية والوقت [illegible] وجوبه بالمعنى الاعم من التحقق والتنجز والعلم موقوفا عليه [illegible]
كالارادة بالنسبة الى الكليات [illegible] الاقدام على الايجاد بعد تحقق الشرائط [illegible]
وجودها عقلا او شرعا او الثالث كالجمع في الوضوء بالانائين المشتبهين فيما كان احدهما مطلقا والاخر مضافا فالتوقف العلم بالوضوء بالماء المطلق بالجمع بينهما والتوقف
اما ان يكون عقليا كالاول وقد يكون شرعيا بان الشارع حكم بكونه شرطا او جزءا او مانعا كالثاني وقد يكون عاديا كالسلم بالنسبة الى الكون على السطح وقد يكون وجوبه
ووجوده معا موقوفا عليه كعدم الحيض [illegible] لا يكون وجوبه ولا وجوده [illegible] بتحريك اليد بالنسبة
الى الصلوة والاخير خارج عن المقدمية مطلقا [illegible] فالواجب المشروط ان يتوقف وجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض فوجوبه بالنسبة الى الشيء المذكور
ووجوبه بالنسبة [illegible] بصورة عدم وجوده ولذا لا يجب ايجاد هذه المقدمة على المكلف مطلقا سواء توقف وجوده عليه ايضا كالتمكن او لا كالاستطاعة
الشرعية وامثالها وسواء كان ذلك [illegible] كوجوب المشروط بالطهارة كالصلوة فانه يتوقف عليه [illegible] فالواجب المستقيمة
ناحية مشروطة بالنسبة الى تلك المقدمات وهي مطلقة بالنسبة اليها وفي الواجب المطلق ان لا يتوقف وجوبه على مقدمات ذلك الشيء فهو بالنسبة اليه وجوبه مطلق
سواء كان ذلك الشيء موجودا ام لا وانما يجب على المكلف ايجاده عقلا ان توقف عليه [illegible] بالوجوب المشروط والاول يشمل القسم الاول والثالث
دون غيرهما والثاني يشمل القسم الثاني والرابع دون غيرهما لا يبقى التمكن مقدمة [illegible] في تعريف الواجب المطلق ومع انه خارج لانه
منه بمنزلة لا يكون مضرا لان الواجب المطلق معناه وجوبه سواء كان ذلك الشيء موجودا او لا [illegible] مع التوقف كالتمكن يكون وجوبه مشروطا
بوجوده فلا يكون واجبا مطلقا بالنسبة اليه ولا يتم الجمع بما ذكرنا ظهر انه [illegible] واجب وهو مطلق بالنسبة الى بعض الجهات كالاقدام على ايجاد الواجب بعد تحقق [illegible]
ومشروط بالنسبة الى بعض الجهات كالبلوغ والعقل قال المحقق [illegible] بعد كلامه من ان الخلاف في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدماته او لا مع بقائه
اطلاقه ويمكن الخلاف بوجه اخر ايضا بان يكون الخلاف في انه هل يتحقق اطلاق الوجوب فيما لم يقيد [illegible] فان وجوبه مقيد بما يكون معناه ان الاصل في اللفظ
المطلق هل هو اشتراط الوجوب او الاطلاق او الاشتراك وعلى الاول يلزم كون الاصل في اللفظ الوجوب المشروط حتى يثبت الدليل على خلافه وعلى الثاني يلزم عكس ذلك
وعلى الثالث يكون مجملا والا فكيف يمكن القول بكون الوجوب بالنسبة الى كل مقدمات الواجب مشروطا وهو خلاف الضرورة لان من المقدمات الارادة والعقل يكون الوجوب
مشروطا بالنسبة اليها مستلزم لنفي العقاب في العصيان والذم وامثالها ويؤيد ما ذكرنا ما قال في موضع اخر ان الخلاف في ان الواجب لم يقيده اللفظ بشيء في وجوبه
مقيد بما يتوقف عليه وجوده اولا ونسب الى الفخر الرازي في المنهاج والسيد المرتضى وهو نزاع اخر في ان الاصل في اللفظ هو الاشتراط او الاطلاق وسيجيء توضيحه في المقدمة
الثانية ولا يكون النزاع هنا في مقدمة المجمل والمشروط اجماعا بل النزاع فيها بعد تعيين الاطلاق وفرض الاطلاق للاجماع والضرورة على عدم وجوب مقدمة المشروط كيف لا
يلزم عدم كون الوجوب مشروطا ولا يكون النزاع هنا في كون الاصل في اللفظ اشتراط الوجوب ام لا بل النزاع في مقدمة الواجب المطلق وذكرها في الاوامر انما يكون لتحرير
المقدمات المشكوكة من انها مقدمة للمطلق حتى يدخل في النزاع او لا حتى يخرج وبما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما قيل في التعريف بان المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده والمطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لخروج الواجبات المشروطة فيما كان توقف وجوب دون الوجود كالاستطاعة الشرعية والبلوغ
والعقل والوقت من تعريف الواجب لا يبقى فيما فرض توقفا وجوبيا فيدخل [illegible] لم يكن واجبا واذا لم يكن واجبا فلا يمكن وجود الواجب صحيحا من حيث الاتصاف بالوجوب
بدونه لكونه جزءا ولم يكن صحيحا لان الصحة هي موافقة الامر فيتوقف صحته على الامر به ووجوبه ووجوبه موقوف على الاستطاعة مثلا فالصحة موقوفة عليها فكلما
فرض توقف وجوبي يستلزم التوقف الوجودي بالمعنى الاعم اعني الوجود الصحيح لانه بانتفاء الامر الوجوبي لا يستلزم نفي الصحة المطلقة ولو بالامر الاستحبابي كالحج
فان صحته وترتب الثواب عليه لا يتوقف على الاستطاعة الشرعية لانا نقول الصحة في الامر الاستحبابي غير الصحة في الامر الوجوبي والكلام في الجانب الراجح من التوقف الوجوبي
والصحة كونه مقدمة لتحقق ذات الواجب في الوجود من حيث هي لا من حيث توقفه على تعلق الامر به واتصافه بالوجوب وان كان الوجود موجودا فيه الظاهر من المقابلة هو

المغاير وما ذكره انما هو توقف وجود المركب من حيث الوجوب عليه وتعلق الامر به وكذا الصحة لان الصحة موقوفة على تحقق الامر الوجوبي باتيان الاركان و
الاجزاء والشرائط فبالنسبة الى الاول موقوف على تعلق الامر به وهو موقوف على تحقق الاستطاعة لا ايجاد متعلق الامر من الاركان الخ لعدم توقفه على الوجوب بل وجوب
ايجاد هذه الاشياء المقدمية موقوف على وجوبه بها انه توقف على الاستطاعة والبلوغ وامثالها ايضا لا نفس ايجاد المقدمة مما لا يلزم من توقف الصحة بهذا المعنى
على الاستطاعة كونها مقدمة للوجوب والصحة بمعنى الاخر وهو توقف ايجاد الماهية باجزائها وشرائطها في الوجود على الاستطاعة ويصير الحاصل ان بعد الاستطاعة يتعلق
الامر بايجاد الماهية وهو موجب على المكلف ايجادها بايجاد اجزائها وشرائطها والحاصل ان المراد من توقف الوجود على الوجوب ما كان الوجوب بدونه موجودا لا
ما توقف الوجوب عليه لانه بدونه لم يتحقق فهما متغايران فالصحة قسمان قسم يستعمل في مقابل الفساد الناشئ من انتفاء الركن او الجزء او الشرط مع بقاء الامر وتوجه
على المكلف بايجادها وقسم يستعمل في مقابل الفساد الناشئ من عدم الامر ولا يجب على المكلف شيء مع انحلال الوسط في الايراد وهو قوله الخ مثلا موقوف على الامر به فمنهم
مكر يلمع قوله كما موقوف على الامر به موقوف على الاستطاعة كقولهم الطلاق موقوف على النكاح وهو موقوف على رضاء الطرفين انتهى والخروج ما فيه توقف وجوبه
ووجوده معا وما الحكم فيه توقف مثلا من تعريف الواجب المطلق لظهور التعريف بما فيه توقف وجوده دون الوجوب بناء على ظهور رجوع السلب الى الجزء الاول ولكن
الاعم لكنه قد علم من السابق ان خروج الاول لا يكون مضرا وكذا الثاني لفرض ملاحظة تعريف الواجب المطلق بالنسبة الى المقدمات لا مطلقا وقال البعض بان اشتراط
المقدمية يصح لو فسر المطلق بما لم يقيد في اللفظ الا بالحقيقة يكون الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجبا مشروطا لازم عدم وجوبه في حال عدم الامكان
وقوله يصح الخ يظهر منه ان المطلق عند اللفظ بمعنى اشتراط وجوبه بالمقدمة الغير المقدورة والمطلق من اللفظ ليس كذلك وبعض الشرط وليس كذلك لان التقييد بالمقدور انما هو الاخراج
عن المقدور لعدم اقتضائه ايجابه وذلك غير محتاج اليه لان وجوب الواجبات بالنسبة الى المقدمات مشروط بالقدرة بمعنى وجوبه بها عند عدم القدرة بالمقدمة لان
مع عدم القدرة بها التكليف بذيها تكليف بالايطاق اما الخارجية فلتعذر بعدها الايمكن التوصل الى ذيها اذا لم تكن مقدمة واما الداخلية من الشرط والجزء ووضع المانع
فلان ايجاد المركب من الكل مع عدم القدرة ببعضها غير ممكن فلم يتوجه وجوبه بذيها حتى يتصور كونه ايجابا بالها ويحتاج الى الاخراج والتكليف بايجاده بدون المقدور كالصلوة
بدون اداء الطهارة فيها لم يكن ممكنا ان وجد به لبله فهو تكليف بشيء اخر وخارج عن الفرض لعدم كونه غير المقدور ومن مقدماته حتى يتصور اقتضائه ايجابها سيما مع عدم القدرة
بها فيحتاج الى الاخراج ثم الكلام في الواجب ينقسم الى ما مضى بالجهات كذا ينقسم الى بعض جهات اخرى ويسمى باسماء لا بد من ذكرها ومعرفة الاصطلاح فيها منها بالنسبة
المشترط فيه التقرب والمباشرة وما هو الفعل ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي على ما ينقسم الى واجب توصلي وتعبدي فالاول هو ما كان المقصود حصوله من دون
اشتراط الامور المذكورة فيه سواء لنفسه كقضاء الدين او لاجل الامر بالغير كتطهير الثوب والبدن وستر العورة للصلوة والثاني ما كان المقصود حصوله على وجه الاخلاص وتوقف
ترتب اثره عليه ويستلزم اشتراط ما ذكرنا سواء لنفسه كالصلوة او لاجل الامر بالغير كالغسل والوضوء والتيمم فانه يشترط فيها الامور المذكورة لكنه يكون امره لاجل الامر
بالغير وهذا القسم يسمى بالواجب الغيري ايضا وهو قسم من الواجب المقدمي منها بالنسبة الى كونه مطلوبيته وامره لنفسه لا لاجل الامر بالغير او لاجل الامر بالغير فيقال للاول انه واجب
نفسي سواء كان تعبديا كالصلوة او توصليا كقضاء الدين وسواء كان لتحصيل الغير كالصلوة بالنسبة الى حصول القرب اولا كما لو كان هو غاية الغايات وللثاني انه
واجب مقدمي وتوصلي سواء كان تعبديا كالوضوء او لا كستر العورة فالتوصلي له اطلاقان احدهما ما يرادف المقدمي وقسيم للنفسي والاخر قسيم للتعبدي ويشمل النفسي منها
بالنسبة الى دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه وعدمها فيقال للاول انه واجب اصلي لانه مراد المتكلم سواء كان نفسيا او لا وسواء كان تعبديا او لا وسواء كانت الدلالة عليه
بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام العرفي الكاشف عن الارادة لا العقلي فقط كمقدمة الواجب على مذهب من قال بعدم دلالة الامر بذي المقدمة على ارادة المتكلم اياها وللثاني
ان استفاده العقل بعد تعلق الخطاب بشيء ومقصوده وتصوره لانه الجزم باللزوم ولا بديهة لو لم يتعلق انه واجب يسمى باللزوم العقلي فقط من باب اللابدية من غير دلالة اللفظ
على ارادة المتكلم اياها كما ذكرنا ومنها بالنسبة الى الحاكم بالوجوب كلا منه ان كان هو العقل مستقلا كقبح الظلم او بعد تعلق الخطاب بشيء كمقدمة الواجب او الاستفادة من الكلام
كاستفادة اقل الحمل من الايتين فعقلي وان كان هو الشرع من النصوص من السنة والاجماع وغيرها وان كان العقل مدركا له فشرعي ومنها انه واجب مشروط كترك الدلالة و
الطهارة للصلوة المستحب وهو ما يترتب العقاب على تركه شيء عند الاشتغال بالغير او على فعل شيء عند ترك الغير على الاول ليكون ترك الترك منهيا عنه وعلى الثاني يكون
استعمال الماء منهيا عنه ولو كان من العبادات كالوضوء يكون فاسدا لكون النهي ملحقا الى وصفه لانه وهو الاستعمال وعلى الاول يكون صحيحا لو قلنا بعدم اقتضاء
الامر بالشيء عدم الامر بضده او النهي عنه او بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد والحق فيه التفصيل فمن ترك الطهارة للصلوة المستحب يكون العقاب على الفعل لكون الصلوة
بدونها لشرطها منهيا عنه لعموم الدليل عليه لتقييده لبله بما دل على اشتراط الطهارة وفي النزح يكون العقاب على ترك النزح لكونه واجبا تعبديا لا يوجب تقييدا ولا دلالة
على صحة الطهارة بالماء لعدم ما مر فلا يكون الوضوء به شرعا فيحرم ما فيه بوجه وقد يطلق على ما يقابل الركن والجزء وتمام ظاهر المعنى الواجب الغيري وهو ما كان وجوبه امرا
موقوفا على وجوب الغير مع اشتراط التعبد فيه كالوضوء واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على كونه واجبا غيريا فذهب بعض الى الوجوب النفسي ايضا وذهب المشهور الى العدم وتظهر
الثمرة في العلم والظن بالموت قبل دخول الوقت المحدد على الاول يجب ايتانه وعلى الثاني لا يجب وفي العقاب المتعدد على الاول وتعدده على الثاني وفي النية قبل دخول الوقت فعلى
الاول يجوز نية الوجوب وعلى الثاني لا يجوز وفيه نظر لما يجيء واختلفوا القائلون بالنفسي فقال البعض بانه لا يكون مضيقا فلا يجب التعجيل عند حصول السبب قبل دخول
الوقت بل يجوز له التاخير الى دخول الوقت وذهب بعض الى وجوب التعجيل واختلف القائلون بالغيري الصرف فقال البعض باشتراط تقارنه مع زمان ذي المقدمة او
تاخره عنه لتوقف وجوبه على وجوبها فلا يمكن تقدمه عليه ومنه ان الوقت ظرف للواجب لا لمتعلق الوجوب لضرورة تقدم تعلق الواجبات على ذمة المكلفين الواجدين
للشرائط وتحقق الطلب قبل الاوقات من العالم بعواقب الامور بايجادهم المامور به كل في وقته وعدم تعلقه بالنسبة الى الفاقدين وانما المامور جاهل بكونه واجدا او فاقدا
وبعد دخول الوقت وعلمه بالوجدان ينكشف كونه ممن يتعلق به الطلب قبله لذلك لا يكون العلم موجبا لحصول الطلب المتعلق عند دخول الوقت فلو علم قبل الزوال بكونه باقيا
جامعا للشرائط فالم يكون مكلفا الان بايجاد الصلوة بعد الزوال كالمولى لو امر عبده بايجاد الطبخ غدا فهو الان مكلف بايجاد المامور به في وقته فلو كان مضيقا في

وقت

وقبوله مقدمات بحكم العقل بلزوم ايجادها قبله والا لزم خلو الواجب في بعض اجزائه عما يتوقف صحته عليه كالطهارة للصلوة في اول الفجر مع اشتراطه بالطهارة لو لم يجز تقديمها
قبل الفجر يلزم كون الاول من الفجر خاليا عن الطهارة فيجب تقديمها قبله بحيث يحيز الوجوب ان اعتبرنا الوجه الا فيجوز نية الوجوب المقدمي ولو كان من الموسع وكانت المقدمات
عقلية او عادية فحكم العقل بلزوم التخيير في ايجادها قبل الوقت وبعد دخول الوقت وقبل الفعل لان المطلوب الاصلي ايجاد ذي المقدمة عند الزوال من غير تقييد مقدمته
بدخول الوقت حاكم العقل حاكم باللابدية ايجادها لحصول المطلوب في وقته والدليل لجواز ايجادها قبله في اول الوقت لقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وهو يستلزم جواز تقديم مقدمتها
والا يلزم جواز ايجادها في اول الوقت بدون الطهارة او عدم جواز فعلها في اول الوقت بقدر يمكن الطهارة وهما خلاف الاجماع وكذلك المقدمات الشرعية ما لم يكن في كلام الشارع
دلالة على تقييد ايجادها في او بدخول الوقت او بعده بل يجب معينا الى المنحصر بالفرد فيجب ايجاده قبله كما لو علم قبل دخول الوقت عدم وجدان الماء والتراب بعد دخول الوقت يجب
عليه معينا ايجاد الوضوء قبل دخول الوقت وابقاء الماء او التراب لبعد الدخول فالحق جواز التقدم مطلقا المادة والا لزم في المضيق التكليف بالايطاق او عدم اشتراطه
بالطهارة في اول الجزء منه مما لا يمكن تحصيل الطهارة من الاقل منه ولزم في الموسع عدم جواز اتيانه في اول الوقت ما لم يحصل الطهارة او عدم اشتراطه بها والحق عدم الوجوب
النفسي للاصل ومفهوم الاية معتضدا بالشهرة بين الاصحاب وعليه ظاهر في التحقيق فمتى علم بقائه ينكشف تعلق الوجوب كونه مكلفا وينكشف ايضا تعلق الوجوب المقدمي
وكذا الشك لاستصحاب بقاء الحيوة فيتحقق العلم بتحقق الوجوبين قبل دخول الوقت وعلى فرض الوجوب النفسي لا يكون مضيقا للاصل والسيرة وظهور الاجماع ومفهوم الاية
بوجه والنسبة بين المطلق والمقيد وبين التوصلي والتعبدي بين النفسي والمقدمي وبين الاصلي والتبعي وهكذا تباين بحسب المفهوم واما بحسب المصداق ففي الاول عموم
من وجه لمادة الجمع لتمكن وكذا الثاني مادة الجمع الوضوء وكذا الثالث مادة الجمع الوضوء على مذهب غير المشهور وكذا الرابع مادة الجمع مقدمة الواجب على مذهب من قال بدلالة الامر
ذي المقدمة عليها التزاما لفظيا وكذا بين التوصلي والنفسي وبينه وبين المقدمي وبينه وبين الاصلي وبينه وبين التبعي مادة الجمع في الاول قضاء الدين وفي الثاني مقدمة
الواجب وستر العورة وفي الثالث قضاء الدين وفي الرابع مقدمة الواجب وكذا بين التعبدي والنفسي وبينه وبين المقدمي مادة الجمع في الاول الصلوة وفي الثاني الوضوء
واما بين التعبدي والغيري عموم مطلق لان كل غيري تعبدي وكذا بينه وبين الاصلي لان كل تعبدي اصلي وكذا بين الغيري والمقدمي التوصلي لان كل غيري مقدمي و
توصلي بالمعنى الاول وكذا بينه وبين الاصلي لان كل غيري اصلي وكذا بين النفسي والاصلي لان كل نفسي اصلي ويعرف مما ذكرنا غيره **المقدمة الثانية في الامر** في
صورة الشك في الاطلاق والاشتراط اما ان يكون في الوجوب او في الواجب وعلى كل منهما اما ان يكون الكلام في الاصل اللفظي بمعنى ان ظاهر اللفظ ماذا وهو فيما كان الدليل
الدال عليه لفظا مطلقا مع اجتماع شرائط الاطلاق او يكون في الاصل الفقاهتي والعملي وهو فيما كان الدليل لبيا مجملا **الاول** في الاصل الفقاهتي في الشك في المطلق
الوجوب واشتراطه مع كون الدليل عليه لبيا فهل الاصل الفقاهتي الاطلاق او الاشتراط والحق فيه التفصيل لانه ان علم كون الوجوب نفسيا مع الشك في انه مطلق او مقيد كوجوب
صلوة الميت مع الشك في انه مشروط بالعلم او مطلق او انه مشروط بالعلم بعدم اقدام من به الكفاية او لا فالاصل عدم الاشتراط لانه مع وجود الشرط التكليف ثابت على الفرض
ومع عدمه يحصل الشك في الوجوب والاصل عدمه ولا يبقى فرض الكلام في صورة وجود الشرط كالاستطاعة ثم لو اتى بالفعل وزال الاستطاعة ويحصل الشك في بقاء التكليف المشكوك ع
والعدم والاصل بقائه ولو لم يكن الشرط موجودا واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب كما نقول في الشرط المشكوك اما ان يكون قبل زمان يمكن الفعل او بعده وعلى
الاول يرجع الشك الى تعلق الوجوب لعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولا اعتقادا بالوجوب باعتقاد وجود الشرط انكشف خلافه عند عدم الشرط فيرجع الشك الى تعلق
الوجوب والاصل برائة الذمة عنه وعلى الثاني قد تعلق بذمته التكليف اطلاقا كان او مشروطا لوجود المشكوك الشرطية للوجوب في زمان التعلق ولم يات به حتى ان لم يكن شرطا
للواجب وصحته فيجب اتيانه بدون المشكوك لعدم كونه شرطا بل شرطا للوجوب ويكفي تحققه في زمان يمكن ايجاد الحج ومعه يجب اتيانه بعده مطلقا سواء بقي الاستطاعة الشرعية
ام لا لانه لم يات بالمامور به ولا يثبت به اطلاق الوجوب لاجتماعه مع زوال معلوم الشرطية كيف بالمشكوك ولا يحتاج الى الاستصحاب للقطع ببقاء التكليف ولا اطلاق الدليل وان
كانت صحته مشروطة به ولو مات به المكلف حتى لو نفع فيجب عليه تحصيله ان امكن واتيان الواجب معه من حيث كونه شرطا للصحة الواجب لا من حيث كونه شرطا للوجوب وانه لم يمكنه
تحصيله واتيانه معه فيرتفع التكليف اصلا وقتا وخارجا لانه بدون الشرط غير صحيح معه غير ممكن والتكليف بالمحال وان كان انتفائه بسوء اختياره لان الامتناع بالاختيار
ينافيه صدقا كما سيجيء ولا يجري الاستصحاب لان جهة المكلفية كانت مشروطة به وقد يقع مع عدم امكان تحصيله فلا يكون مكلفا لعدم امكان موضوعه وان علم كونه مقدميا
كالعلم بوجوب تقليد الاعلم مع الشك في انه مشروط بالعلم فلا يجب الفحص او مطلق فيجب الفحص وكالعلم بشرطية الوضوء للصلوة مع الشك في ان شرطيته لها مشروط بوجود
الماء او مطلق والحق فيه فيما كان الدليل الدال عليه وعلى ذي المقدمة لبيا كالاجماع واللفظ المجمل الاصل فيه الاطلاق المقتضي لوجوب الفحص الموجب لتقييد الصلوة لان
الاشتغال بالصلوة ثابت ومع الفحص وتحصيل الماء والوضوء وتقليد الاعلم يحصل القطع بالامتثال بخلاف غيره وكذا فيما كان الدليل الدال عليهما لفظا كقوله يجب تقليد
الاعلم للصلوة لما ذكرنا ولكون الامر حقيقة في الاطلاق لما سيجيء وكذا فيما كان الدليل على كل منهما لفظا كقوله اقيموا الصلوة لان اطلاق الامر بالصلوة يقتضي عدم اشتراطه
بتقليد الاعلم والقدر المتيقن الخارج هو صورة العلم بالاعلم ومع عدم العلم اطلاقها يقتضي عدم اشتراطه واطلاق الوضوء يقتضي كونه قيدا لها مطلقا والثاني مقدم لاخصية
وقلة مورده وعلى التنزل يتساقطان ويكون الاصل الاشتغال سليما عن المعارض نعم فيما كان الدليل على ذي المقدمة لفظا وعلى المقدمة لبا فالاصل فيه الاشتراط لتقدم
ظهور اطلاق الامر بذي المقدمة على اصالة الاشتغال فيه وان كان مشكوكا في انه نفسي او مقدمي فان كان الدليل عليه وعلى ذي المقدمة لبا فالاصل الفقاهتي المقدمية لان
الحكم بالنفسية يستلزم تعدد التكليف والعقاب على تركه وتركه ما يحتمل مقدميته هذا له بخلاف الحكم بالغيرية وكذا يستلزم الحكم بصحته ما يحتمل كونه مقدميا له على
فرض ترك المشكوك فيه فاصالة البرائة من تعدد العقاب في الاول واصالة الاشتغال في الثاني تقتضيان المقدمية ويجري فيه ما سبق في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه
في الواجب المقدمي هو تام الا في بعض الموارد كما لو زال الشك عن ايجاد ما يحتمل كونه ذي المقدمة مع القدرة على ما يحتمل كونه وجوبه مقدميا لاستصحاب بقاء وجوبه وهو
موافق للنفسية ويقدم على الاصلين لانه لا يصح ان يقال انه ليس بواجب ليس بمامور به وان صح ان يقال انه ليس بنفسه واجبة ولدخول الوجوب المقدمي في سوق العموم كقوله اعط درهما
بمن اتى بواجب اي واجب كان ولكن لفظ الامر المطلق الغير المقيد كقوله ارتك او يجب عليك او افعل هذا حقيقة في النفسي للتبادر ولصحة سلبه من الوجوب المعلق على

مثل حرمة ابن الجبن والجبن لاجل الغير والمقدمة على المأمور لا لغير المقاد ومما يحتمل كون هذا غيريا او للتعارض والتعريف لو قال بغلامك بهذا لا يجب عليك ان لم تتمكن من اتيان فلان ما يحتمل كون هذا مقدميا لو نعلم ذكرنا لا نكون دلالة الامر على النفسية من باب الاطلاق بخلاف القول بالاعم لان على فرض الاعم وان كان لفظا مطلقا فيهما او في احدهما نوجه انه يفيد الوجوب المأمور به وصدق الامر الاعم مع قطع النظر عن كون الحاكم به اللبي من العقل او الاجماع او اللفظ اعم من الوجوب النفسي والمقدمي لا مالم الاشتراك المعنوي ولصحة التقسيم ولعدم صحة سلب الوجوب عن الوجوب المقدمي والامر الاعم تكون دلالته على النفسية من باب الاطلاق والحقيقة واستعمال الاطلاق في [illegible]

نا ته او لاجل [illegible] فرديه يكون المستفاد من الامر كونه مطلوبا سواء كان لاجل الامر بالغير ومن عدم ذكر الامر بالغير ينتقل الى احد فرديه اعني النفسية تقييدا بقرينة عدم ذكر الغير فلا يكون صرفا عن [illegible] استعمال الغيري [illegible] بتقييد بقرينة ذكره [illegible] الاستحباب النفسي والواجب الغيري على الثاني اجمل على الواجب الغيري [illegible] فالواجب الغيري يلزمه صرفه عن المطلوبية الذاتية والقول بان في الواجب الغيري بصرفه الى صرف عدم توقفه الوجوب الغير على الامر الغيري الاولى مدفوع بانه صرف وانما هو صرفه على المطلوبية لذاته وهو واحد وان ترتب عليه شيئان مع انه اعتباري [illegible] وهو الواجب الغيري ومما يكون اظهر انه مع عدم ذكر الغير والقرينة يحمله على النفسية اما على فرض المجاز في المستعمل فواضح واما على فرض كونه [illegible] عدم ذكر الغير قرينة [illegible] النفسية فالمقاد هو مقدم على الاصلين اعني الاشتغال والبرائة ان نكونه اجتهاديا وكذا فيما كان الدليل عليه على [illegible] التوفيق للفظين في اقتضاء النفسية وكذا فيما كان هذا لباء الآخر لفظا **الثاني** في الشك في الاطلاق

الغير المعيد — التلفظ في الشك في اطلاق وجوب اشتراطه مع كون الدليل عليه لفظا ويقع الكلام فيه في مقامات الاول في ان لفظ الامر يعني مادته او صيغته هل هو حقيقة في الاطلاق ومجاز في الاشتراط كما ذهب اليه ام مشترك بين الاطلاق والاشتراط فيه او لفظا الاخير ولازم بعض من مقالة علم الهدى حيث قال لا وجوب يجري في التكاليف المطلقة ولا عقاب فيما لم يكن المقدمة موجودة ولا يجب السعي الى تحصيلها الاستعمال الاشتراط ولا يدل على تعيينه [illegible] نفسه كون الامر عنه حقيقة في الاشتراط فقط خطاه لان الاصل اللفظي بمعانه الاشتراك [illegible] لان مع عدم القرينة يحتمل الاشتراط وحيث شك فاصل البرائة يقتضي عدم وجوبه وعدم وجوب السعي في تحصيل مقدمته والحق انه حقيقة في الاطلاق للتبادر فان المتبادر من قول اشتر اللحم والخبز امثالها هو وجوبه من غير توقفه على شيء اخر ولذم العقلاء مستعملهم بانه مشروط ومطلق ومنه من يعتذر بان كان ببالي الاشتراط والاطلاق ولصحة سلبه عن الوجوب المتعلق على شيء يحتمل تحققه وعدمه في زمان دون الشرط بانه ليس بمشروط وعدم صحة السلب مع وجود الشرط [illegible] في [illegible] معنا الوجوب الامر والكلام في لفظ الامر [illegible] الوجوب الامر والكلام في لفظ الامر [illegible] وجوب فهو عام لكل طلب مع عدم الرضا بالترك والذكر على الاشتر [illegible] عنه غيره [illegible] الاشتراك المعنوي يمكن استدلاله بالاصل وصحة التقسيم وعدم صحة سلب الوجوب عنه انه لا يجب [illegible] كما عرفت لكنه فاسد لان ما ذكره يصح بالنسبة الى معنا الوجوب في مدلول الامر لا لفظ الامر [illegible] المقيد الى المطلق [illegible] سلب المشروط عنه بانه ليس مشروطا وسلب الوجوب عن الامر المعلق على شيء يحتمل [illegible] مع انه لا يثبت به كون لفظ [illegible] التبادر الجامع [illegible] ولزوم الاستفهام وعدم صحة السلب قد عرفت [illegible] والجواب عن الاستدلال [illegible] فاستدل عليه بمقدمات اربعة الاولى ان الشارع قد امر باقامة الحد بقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة [illegible] ومن يتعد حدود الله الخ الثانية ان الاقامة موقوفة على امام او شاخص [illegible] الاحتلال بالنظم لان اقامته من الغير ممن يتخص اما ان يكون موقوفا على ثبوته عنه بالبينة او بعلمه والاول وظيفة الامام ونائبه والثاني يلزم كل من ادعى علما بموجب الحد جواز اقامته مع عدم جوازه فاغلب الاشخاص يقيم على غيره الحد عداوة بقضية مدعيا علمه مع ان صحته من غيره محل الشك الاشتغال يقتضيه فكون الامام والشاخص مقدمة الاقامة **الثالث** في انه لا يكون مقدمة للوجوب لكون الامر حقيقة في الاطلاق ومجازا في الاشتراط يختص بذلك كون الامام من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط **الرابع** ان بعد ثبوت كون الامام والشاخص مقدمة للواجب لا الوجوب فيجب تحصيله لو لم يكن موجودا وح فان كان موجودا فيتم الحد وان لم يكن موجودا يجب نصبه على الرعية لاقامة الحد الامتثال بالواجب واما الثاني فاجاب السيد بان الامر ورد في الشريعة على ضربين ضرب منه مطلق يجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء وضرب منه مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ولا يجب فيه تحصيل المقدمات ومع عدم القرينة كيف يجعله من الاول بل يحمل على كل منهما وبذلك بطل الاستدلال لان المقام يجوز ان يكون وجوب اقامة الحد مشروطا بوجود الامام فمع عدمه لا يجب واما الثالث اعني الجواب عن جواب السيد فيما مر من كون الامر حقيقة في الاطلاق ومجازا في المشروط كما هو مذهب المشهور واما عن الاستدلال فبان الامر كما هو حقيقة في الاطلاق بالنسبة الى الوجوب فكذا حقيقة في الاطلاق بالنسبة الى الواجب كما سيجيء مع كون الخطاب ظاهرا في وجوب مباشرة من له الخطاب لا ذمة صحته من اي مكلف كان من دون تقييد بالامام وغيره حتى يثبت التقييد فح فالعمل بالاطلاقين لو لم يكن مخالفا الدليل عقلي او شرعي يجب العمل به ولو كان مخالفا الدليل القوي موجبا الفساد يجب صرف احد الاطلاقين فكما يمكن تقييد الواجب حتى يتم الاستدلال يمكن تقييد الوجوب حتى يتفع الوجوب فلا وح يكون مجملا ولا يصلح للاستدلال لعل كون الصارف معينا لصرف اطلاق الواجب في توقف صحته على الامام دون الوجوب لكنه يعين بالشاخص المنصوص بل يتوقف على شاخص هو مجمل مع وجوب المتيقن ومعه يجب الاقتصار على المتيقن من باب لزوم تحصيل القطع بالامتثال والفرد المتيقن هو العالم بالاحكام الالهية والجامع للصفات القدسية وهو الامام والنائب الخاص او العام بقوله ع من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيره وهو في حد ذاته منصوص بالادلة ولا يحتاج الى نصبنا اياه ولو اختلف في العالم والجامع فهو اختلاف في الصغرى **الثالث** في ان ما نسب الى علم الهدى

ممانه

من انه فصّل في المقدمة بين السبب وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني خطاء توضيحه انه في جواب استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان الامام مقدمة الواجب ومقدمة الواجب واجبة قال الحق في ذلك التفصيل بانه ان كان سببا فيجب والا فلا يجب لانه لا يعقل من مجرد الامر به وجوب مقدمته وانها مأمور بها وانه فصل وليس كذلك لانه لما كان قائلا بان الامر مشترك بين الاطلاق والاشتراط فمع فقد القرينة يحتاج الى القرينة ولو كانت المقدمة سببا فتكون قرينة على كون الامر مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان كونه مشروطا لانه لو كان مشروطا فالامر المسبب يكون بعد وجود المسبب لانه لم يكن مشروطا وهو تحصيل الحاصل لان السبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجود المسبب لا يكن سببا فتعلق وجوده طلبه طلب لتحصيل الحاصل وهو محال فينحصر كون الامر بالنسبة اليه مطلقا ويتعلق الامر بالمسبب عند عدم السبب [illegible] تحصيله مقدمة لوجود المسبب بخلاف ما لو كانت المقدمة غير سبب كالامام بالنسبة الى اقامة الحد لانه لا يلزم من وجودها وجود ذي المقدمة فيجوز الامر به بعد وجوده كما [illegible] فلا يكون الامر به على فرض كونه مشروطا بعد وجود الشرط طلبا لتحصيل الحاصل فيجتمع مع الاطلاق والاشتراط معا ويكون مجملا ولا يثبت وجوبه لعدم العلم بكونه مقدمة للواجب المطلق فالنزاع انما هو في الصغرى بانه على فرض كونه سببا يتعين الاطلاق ويجب مقدمته وعلى فرض غيره لا يتعين الاطلاق حتى يقال بوجوب مقدمته ولا يكون نزاعه في الكبرى بانه سلم الاطلاق وكون المقدمة مقدمة للواجب المطلق ومنع وجوبها والدليل على ذلك انه قال بعد ذلك بان الامر ورد في الشريعة على ضربين ضرب منه مطلق ويجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء ولم يفصل فيه بين السبب وغيره وضرب منه مقيد لا يجب فيه تحصيل مقدمته كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ومع كونه كذلك فكيف يجعله قسما واحدا اي الاطلاق حتى يجب مقدمته على انه لو كان النزاع في الكبرى اعني تسليم الاطلاق ومنع وجوب المقدمة الغير السببية فانما يمكنه نفي الوجوب الشرعي او الدلالة اللفظية لا العقلية اعني اللابدية لعدم الانكار عقلا ومعه لا يكون جوابا عن المعتزلة لان استدلالهم لا يكون موقوفا على الوجوب الشرعي اللفظي بل يكفي العقلي اعني اللابدية العقلية وهي مما لا يمكن انكارها مطلقا سببا كانت او غيره **الرابع** في الشك في اطلاق الواجب واشتراطه مع كون الدليل لبيا وذلك كالاجماع في وجوب الصلوة مع الشك في ان صحتها مشروطة بالاستدامة او لا والحق فيه الاشتراط مطلقا سواء كان الواجب نفسيا او غيريا او مشكوكا لما في اصالة البرائة من وجوب الاحتياط في ماهيات العبادات

في الشك [illegible]

والاقل والاكثر الارتباطي واحتمال انه مع الستر يحصل القطع بالامتثال وبدونه مشكوك واصالة الاشتغال تقتضي الاول بخلاف القول بالبرائة فان مقتضاها كون الاصل فيه الاطلاق وصحته بدون المشكوك فيه **الخامس** في الصوم بحالها مع كون الدليل لفظيا والحق فيه الاطلاق مطلقا لان الاطلاق يقتضي صحة اتيان ما تعلق به من حيث هو اعني موضوعه من الخبز والماء وامثالها فقوله ائتني بخبز يقتضي ايجاده من حيث هو من دون تقييده بحال او زمان وهكذا حتى يثبت الدليل على التقييد وحيث شك فالاصل عدمه ومنه الصلوة على مذهب الاعمي لان ما فيه الصلوة يقتضي صحتها مطلقا من غير تقييدها بالستر مثلا سواء كان مع الستر ام لا ونحو ذلك كما من قول اترك هذا وافعل هذا ويجب عليك حقيقة في الاطلاق الوجوب ومجاز في استعماله في الوجوب المشروط بظهر مجازيته في الواجب الكفائي لكون وجوبه مشروطا بعدم اتيان غيره هذا المكلف وكذا مجازيته في الواجب التخييري لكون وجوبه مشروطا بعدم اتيان غيره هذا المكلف به وكذا مجازيته في الواجب المقدمي باقسامه لكن وجوبه مشروط بوجوب ذيها والقدرة على ايجاد ذيها وكذا مجازيته في اشتراط الواجب يعني استعماله في الواجب يعني استعماله في المقيد لكن في الاخير مجاز تقييدي وفي غيره مجاز غير تقييدي **المقدمة الثالثة** المقدمة قد يعلم كونها تعبدية محضة كالصلوة وقد يعلم كونها توصلية صرفة كغسل الثوب وقد يعلم كونها تعبدية وتوصلية اما ابتداءا بمعنى توقف جهة توصليتها على جهة تعبديتها كالوضوء والغسل والتيمم او غير ابتدائية بمعنى عدم التوقف [illegible] كالنكاح وسائر المعاملات بقصد التقرب والمستحب وقد تكون مشكوكة والاصل اللفظي فيه التعبد لان مع مباشرة من له الخطاب وقصد التقرب الاتيان على وجه المباح يوجب القطع بالامتثال عنه واصالة الاشتغال تقتضي الاول والاصل اللفظي ظاهر في المباشرة ونفي اشتراط التقرب الاباحة ففي الاول موافق التعبد وفي الاخيرين موافق التوصل وح لو لم يكن اجماع مركب في البين فيعمل بمقتضى اللفظ ولا ينصرف دلالته على نفي الاشتراط من التقرب الاباحة لانه بقيد يصرف الامر من المباشرة الى الاعم مجازا والاول اولى ويكون موافقا للاصل لفظا فح ولو سلم عدم الترجيح فيتساقطان ويرجع الى الاصل ومقتضاه التعبد كما يجيء واما القاعدة الشرعية فالحق انها موجودة وتقتضي التعبدية وهي مستفادة من بعض الايات كقوله تعالى وما امروا الخ وبعض الاخبار كقوله ع لا عمل الا بالنية على وجه سيجيء توضيح دلالة الاية ونفي الايرادات الواردة عليها في بحثنا النهي في العبادات **المقدمة الرابعة** الكلام هنا في مقدمة الواجب المطلق بالمعنى الاعم الشامل للحرمة اعني ما يتوقف الواجب او ترك المحرم تحققا او صحة او علما عليه لا وجوبه فلا ربط بمقدمة الجنس ومقدمة الكتاب وغيرهما كما لا اشكال في عدم وجوب مقدمة الوجوب والا لم تكن مقدمة للوجوب هو خلف ترك الاناء المشتبهين وعلى اي من التحقق والصحة والعلم اما ان يكون التوقف عقليا او شرعيا كالمأمور او عاديا كنصب السلم وطي المسافة كالحج وعلى اي منها قد تكون خارجية سببا كان الافراد بالنسبة الى الكليات او مقتضيا او شرطا او مانعا كنصب السلم للصعود والنظر لتحصيل العلم وقد تكون داخلية من الجزء ركنا او غيره والشرط ركنا او غيره والمانع والسبب عند الحكماء مرادف للعلة التامة وهي ما يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه لذاته والقيد في الاول لئلا يخرج السبب الذي قرن به وجود المانع كوضوء الحائض وفي الثاني لئلا يخرج به السبب الذي اذا انعدم قام مقامه سبب اخر كالغسل والتيمم والجزء ما يتقوم به الشيء والشرط ما لوجوده مدخلية له مع كون القيد خارجا والمانع ما لعدمه مدخلية داخليا كان كالتكلم بحرفين فصاعدا او خارجيا كالظالم الذي يمنع اتيان الصلوة وفي اصطلاح الفقهاء يطلق ايضا على المقتضي اعني العلة الناقصة من الجزء والركن والشرط والمانع والمركب من بعضها وقد يطلق على العلامة كدلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة وقيل انه سبب لجواز الدخول في الصلوة وعند الاصوليين حقيقة في القدر الجامع بين السبب والمقتضي والعلامة للاصل ولعدم صحة سلبه عن العلامة والمقتضي والقدر الجامع ما يكشف عن شيء اخر وجودا او عدما والجزء عندهم هو ما يتقوم به الشيء ركنا كان او غير ركن والشرط بالمعنى الاخص عندنا ما يكون لوجوده مدخلية للشيء والمانع ما يكون لعدمه مدخلية للشيء والشرط بالمعنى الاعم الشامل للمانع ما يكون له مدخلية للشيء وجودا او عدما وعلى اي منها قد تكون مما تعلق به امر الشارع كالوضوء ام لا كالافراد بالنسبة الى الكليات وعلى اي منها قد تكون مقدورة اعني في زمان يمكن ايجادها وايجاد ذيها في ظرفهما سواء كان ظرفهما بوقت متصلا لتعلق الخطاب او بعده كالامر الزوال بايجاد الصبح في الليل وقد

تكون غير مقدورة والثاني فقد تكون مع بقاء الاختيار كالكفار فانهم غير قادرين في حال الكفر على اتيان العبادات الصحيحة لانتفاء شرطها اعني الايمان لكن الاختيار لهم باق
لتمكنهم من تبديل الكفر بالايمان وقد تكون مع سلب الاختيار وهو اما ان تكون عدم القدرة منه ناشيا عن الخارج كمن خولف ملك الغير جهلا وادخال الذكر في فرج
المراة بشبهة زوجية واما ان تكون ناشية من سوء اختياره كالدخول المذكور عمدا وعلى منها اما ان تكون مقدمة في نفس الامر مع عدم علم المكلف بمقدميته واما ان تكون
مع العلم بكونه مقدمة او تكون معتقدا بمقدميته مع عدم كونه مقدمة في الواقع كالمعتقد بمنبق او توهم بان خلافه لا اشكال في عدم وجوب المقدمة الغير المقدورة مما سلب
عنه الاختيار مع كون سلبه غير ناش من سوء اختياره لبطلان التكليف بما لا يطاق وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الامر بذي المقدمة كالاطفال قبل البلوغ
وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة النفس الامرية مع جهل المكلف او اعتقاده بعدم مقدميتها او عدم التفاته لبطلان التكليف بما لا يطاق لان النزاع في وجوبها
انما هو في العقاب لعدم او ترتبه في زمان ترك المقدمة لا في جهة الصحة والفساد واما المعتقدة دون الواقعية او مع الواقعية بجميع اقسامها من التحقق والصحة والعلم الى اخر ما ذكرنا
دونما اخرجناه فداخل في النزاع لاشتراك الادلة نفيا واثباتا وكذا لا اشكال في دخول المقدمات المقدورة حال عدمها سواء كان باختياره العدم مع بقاء الاختيار
القدرة على التبديل كالكفار المكلفين بالايمان او لا يكون باختياره بل كان حال عدمها مع القدرة على الايجاد والاشكال انما هو في المقدمة الغير المقدورة مع سلب القدرة
عنه ناشيا عن سوء اختياره من انه داخل في النزاع ام لا وهو موقوف على تحقيق مسئلة اخرى وهي ان الامتناع بالاختيار والايجاب بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا معنى
الكلام ان المكلف في حين ذا انه قادر على ايجاد المامور به وتركه وكذا المنهي عنه لكنه قد يختار فعل العلة الى ان ينتهي الى الجزء الاخير للعلة التامة ويتعين في حقه الوجود ومنه
وجود المحرم ولا قدرة له على تركه كما لو دخل في ملك الغير عدوانا فانه ما به غصب كذا خروجه كذا بقائه فهو قادر على ترك المنهي عنه وقد يتعين العدم باختياره بتفويت المقدمة
فصاعدا ومنه ترك الواجب كتارك طي المسافة في وقت لا يمكنه فعله ولا يكون قادرا على ايجاده كالواجد الماء بعد الزوال مع قطعه بعدمه بعده ومع ذلك بلا عذر شرعي او عقلي
والاول يسمى بالايجاب بالاختيار والثاني بالامتناع بالاختيار ويقتضي الاول بالثاني وبالعكس مسامحة ولا ضير فيه وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الاول
واختلفوا فيه فقال بعض بانه لا ينافي الاختيار بمعنى انه وان كان غير قادر لكن يكون حكم المختار فكان القادر مكلف بترك الغصب فكذا ذلك الشيء ذلك المكان الى بعده اثم
ظاهر الفقهاء في مسئلة الدخول في ملك الغير غصبا بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وهو الظاهر من المحقق الخوانساري والمحقق القمي في رسالته الا ان المشهور في وجوب المقدمة
نقضا ثم حلا باختيارهما بقاء التكليف فيما ترك المقدمة وسلب القدرة عنه بانه لا قبح فيه لكون عدم القدرة سببا عن سوء اختياره وقال البعض بانه ينافي الاختيار بمعنى انه
حكمه حكم المضطر فكما ان المضطر الغير المسبب سوء اختياره لا يكون مكلفا بما لا قدرة له فيه لبطلان التكليف بما لا يطاق فكذا ذلك ومنهم الحاجبي فحكم في مسئلة الدخول في الغصب
عدم بانه مامور بالخروج ولا يكون منهيا عنه وقول بانه ينافي صحته دون العقاب فيه ذلك الى الامام فخر الرازي في مسئلة الدخول فحكم بانه مامور بالخروج وعاص لكن لا يتعلق
به النهي وهو مذهب القائلين بترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة وهو المشهور من العلامة كما استدلوا بانه لو لم يجب الخ كما تقدم فيه **الثاني**
في الثمرة وهي كثيرة من اول الفقه الى اخره فنذكر بعضها منها المرتد الفطري فاجمعوا على كونه مامورا بالتوبة والايمان واختلفوا في قبولها منه فمن قال بانه لا ينافي الاختيار
قال بعدم قبول توبته واستحقاقه العقاب سواء تاب ولم يتب فهو مكلف بالتوبة مع عدم قبولها منه لو تاب ومن قال انه ينافي الاختيار قال بقبول توبته والا يلزم كونه
مكلفا بغير المقدور وهو باطل ومنها الدخول في ملك الغير عدوانا فامور بالخروج اجماعا وعقلا لكونه اقل المحذورات في التخلص من الغصب فمن قال بانه لا ينافي قال انه
منهي ايضا عن الخروج ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بانه غير منهي ومنها الدخول في الصلوة في ملك الغصب ففي سعة الوقت مامور بالخروج لكونه حق الناس فهل هو مامور
بالاتمام ايضا فالخروج منهي عنه ايضا اولا فعلى القول بعدم المنافات يلزم الثاني ومنها مقطوع اليد بسوء اختياره فعلى القول بالمنافات يكون مامورا بغسل باقي اعضائه الاول ومن القول بالمنافات يلزمه
او بدله ويصح الصلوة منه وعلى القول بعدم المنافات يكون مامورا بالوضوء التام ويلزمه فساد الصلوة منه مادام العمر لعدم امكان غسل جميع اعضائه ويلزمه ايضا
ترتب العقوبات على حسب تركه صلوته كما تقدم ومنها وجوب المقدمة على ما اخترناه من استحقاق العقوبة على ترك المامور به وحصول الفسوق في زمان ترك المقدمة على فرض القول بانه ينافي
لانه بعد تركها كترك طي المسافة للحج وخروجه عن القدرة يقول بانقطاع الطلب وعدم التكليف ولو لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتاخر
الاستحقاق وترتبه في زمان الحج على القول بانه لا ينافي لانه يقول ببقاء التكليف في زمان الحج وبمخالفته فيه حقيقة استحق العقاب فلو قيل ثم يستلزم تقدم المعلول
على العلة او كون ترك الواجب الواحد موجبا لاستحقاق العقوبتين وسيجيء توضيحه والنزاع بينهم معنوي لان القائل بوجوب المقدمة استدل بانها لو لم تكن واجبة
فبعد اختيار تركها وسلب القدرة عنه اما ان يكون مكلفا باتيان الحج في ايام الحج اولا والاول تكليف بما لا يطاق لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار والثاني خروج
للواجب عن كونه واجبا فالمقدم مثله فتكون واجبة وكان تركها موجبا للعقاب بالامتناع بالاختيار والشق الاول يقول بانه مكلف لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو
قابل بترتب العقوبة والاستحقاق في ايام الحج وعدم القدرة وهو موقوف على تكليف فان كان هو التكليف في زمان القدرة فيلزم تخلف المعلول عن العلة كما سيجيء في
الاستدلال العلامة من قوله بكونه مكلفا في زمان عدم القدرة كما هو صريح كلامه بخلاف القول المقابل فانه يسلب التكليف وترتب الاستحقاق في ايام الحج وبقيته في
زمان سلب القدرة والترك الاختياري ولانهم اجمعوا على كون المرتد الفطري مكلفا بالتوبة والايمان مع انهم اختلفوا فقال بعضهم بعدم قبول توبته وان كان مستلزما
للتكليف بغير المقدور لان الامتناع بالاختيار وقال بعضهم بقبولها منه والا لزم التكليف بما لا يطاق وان كان ناشيا من سوء اختياره لانه ينافي الاختيار فلا
وجه للقول بكون النزاع لفظيا بكون مراد القائل بالمنافات المنافات من حيث الصدور ومراد القائل بعدم المنافات من حيث الاستحقاق والاثم وبذلك يتفرع عليه
اشكال وهو انهم اجمعوا على كون الكفار مكلفين بالفروع اداء وقضاء واجمعوا على ان الاسلام يجب ما قبله ويلزم الاجماع على كونهم مكلفين بغير المقدور لان القضاء غير
مقدور في حقهم لانهم في حال الكفر غير قادرين لاتيانها صحيحة وكذا في حال الاسلام لكونه جابا ودافعا لوجوبها في حقهم وحيث لا امر بالقدرة على اتيانها صحيحة لانها
موقوفة على الامر والاختلاف في المسئلة يوجب الاختلاف هنا بكون القائلين بالمنافات قائلين هنا بعدم كونهم مكلفين بالقضاء او القول بكون الاسلام غير جاب
ودافع لتكليفها القضاء بل رافع للاثم المترتب عليه في زمان الاداء والكفر لا وجوب القضاء بل هو لازم مقالتهم باقتضاء ما ذات المسائل لعدم منافاته لتوقفه على صدق الفوت

كالامر

كالامر وهو خلاف اجماعهم ظاهرا لان عدم وجوب القضاء في حقهم بعد الاسلام اجماعي ظاهرا وما قيل بانه يناسب القول بعدم المنافات تمام ممنوع بان الاثم لابد
من مخالفة التكليف وهو غير مقدور كما مر لان غاية القدرة على تبديل الكفر بالاسلام وهو جاب له نعم يمكن توجيه القول بالمنافات ودفع الاشكال بان القدرة على
التبديل كاف للتكليف بالعبادات ومنه القضاء والمقصود منه ترتب العقوبة على تركه ما استمر الكفر لقدرته على اتيانها صحيحة باختيار الاسلام ورفعه بحديث الجب
لو اختار الاسلام والقدرة اعم من امكان اتيانه صحيحا او استحالة صدوره منه وهو موجود فلا يكون التكليف بالقضاء لغوا **الثالث** في اشكال العمل وهو ان على القول
بالمنافات يلزمه القول بنفي التكليف في زمان الحج مثلا بعد ترك المقدمة وانتفاء القدرة ويلزمه القول بوجوب المقدمة بتقديم استحقاق العقاب وتحققه في زمان ترك
المقدمة لاجل تركها كما يستدلون على وجوب المقدمة بهذا المعنى وسيجيء بانه لو لم يجب لجاز تركها مع عدم العقاب بعد الترك وسلب القدرة اما ان يكون التكليف باقيا
اولا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب لانه لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة لقوله بعدم وجوبها ولا في زمان ذي المقدمة
لانه لابد من مخالفة التكليف وتكليفه ما في زمان الحج والمفروض انه لا يقول به لانه القائل بالمنافات او في زمان ترك المقدمة فيلزم تاخر المعلول عن العلة لان علته مخالفة التكليف
والتكليف قد كان في زمان القدرة اعني المقدمة والاستحقاق انما يحصل في زمان الحج وكذا العكس لان القائل بوجوب المقدمة بهذا المعنى يلزمه القول بنفي التكليف بعد تركها
والقول بالمنافات وعدم الاستحقاق بعده لانه لو قال بعد سلب القدرة ببقاء التكليف اما ان يكون لاجل الثواب والعقاب او مع سببها لا والاول محال لعدم امكان اتيانه
بعد الترك وكذا الثاني والا يلزم ان يكون مخالفة المامور به الواحد موجبة لاستحقاقين والعلة الواحدة موجبة لمعلولين وكذا الثالث لبطلان اللغوية وكذا القول
بوجوب المقدمة يلزمه القول بعدم المنافاة وبقاء التكليف وتحقق الاستحقاق في زمان ترك المامور به والا يلزمه القول بخروج الواجب عن الوجوب كما يختاره في ما استدل الا المشهور
باختياره ببقاء التكليف معللا بان الامتناع بالاختيار لا ينافيه وكذا العكس لان القائل ببقاء التكليف وعدم المنافاة يلزمه القول بعدم الاستحقاق في زمان ترك المقدمة والا
يلزم تقدم المعلول على العلة وبما ذكرنا ظهر ان اثبات وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على اثبات المنافات لانه لو قلنا بعدم المنافات فالتكليف باق والعقاب يترتب في
زمان الحج ولا يثبت به وجوب المقدمة واثبات المنافات ايضا موقوف على وجوب المقدمة لانه لو لم يكن واجبا فلابد من القول بعدم المنافاة وبقاء التكليف لئلا يخرج الواجب
عن الوجوب فهو دور وكذا اثبات عدم وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على عدم المنافات لانه لو كان منافيا والتكليف مرتفعا فلم يكن له عقاب بعد ترك المقدمة
ولو لم تكن المقدمة واجبة فلا يكون له عقاب في زمان ترك المقدمة ويلزم خروج الواجب عن الوجوب كذا عدم المنافات موقوف على عدم وجوب المقدمة لانه لو كان
واجبا فيلزم ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة ولا فائدة لبقاء التكليف بعده لعدم الثواب لعدم امكانه وكذا العقاب لبطلان كون المخالفة الواحدة موجبا للعقابين
والحال انهما معلولان لعلة ثالثة ولا زمان الملزوم واحد هو بناء العقلاء والعرف بان بعد تعلق الخطاب لو ترك المكلف المقدمة وسلب القدرة عنه فهل بناؤهم
على استحقاق العقاب والملامة ونسبة صدور القبيح اليه في زمان ترك المقدمة وسلب القدرة عنه او في زمان عدم امكان اتيان المامور به فعلى الاول تثبت وجوب
المقدمة ورفع التكليف بعده وعلى الثاني يثبت عدم وجوبها وبقاء التكليف فحقيقة النزاع بين القول بالمنافات والقول بالعدم انما هو في تقدم الاستحقاق و
تاخره لا في شيء **الرابع** في الاصل وهو مع القول بعدم المنافاة لان القائل بالمنافاة يلزمه القول برفع التكليف الثابت في السابق والاصل بقائه وكذا يلزمه القول
بتقدم الاستحقاق والفسق والاصل تاخره وبقائه على الحالة السابقة من العدالة وغيرها وكذا القول بالمنافات يلزمه القول بتقييد الاطلاقات وتخصيص العمومات وعدمه
الدالة على ثبوت التكليف كقوله تعالى اقيموا ونحوه لانه شامل للمقدور وغير الناشي منه ومن غيره خرج غير المقدور الناشي من غير سوء اختياره والاصل عدم خروج
غيره ويمكن الاستدلال للقول بعدم المنافات ايضا مضافا الى الاصول بما ذكره المحقق الخوانساري في النقض على استدلال المشهور على وجوب المقدمة وسيجيء توضيحه بانه لو لم
يجز التكليف في هذا القسم بعد سلب القدرة بسوء اختياره يلزم ان لا يصح العقاب على فعل او ترك اصلا وبه يبطل الشرايع كافة بيان الملازمة انه قد ثبت في موضعه ان
كلا من طرفي الممكن ما لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع فالترك ما لم يمتنع الفعل لم يتحقق والفعل ما لم يمتنع الترك لم يوجد بناء على الاصليين من بناء الترجيح بلا
مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد واحالة ان الشيء ما لم يكن تركه ممتنعا لم يوجد وبعبارة اخرى تركه ممتنعا وخارجا عن الامكان معناه يجب الفعل وكذا ما لم يمتنع الفعل لم يترك
لان مادام امكان الفعل ببقاء الوقت وامكان اتيانه لم يكن تركا ومخالفة فبعد خروجه عن امكان الاتيان يكون معناه امتناعه فما لم يمتنع الفعل لم يكن تركا ومخالفة
وسيجيء توضيحه وح فاستحقاق العقاب اما ان يكون على الترك في زمان الامكان او في زمان الامتناع والاول باطل لعدم كونه مخالفا لتاتي اما ان يكون لمخالفة الامر والتكليف
اولا والثاني باطل لبطلان تحقق المعلول عن العلة والاول اما ان يكون للامر والتكليف في زمان الامكان قبل ترك المقدمة او يكون للامر في زمان الامتناع والاول باطل
للزوم تاخر المعلول عن العلة والثاني هو المطلوب فثبت الامر والتكليف الموجب لاستحقاق العقاب في زمان الامتناع فثبت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والتكليف
وح يكون مامورا ومكلفا الى زمان المامور به حقيقة لما ذكرنا من الاصول وفيه يحصل الترك الحقيقي ويستحق العقاب وح فالقائل بالمنافات يلزمه القول بعدم العقاب
والتكليف والامر بعد ترك المقدمة للامتناع ويلزمه ايضا القول بعدمها بالنسبة الى ذي المقدمة حقيقة في زمان الحج بعدما قبل لانه ايضا ما لم يمتنع لم يترك لما ذكره من ان ما لم
يمتنع لم يترك وح لم يكن له امر وعقاب في الامتناعين فلا يكون له عقاب ايضا قبله في زمان القدرة لعدم صدق الترك والمخالفة ويلزم منه ابطال الشرايع الخ والفرق بين
الامتناع الحاصل بسبب ترك المقدمة اعني طي المسافة وبين الامتناع الحاصل بسبب استمراره بعدم اتيان المامور به حتى خرج عن القدرة مع كونهما موجودين في الكل بجواز التكليف كالحج في زمانه
والعقاب في الامتناع الثاني تحكم محض وجوابه سيجيء توضيحه في وجوب المقدمة واجمالا ان القائل بالمنافاة مع انه منع الاصل اعني ان ما لم يجب لم يوجد منع عدم الفرق
بين الامتناعين لكون الترك في زمان الحج حقيقيا وفي زمان المقدمة حكميا ويحتمل ان يكون فارقا وكذا الامتناع بعد ترك طي المسافة وجداني عرفا وعقلا والامتناع
في زمان ترك الحج لعدم الميل عقلي خفي لا يدركه العرف بل عند العرف ممكن ويمكن تسليم الامتناعين وعدم الفرق ونقول فيه ايضا بعد سلب القدرة عنه واستمراره بعدم الاداء
حتى خرج من القدرة بعدم بقاء التكليف وعدم استحقاق العقاب بعده ايضا لكن نقول بتحقق الاستحقاق في زمان تبديل القدرة بالامتناع بترك مقدمته
كل من الامتناعين ففي احدهما ترك طي المسافة قبل زمان الحج وفي الاخر استمراره بعدم الاداء حتى خرج عن القدرة وفي زمان تبديل القدرة بالامتناع فيهما يصدق الترك

المأمور به وخالف امر مولاه وعصى وبذلك لا يبطل الشرائع ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان الكل متفقون على التكليف والاستحقاق لترك المأمور به والخلاف انما هو في انه بمحض ترك المقدمة يترتب او يتوقف على انقضاء زمان المأمور به والناقض مقصود اثبات الثاني ولا بد له من ابطال الاول فاستدل على ابطاله بما ذكره وقد عرفت فساده وبان العقاب لو كان في زمان ترك المقدمة كما ذكر طي المسافة فاما ان يكون العقاب على ترك نصف الاول من طي المسافة او الاخر ويلزم الجزء الذي لا يتجزى وسيجيء توضيح فساده ايضا نقضا بانه يرد على مقالته من العقاب في زمان ترك الحج ايضا وحلا بان البناء على الترك وصدق المخالفة عرفا وزمان تبدل القدرة وانقضاء زمان المأمور به انما هو بحسب العرف لا بالتدقيقات العقلية والفلسفية فقد بدا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق انه ساقط لوجوه الاول انه بعد ترك المقدمة عجز فادرك فتشمله العمومات على عدم التكليف ودفع التكليف المتعلق بايجاد المأمور به في زمانه لعجز القادر بمحض عدم القدرة وان لم يكن زمان المأمور به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لانها اعم من كونه مسبوقا بالقدرة ام لا ومعارضتها بالادلة المثبتة للتكليف كقوله تعالى اغسلوا وجوهكم وقوله فتيمموا واقيموا الصلوة وهكذا لا يجدي لانصرافها الى الحالة الشائعة اعني القدرة وعدم شمولها لحال عدم القدرة سلمنا الشمول لكن النسبة بين المتعارضين عموم من وجه لافتراق الاول في غير مورد الناشئ من سوء اختياره والثاني في حال القدرة واجتماعهما في عجز القادر الناشئ من سوء اختياره والترجيح مع الاول لكونها عامة ومعارضتها مطلقا مع شبهة الانصراف فيه الى حالة القدرة دون النافية مع اعتضادها بالوجوه التي تجيء الثاني ثمرة بقاء التكليف اما ان يكون هو البعث على الفعل او استحقاق العقاب على الترك والاول مقطوع العدم لفرض انتفاء القدرة والثاني قد تحقق في زمان ترك المقدمة كما يجيء في وجوب المقدمة بانه بتركها خالف مولاه وعصى واستحق المذمة عرفا وعقلا ولذا يصح مذمته وعقابه عرفا وعقلا في زمان تركها وكذا يصح اسناد صدور القبيح منه في زمان ترك المقدمة دون زمان ترك ذي المقدمة بل لو قال الامر بانه يصدر منك مخالفة الامر والقبيح من الان وبعده لا من زمان ترك المقدمة نسب الى السفاهة وركاكة العقل مع ان التكليف لا بد له من حسن او قبح والفعل الاضطراري لم يتصف بالحسن او القبح لما عرفت من انه في زمان سلب القدرة منه يكون القبيح صادرا منه وان لم يحضر زمان المأمور به ثم بعد حضوره لا يصح اسناد صدور القبيح منه على انه لو كان التكليف به باقيا لكان طلب في المقدمات المقدورة باقيا كشراء الحطب في المثال المذكور وتهيئة النار والقدر ويلزم كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل انتفاء القدرة في المدح والذم وكذا تاركها مع ان فاعلها مذموم بعد انتفاء القدرة عن ايجاد ذي المقدمة وممدوح قبله وتاركها بالعكس وغيره من الوجوه كما سيجيء الثالث لو جاز بقاء التكليف يصح للامر ان يامره في زمان عدم القدرة بان يقول افعل المأمور به لا ريب انه مذموم عرفا وعقلا لكن جاز ان يقال له بانك اذا خالفت امري وتركت المقدمة مع علمك بكون تركها تركا للمجيء وامري ولا ينافي القول بتقدم الاستحقاق لانه لم يكن علة للعقاب بل جاز العفو فيه ساعة الى زمان ذي المقدمة وبعده على انه يلزم على القول بعدم المنافاة ان سلب عنه القدرة على ايجاد الوضوء بسوء اختياره كمقطوع اليد كونه مكلفا بالوضوء الشرطي للصلاة بعدها وكون صلوته فاسدة الى اخر العمر لعدم ايجاده الشرط اعني الوضوء علقا مكانه ويلزم القول بعدم صحتها مع التيمم لعدم تحقق الوضوء الشرطي ومع ذلك اما ان يقول بكونه مأمورا بالصلوة مع غسل باقي الاعضاء او التيمم ام لا وعلى الاول يلزم القول بعصيانه لكونه مأمورا بها وبفسادها لانتفاء الوضوء وكونه مأمورا بصلاة باطلة وعلى الثاني يلزم القول بعدم الفرق بين تاركه الصلوة وعدمه لعدم كونه مأمورا بها مع التيمم ولا مع الوضوء فلا يمكنه والكل بديهي الفساد مما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث بانه ينافيه صدور المأمور به لا انما الاثم هو الاستحقاق وقد حصل في زمان ترك المقدمة مع ان استحقاق الاثم لو كان مؤخرا يلزم القول ببقاء التكليف الا يلزم وجود المعلول بدون العلة وقال بعض ان التكليف لو كان باقيا لا يكون حقيقيا لعدم وقوعه ولا ابتلائيا لعدم قدرة المكلف ولا توطينيا لعلم المأمور بعدم قدرته ومنه ابتلائي ويكفي فيه قدرته في زمان تعلق الخطاب **المقدمة الخامسة** في الدلالة اللفظية وقسمها العلماء مرة بالصريحي والاقتضائي والتنبيهي والايمائي والاشاري لان صحة الكلام عقلا او شرعا ان لم تكن محتاجة الى تقدير واضمار كجاء زيد فيسمى بالصريحي وان كانت محتاجة الى تقدير واضمار كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء وقوله واسئل القرية فيسمى بالاقتضائي وان كان لازم الكلام عقلا من دون ارادة المتكلم اياه اما الاول فكمقدمة الواجب واما الثاني فكدلالة الايتين على اقل الحمل وان الله تعالى لم يرد من الايتين كون اقل الحمل ستة لكن لازم الكلامين عقلا كون اقل الحمل ستة وكاستفادة علية الايقاع من قوله عم كفر بعد سؤال الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان لانه لولا العلية لبعد اقتران كفر بهذا السؤال لكنه لم يرد المعصوم علية الايقاع لكن لازم الكلام من عقلا العلية فيسمى بالتنبيه والايماء والاشارة والكلام هنا لا يكون من حيث الصريحي والاقتضائي والتنبيه والايماء ومرة بالمطابقة والتضمن والالتزام وعرفوا الاول بانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث هو كذلك والتضمن هو دلالته على جزئه من حيث هو كذلك والالتزام هو دلالته على خارجه اللازم منه من حيث هو كذلك وقيد الحيثية انما هو لاخراج ما هو جزء بحسب وضع وتمام او خارج بحسب وضع اخر وبالعكس ويخرج منه الدلالات المجازية فان دلالة اللفظ عليها وان كان من باب الالتزام كاسد يرمى فانه بالقرينة ينتقل الى الرجل الشجاع لكنه مراد مستقل لا على وجه اللزوم لعدم ارادة الموضوع له مستقلا او على وجه كونه ملزوما له بخلاف مفهوم الشرط مثلا والنظر الاصلي في الى المراد ان كان الدال عليه مجازا وبه يتفرع فروعات اخر غيره فلو استعمل لفظ الدار مجازا على بيع الدار تحقق فيه المطابقة والتضمن وهو جزئه ولا الالتزام ولا يعد الثلث مما فلذا يجب فيه العدول عن تعريف القوم كما سيجيء في التعريف فدلالة اسد يرمى على الرجل الشجاع مطابقة لكونه تمام المراد وان لم يكن تمام ما وضع له اللفظ وكذا جزئه فان المعنى المجازي قد يكون له جزء واللفظ يدل عليه ولا يكون جزء الموضوع له وكذا الالتزام فان المعنى المجازي ايضا لازم ولا يكون لازما للموضوع له ولا يصح سلب الدلالة اللفظية عنها مطابقة في الاول وتضمنا في الثاني والتزاما في الثالث فالحق في التعريف ان يقال المطابقة هي دلالة اللفظ او ما قام مقامه على تمام المراد من حيث هو كذلك شخصيا كان او نوعيا كالمشتق ذاتيا او عرضيا والتضمن هو دلالته على جزئه الخ والالتزام هو دلالته على خارج المراد من حيث كونه لازما الخ ولا يخفى انه لا ملازمة بين المعنى واللفظ لان اللفظ قد يكون جزء للتركيب مع كون معناه جزء للمراد كقوله زيد قائم بناء على القول بالوضع في المركبات فان زيدا من حيث هو دلالة هذه الهيئة على مبتدائيته المسمى جزء للتركيب والمسمى من حيث المبتدائية ايضا جزء للمراد وهكذا قائم وكذا الاسناد لان كان من حيث دلالته منفردا على المسمى الخاص من حيث هو تمام اللفظ ومسماه تمام المراد ففيه جهتان وقد يكون اللفظ مستقلا والمعنى جزء للمراد كقوله رايت انسانا طويلا بناء على عدم الوضع فيهما فان انسانا

تمام اللفظ والمسمى اعني الحيوان الناطق جزء المراد فان المراد لم يكن هو من حيث هو بل من حيث كونه طويلا وهو جزء له فتدبر ولا يخفى ان دلالة اللفظ على تمام المراد مطابقة ومنحصرة بالدلالة اللفظية واما التضمن فقسمان قسم يكون المركب خارجيا وجزءه خارجيا له بحيث يدل اللفظ على ارادة المتكلم اياه في ضمن التركيب حيثا الجزئية كالدار فان مسماه مركب خارجي لاحظ الواضع بنحو التركيب واللفظ يدل على ارادة الاجزاء في ضمنه ولذا لو اقر ببيع الدار او بكونه لفلان ثم انكر جزءه منه يكون انكارا بعد الاقرار فلا يسمع وقسم يكون المركب مركبا عقليا وبسيطا خارجيا بحسب العرف والمتكلم ولحاظ الواضع وكان الجزء عقليا لا يدل اللفظ على ارادة المتكلم اياه في ضمنه كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد فان معنى الوجوب هو الحتم لكن لعمل بدل له اجزاء اعني الجواز المطلق والرجحان والمنع من النقيض لكن اللفظ لا يدل على ارادة المتكلم هذه الاجزاء فلا يكون تضمنا لفظيا ولذا عد المحقق دلالة الامر على النهي عن الضد العام من الالتزامية البين بالاعم واما الالتزام فقسمان لفظي وهو ما يفهم العرف من اللفظ ارادة المتكلم اياه منه بنحو اللزوم بارادة معناه لا من حيث هو بل بحيث كونه ملزوما لهذا اللازم سواء كان لزوما بحسب العقل ايضا او لا يجوز الانفكاك بينهما سواء كان بالوضع كالمفاهيم وبغلبة الاستعمال او القرينة وعقلي بمعنى ان بعد ملاحظة هذا المسمى من اللفظ وهذا الشيء يحصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك بينهما سواء كان لزوما لفظيا بان استفيد من اللفظ ارادة المتكلم اياه لزوما كدلالة الامر على النهي عن الضد العام او لا كمقدمة الواجب فالنسبة بينهما عموم من وجه مادة الافتراق من الاول هو الاول اعني ما ينتقل من اللفظ مع جواز الانفكاك عقلا كالمفاهيم ويسمى البين بالمعنى الاخص ومادة الافتراق من الثاني ما حصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك بعد ملاحظتهما وملاحظة النسبة بينهما مع عدم دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه بنحو اللزوم كمقدمة الواجب ومادة الجمع هو ما حصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك لكن بعد ملاحظتهما والنسبة بينهما يحصل القطع بارادة المتكلم اياه من اللفظ بنحو اللزوم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام ويسمى باللفظي البين بالمعنى الاعم والاول والاخير داخلان في الدلالة اللفظية واما الثاني فلا يكون داخلا في الدلالة اللفظية بل عقلي صرف وسواء كانت الاستفادة والمستفاد معا تبعيا كمقدمة الواجب فان المستفاد اعني وجوبها تبع لوجوب ذيها وكذا استفادة هذا الوجوب بمعنى الحكم بالملازمة تبع لاستفادة عقلا من دلالة اللفظ على ذي المقدمة او كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلا كدلالة الايتين اعني والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وحمله وفصاله ثلثون شهرا على اقل الحمل فانه يستفاد منهما بحكم العقل كون اقل الحمل ستة اشهر لعدم انفكاكه عن الايتين فان مدة الرضاع تستفاد من الاية الاولى كونها اربعة وعشرين شهرا ويبقى للحمل ستة اشهر ولكن لا تدل الايتان على ارادة الله تعالى اياه من الايتين بل الاستفادة عقلية صرفة تبعية ولازم لدلالة الايتين على معناهما ولكن المستفاد اعني اقل الحمل مستقل ولا يكون تبعا ولازما لارضاع الوالدة فانها قد ترضع الاقل منها وقد ترضع الاكثر منها من حيث هو يجوز الانفكاك بخلاف الاول والفرق بين اللفظية والعقلية انه لو كان في كلام العرف فلو كان من الاول فيكون معتبرا يحكم بدخوله في ارادة المتكلم ويترتب ثمرات ارادته من نفوذ الاقرار وعدم قبول انكاره بعده والكفر والاسلام والفسق والعدالة والاستقالة وغيره من الوصية والتكليفات ولو كان من العقليات فيؤاخذ الملزوم فقط من دون نص ولحوق به ويترك لازمه الخفي فلا يحكم بدخوله في ارادته ولا يكون معتبرا فلا يترتب عليه الثمرات فلو كان ارادته موجبا للكفر فلا يحكم بكفره ولا يحكم باقراره به ويسمع انكاره بعده وهكذا لو كان في كلام الشارع فيكون معتبرا سواء كان من الاول والثاني وان لم يحكم في العقليات بدخوله في ارادته ففي الايتين يحكم بان اقل الحمل ستة اشهر لانه لازم الايتين وان لم يحكم بارادة الله تعالى اياه من الايتين لانه لو كان هو الحق فهو المطلوب ولو كان فاسدا يلزم اما جهل الواجب بفساده او جهله على ترتبه على كلامه وكلاهما بديهي الفساد لكونه منزها من كلام يكون لازمه شيئا فاسدا وان كان اللازم خفيا لكونه عالما بالسرائر من حيث هو بحكم حقيقة عند الله ما لم يعارضه اقوى بعد المعارضة يعمل على قانون التعادل والترجيح والتأويل والصرف وامثاله كالتعارض بين الايات الا ان هنا كلام منا انه هل يحكم ببقاء الملزوم لو تعين طرح اللازم او لا بل لا بد من التصرف في الملزوم من حمله على المجاز او التقييد وامثالهما ان امكن والا فالطرح وسيجيء تحقيقه في المفاهيم بخلاف ما لو فرض كون الايتين من اهل العرف فانه لم يحكم بحقيقة كون اقل الحمل ستة اشهر لجواز خفائه عنهم وعدم علمهم بترتبه على كلامهم لجواز حكمهم بفساده لو اطلعوا عليه واما في كلام الائمة عليهم السلام فمعتبر ايضا اما على فرض كون علمهم فعليا فظاهر واما على فرض كونه اراديا فلا بد من ارادتهم العلم بلوازم كلامهم حتى لا يتفوهوا بكلام يكون لازمه شيئا فاسدا لكونهم معصومين عن الخطاء **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع في وجوب المقدمة لا يكون النزاع في وجوبها عقلا تبعا بمعنى لا بدية الايجاد في ايجاد ذي المقدمة والا لم تكن مقدمة والنزاع في المقدمة الداخلية من الجزء والشرط لم يكن يتصور في التضمن اللفظية مطلقا او في المركبات الخارجية كالدار كما هو الحق واما في التضمن الخارجية فلا يكون النزاع في الدلالة اللفظية المطابقية او التضمنية لضرورة عدم كونها تمام المراد او تمام ما وضع له اللفظ او جزء احدهما والنزاع فيها يحتمل في امور الاول في كونه واجبا اصليا وشرعا اعني كونه مدلولا للخطاب المتعلق بذي المقدمة بالدلالة اللفظية الالتزامية بكون المراد منه شيئين احدهما طلب ايجاد ذي المقدمة والاخر ايجاد مقدمتها اما لكونها واجبة ذاتية لكنها زايدة على الوجوب المقدمية ويلزم العقاب المستقل على فرض تركها واحدا مترتبا على الجزء الاخير للعلة التامة الموجب لسلب القدرة عن اتيان المأمور به او بحسب تلك المقدمات منزلة الصلوة وشرائطها واجزائها كان مستحقا للعقوبات المتعددة ويلزم مرابطة عدم الاجتماع مع الحرام وفساده لو كان من العبادات او بمحض التوصل الى ايجاد ذي المقدمة واشتمال تركها على مفسدة وهو ترك ذي المقدمة وكان محبوبا عرضيا من هذه الجهة غير ملزوم لما ذكر بمعنى ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة كما يجيء الثاني كونه ملزوما للعقاب المستقل واحدا او متعددا بحكم العقل من غير كونه كاشفا عن ارادتها من اللفظ الثالث كونه ملزوما لما يترتب استحقاق العقوبة والمذمة في زمان تركها بحكم العقل لا لاجل تركها بل لاجل افضائها الى ترك ذيها اعتقادا وواقعا او اعتقادا فقط وان لم يطابق الواقع كما لو قطع المستطيع بانه لو لم يذهب مع الرفقة لم يمكنه بعده لعدمها بعد ذلك ثم وجد رفقة اخرى وهكذا ويلزم تعدد الاستحقاق على حسب تلك المقدمة الاعتقادية لا مطلقا وسمي بالترك الحكمي مع عدم دلالة اللفظ على ارادتها منه ومع دلالة اللفظ ايضا ولا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب النفسي كالطهارة للصلوة او مقدمة لغيره كالماء للوضوء وكذا لا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب الذي ثبت وجوبه باللفظ او باللب من الاجماع والضرورة والسيرة والعقل لاشتراك الادلة **المقدمة السابعة** في الاقوال بوجوبها مطلقا كما عن الاكثر بل نسب الى الامامية وادعاء الاجماع عليه وقيل انه خطاء لانه ادعى اتفاق اصحابنا والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين وعن بعض انه نسب الخلاف الى الواقفية

يصح ان يكون مرادهم من الوجوب هل هو مدلول للفظ كما هو المناسب لعنوانها في مباحث الالفاظ مع ظهور بعض العنوانات فيه كالامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به او لا او ملزوم العقاب المستقل عقلا او ملزوم ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة عقلا كما هو المناسب لاستدلالهم بالوجوه العقلية كما يجيء وعلى الاول يحتمل القول باستلزامه الوجوب الذاتي المستلزم للعقاب المستقل زائدا على الوجوب للموصل اليه او ترتب العقوبة في زمان ترك المقدمة او الموصل فقط ويظهر من بعض الثاني منهم المحقق القمي ره كون النزاع في الوجوب الشرعي اعني مدلول اللفظ وتعلق الخطاب الاصلي واستلزامه العقاب المستقل مطلقا او الوجوب الذاتي الموجب للعقاب والثواب المستقل على حسب ترك المقدمات ذاهبا الى الوجوب التوصلي وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام الذاتي لانه قال الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي والمراد منه هو الاصلي الذي حصل من اللفظ قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون هل هو خطاب واحد او تكليفات وخطابات بالموجب المقدمات وتظهر الثمرة في النذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وابيه استدلالهم في دلالة الامر بالشيء النهي عن الضد بان ترك مقدمة فواجب نفعله حرام ويترتب احكامه من الفساد فان قابله العرض مراده طلب ترك التبعي بل الخطاب الاصلي وقال وجه الاستدلال ان النهي المستلزم للفساد النهي لا ما كان فاعله معاقبا وقال في موضع اخر واما القائل بوجوب المقدمة لا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول باستفادته من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه واني لهم باثباتها فظهر منه ان الخطاب الاصلي والشرعي ما قصد وجوب المقدمات تارة بذي المقدمة واستلزامه للوجوب العقاب والثواب المستقل على كل واحد من المقدمات وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام ولذا رد استدلال المشهور بنفسه كما يجيء وهو كما ترى وسيجيء لان كون الوجوب الشرعي هو الاصلي اعني ما قصده الشارع من الامر بذي المقدمة مسلم لكن مثلا فيحتمل الى ارادته مستقلا وارادته ايجاد الازم ومقدمته من نصب السلم تبعا للتوصل اليه فبالضرورة تكون حيثية ارادة ايجاد نصب السلم لاجل التوصل الى الكون لا ذاتا ومن حيث هو ولما كان العقل حاكما به فجاز ارادة الشارع اياه مطابقة للعقل ومؤكدة له وعدمها بكفاية ادراك العقل فارادة الشارع لو دل اللفظ عليها من حيث المقدمية لا يوجب حسنا زائدا في المقدمة من الوجوب الذاتي والمحبوبية الذاتية حتى يوجب عقابا وثوابا مستقلا وفساد الضد لو كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام بل مطابق لحكم العقل كما عرفت وهو واضح لان لو امر بالطبخ فارادة ايجاد المقدمة انما هو لايجاد الطبخ لا ذاتا ومن حيث هو لا يبقى على فرض ارادة الشارع ايجاد المقدمة يكون معناه لا يجوز تركها فان تركها مخالفة وعصيانا لامر مولاه لا انا نقول معناه لا يجوز تركها مقدمة لان لا يترك الطبخ لا عدم جواز تركها من حيث هي والعقاب المترتب في زمان ترك المقدمة اللازم من استدلال المشهور واحد في زمان ترك المقدمة المعتقدة المطابقة للواقع الموجبة لترك ذي المقدمة اعتقادا وواقعا على ترك ذي المقدمة لانه لو لم تكن مقدمة في الواقع وتركها فيختار المجيب بعض بقاء التكليف ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانكشاف عدم مقدميته ما اعتقده واختار المحقق المدقق الاستاد الاعظم شريف العلماء اعلى الله مقامه ورفع الله درجاته ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة المعتقدة لاجل ترك ذيها اعتقادا وان لم يطابق الواقع واحدا فواحدا معتقدا فمعتقدا بحكم العقل من غير كونه مدلول اللفظ وهو الحق الحقيق بالاتباع ويجيء في الاستدلال وقول بالعدم مطلقا واختاره المحقق القمي ره وبعض من سبقه وكلام المنهاج يدل على القول به ويحتمله كلام المختصر وقول بوجوبها ان كان سببا دون غيره نسب الى الواقفية وبعض المتاخرين وعلم الهدى وقد عرفت ان النسبة الى علم الهدى فاسد والقائلين بهذا القول بعضهم قالوا بان الامر بالمسبب متعلق بالسبب حقيقة ولا يكون المسبب مامورا به وبعضهم قالوا بان الامر بالمسبب امر بسببه وهو ظاهر في ارين كصاحب المعالم وقول بوجوبها ان كان شرطا شرعيا دون غيره نسب الى ابن الحاجب وامام الحرمين وقول بالتفصيل بين المقدمات التي ورد بها امر وغيرها بالوجوب في الاول اتفاقا وكون النزاع في الثاني مطلقا وقول بالتفصيل بين المقدمات الخارجية والداخلية من الشرط والجزء والركن بالوجوب في الثاني دون الاول كالشيخ الاميرزا جان وقول بالتفصيل بين المقدمات العلمية والوجودية مطلقا وبالوجوب في الثاني دون الاول وهو القائل بالبرائة في الشبهة المحصورة ولزوم الاخذ باحدهما والاخراج بقدر الحرام وقول بالوجوب مطلقا الا مقدمة العلم لو كانت من التروك كالشبهة المحصورة **المقدمة التاسعة** في الثمرة يظهر من بعض ان من الثمرات الثواب والعقاب المستقل وعدم الاجتماع مع الحرام وفساد الضد لو كان من العبادات كما من المحقق القمي ره وقد ظهر فساده من ان وجوبه لم يكن ذاتيا ولو على فرض الوجوب الشرعي اعني الاصلي حتى يترتب عليه هذه الثمرات وكذا النهي الناشي من هذا الوجوب التبعي تبعي لا ذاتي ملازم في الامر المتعلق بالضد ذاتا كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة عن المسجد حتى يفيده او بخصوصه يستلزم الفساد وكذا على فرض عدم الوجوب الشرعي وانحصاره بالعقل لانه لا يحكم بالوجوب الذاتي فلا يترتب عليه هذه الثمرات وان حكم بالوجوب بمعنى استحقاق العقاب في زمان تركها لاجل ترك ذيها حكما كما يجيء لانه لا يخرج عن الوجوب التبعي ولا يستفاد من هذا الخطاب جهة التعبدية واشتراطية القربة في المقدمة لكون ظاهره ايجادها من حيث كونها موصلة الى المطلوب من حيث هو سواء قصد فيها التقرب ام لا مع ان على فرض اشتراط القربة فيها لا يوجب المحبوبية الذاتية والوجوب الذاتي حتى يوجب العقاب المستقل بل اشتراط النية فيها ايضا من حيث المقدمية لاصل المطلوب بمعنى كون جهة التوصل فيها موقوفة على قصد التقرب فيها والا لم يكن موصلة كالوضوء بناء على وجوبه الغيري لا النفسي كما هو الحق ويظهر من المحقق البهبهاني ره بان الثمرة هو عدم جواز اجتماع الامر والنهي على فرض القول بالوجوب لان الامر بالصلوة مثلا امر بمقدماته وهو الاكوان وح اما ان يكون امرا بالاكوان المحرمة او المباحة او الاعم عينا او تخييرا وكلها فاسدة الا الثاني فيكون الامر بالصلوة امرا بايجادها في الاكوان المباحة تخييرا فلو اوجدها في الكون المحرم يكون بلا امر فيكون فاسدا لعدم الامر فيكون الصلوة في الدار الغصبية منحصرا بالنهي وهو معنى عدم جواز اجتماعهما وجه الفساد ان الامر المتعلق بالكون الخاص تبعي من حيث كونه موصلا ومحصلا للكون المطلق والنهي متعلق بذات الكون الخاص والتصرف لاجل عدم الاذن ولا منافاة بين ان يقول الشارع وكل عاقل انت مامور بالصلوة وايجاد مقدماتها من حيث المقدمية مخير من هذه الجهة اعني لو اتيت بها باي وجه يحصل الصلوة ويستحق الثواب للصلوة وان كان من جهة ذاته قبيحا تستحق العقاب لمنا انحصار المقدمة بالمباح ولكن لا يوجب نفي الوجوب ... عن الحرام وعدم كون الفرد محصلا للطبيعة لان حصولها بالفرد وترى بل وان هي عينه كما لو قال اشتر اللحم ولا تذهب من هذا الطريق فلا ريب انه لو عصى واشترى يحصل المطلوب تقييد الامر المقدمي لا يوجب تقييد الامر

المتعلق

المتعلق بذي المقدمة باق على اطلاقه لانه ح يكون الامر متعلقا بامرين احدهما طلب ايجاد ذي المقدمة والاخر ايجاد مقدمة من حيث المقدمية فلو انحصر الثاني وقيد المقدمة لمانع لا يوجب تقييد الامر المتعلق بالطبيعة ولم يكن بذلك خلاف الطبيعة جزءا ولا شرطا ولا [?] بل مقدمة خارجية لاصل الحصول ولا يرجع الى تقييد وجوب الصلوة في الكون المباح او مشروطا بالكون المباح فتدبر مع انه على فرض عدم الوجوب الشرعي والعقل حاكم بايجاد المقدمة وح نقول العقل في المقدمة من باب اللابدية اما حاكم بالاكوان المحرمة او المباحة الخ ويلزم عدم الجواز بعين ما مر على فرض الوجوب الشرعي ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما نسب الى الغزالي ونسب انه شرا الى بعض المحققين بان ثمرة المدح والثواب لا من حيثية المقدمية لا يوجب مدحا فيها يكون منشأ للثواب المستقل نعم الوجود للمقدمة اذا كان بقصد الاطاعة لايجاد ذيها عد في العرف مطيعا ما لم يترك ذي المقدمة اختيارا ولم يتركه وانما الاعمال بالنيات معناه ان العمل المحبوب مع النية موجب للثواب او الفضل او الكمال على ما جعله الشارع على ما ورد وهو ذي المقدمة ولا يكون معناه ان كل عمل نوى القربة فيه ففيه ثواب وكذا الاحاديث الدالة على ان العبد اذا ذهب الى الحج وقع لبنه بعدم او خطوة او نظر او نحو كذا الخ لان القرب الذهاب ليس الا الاقدام على اتيان مرضياته واتيان مقدماتها بقصد الخلوص يوجب صدق كونه مطيعا حتى يتحقق ذي المقدمة ولكنها تستقل عن ... وسارعوا الى مغفرة لان الطاعة لا ... المقدمات لا مقدماتها الا بقدر تركها يوجب صدق العصيان ويلزم كون فعلها مع النية موجبا لصدق الطاعة لانا نقول ترك كل من المقدمات علة تامة لترك المامور به دون فعلها فانحصر صدق العصيان في الاول دون الاطاعة في الثاني مع ان كلا منهما لا يكون لاجل المقدمة بل من حيث قصد اتيان المامور به وتركه على فرض تمامية ما ذكر لا يكون مختصا بالوجوب اللفظي بل يترتب على الوجوب العقلي ايضا ولا يكون هذا لاجل المقدمة من حيث هي فلذا قصد منه ما قال بعض المحققين انه قول بالاستحباب وعليه اشكال الان بق بانه اجر ... علم فيمن بلغه ثواب على عمل ففعله الخ لانه يجب جميع اقسام البلوغ حتى نقول الفقيه وجه الفساد ان الكلام ليس في اقسام البلوغ بل الكلام في ترتب المدح على اتيان المقدمات والاستحباب موقوف على حسن الثاني في المقدمة وليس كل مقدمة مع اتيانها فليس المدح بمقدمتها بل باتيان ذيها يوجب المدح لا من حيث عد من المطيعين بما لم ينو ترك ذيها والثمرة تظهر في موارد منها تقدم استحقاق العقاب بكل المقدمة ان كان من الكبائر والاصرار في زمان ترك لاجل ترك ذي المقدمة اعتقادا وواقعا وان كان مقدما على زمان المامور به وحصول الترك الحقيقي بعد ترك المقدمة على الشرائط ولا كما لو مات او جن واما قبل زمان المامور به وهو مشترك بين الوجوب العقلي واللفظي ومنها تعدد العقاب بحسب تعدد ترك المقدمة الاعتقادية على فرض الوجوب بهذا المعنى اعني استحقاق العقوبة في زمان ترك المقدمة كما لو اعتقد انه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه بعده وتركه ثم وجد رفقاء اخر يمكنه وتركه وهكذا الى كلما تعدد تعدد العقاب ويوجب الفسق وان كان من الصغائر لحصول الاصرار بخلاف القائل بعدم الوجوب والقول باستحقاق العقوبة في زمان ترك المامور به حقيقة لانه واحد وعقابه واحد لا يتعدد العقاب بحسب ترك المقدمات المتعددة من المامور به الواحد الا ان تدل دليل كحديث التثليث في الشبهة المحصورة وادلة الاحتياط ومفاهيم بعض الاخبار في صورة العلم الاجمالي ومنها مسألة الامتناع بالاختيار لان على فرض عدم الوجوب بهذا المعنى اعني ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة يوجب القول به بطلان التكليف وان الامتناع بالاختيار لا ينافيه والا يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتحقق العقاب بدون التكليف ويمكن القول بثمرة اخرى بينهما وهي في ترك المقدمات الاعتقادية دون الواقعية لان الخطاب اللفظي دال على المقدمات لنفس الامرية والعلم بالمقدمة لنفس الامرية والعلم بالمقدمة النفس الامرية مقدمة عليها لا لنفس الامرية ولا يكون الخطاب لا على ارادة مقدمة المقدمة وح وجوب مقدمة المقدمة انما هو بالعقل فيخالفها مخالفة للامر والوجود العقلي لا اللفظي ومنها النذر بان تنذر اعطاء درهم لمن امتثل الامر اللفظي مطلقا **المقدمة التاسعة** في الاصل وهو مع القول بعدم الوجوب مطلقا لان القول بالدلالة اللفظية مخالف للاصل التوقيفي والقول بها مع القول بكونه ملزوما للعقاب المستقل مخالف للاصلين احدهما ما مر والاخر اصالة البراءة والقول بكونه ملزوما للعقاب المستقل من غير دلالة اللفظ مخالف لاصالة البراءة واحدا ان كان قائلا بالعقاب الواحد متعددا ان كان قائلا بالمتعدد على حسب ترك المقدمات والقول بتقدم العقاب والفسق مخالف لاصالة التاخر واصالة بقاء العدالة السابقة والقول به مع القول بكونه مدلولا للخطاب مخالف للاصلين احدهما ما مر والاخر مخالفته للاصل التوقيفي وهذه هي المقدمات الموعودة بقي الكلام في المطلب ويقع الكلام فيه في اربعة مطالب **الاول** في المقدمة العلمية والواقعية معا كما لو قطع المستطيع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه اتيان الحج في زمانه وترك وطابق الواقع بان لا يمكنه بعده **الثاني** في المقدمة القطعية مع عدم كونه في الواقع كذلك مثل ما مر الا انه بعد وجدت رفقاء اخر يمكنه اتيانه معهم **الثالث** في المقدمة الغير القطعية من الظنية الغير المعتبرة والشكية والوهمية ما لم يكن النص على خلافه مع كونها في الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو سافر مع هذه الرفقاء ادرك الحج فعلم انه مع الشك بالمعنى الاعم فانه لو ترك هل يوجد الرفقاء بعده ويمكنه ادراك الحج به في زمانه اولا وتركه ثم في الواقع لم يوجد الرفقاء ولم يمكنه ادراكه بعده **الرابع** هو الثالث لكن مع عدم كونه في الواقع مقدمة كما لو وجد الرفقاء بعده وامكنه ادراك الحج في زمانه اما الاول فالحق وجوبها بمعنى ترتب استحقاق العقوبة على تركها في زمان تركها لا لاجلها بل لاجل كون تركها تركا للمامور به ومخالفة له ووافقه من دون دلالة الامر على ارادة الشارع اياها بل بادراك العقل اياها وحكمه به موافقا للمشهور لانه لا يستفاد من استدلالاتهم الا ما ذكرناه هنا امور الاول ترتب استحقاق العقاب لترك ذي المقدمة اعتقادا في زمان ترك المقدمة وتبدل القدرة بالامتناع الثاني عدم استحقاق العقاب على ترك المقدمة من حيث هي الثالث كونه بحكم العقل لا بدلالة خطاب ذي المقدمة على ارادة ايجادها الصلاة والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الدليل العقلي وبيانه من وجوه الاول الدليل العقلي وبيانه من وجوه الاول استدلال المشهور توضيحه انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها بلا عقاب ح فبعد الترك اما ان يكون قادرا على اتيان ذي المقدمة او لا وعلى الاول يلزم عدم كون ما فرض مقدمة لان المقدمة ما ينتفي بانتفائها ذي المقدمة وهو خلاف الفرض وعلى الثاني اعني عدم القدرة لان الواجب لا يستحق ما ذكر العقاب لا عقاب على هذا الترك لا في زمان المقدمة لجواز تركها ولا في زمان ذي المقدمة لعدم التكليف فيه واستحقاق العقاب من لوازم مخالفة الامر فحيث لا تكليف فلا مخالفة ولا استحقاق والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وان قيل بالاستحقاق في زمان الحج مع كون المخالفة حاصلة في زمان ترك المقدمة للامر المتعلق بايجاد ذي المقدمة في زمانه يلزم تاخر المعلول عن العلة لان المخالفة علة تامة للاستحقاق ولا معنى لحصولها سابقا مع كون معلوله متحققا في زمان الحج لا يقال الاستحقاق انما يكون لترك الحج المامور

المحبوب في زمانه بالامر المتعلق في زمان القدرة على ايجاد المقدمة لان زمان متعلقه به وان كان زمان المقدمة الا انه تعلق بغير ايجاد المامور به في زمانه وامتثال المامور
به ومخالفته موقوف على تحقق زمان الحج وبعد تحقق الترك الحقيقي يحصل مخالفة الامر ويستحق العقاب لا قبله فلا يلزم خروج الواجب عن الوجوب وان قلنا بارتفاع التكليف بعد
ترك المقدمة لكفاية صدور الامر في زمان المقدمة لانا نقول انه بترك المقدمة وسلب القدرة عنه خالف الامر المتعلق به في زمان المقدمة بايجاد الحج في زمانه ولذا يقال في زمان
سلب القدرة عنه انه خالف وعصى ويذم عرفا وعقلا لا بقصد المعصية كي لا يكون معصية لانا نقول بقصدها مع ارتكاب مقدماتها معصية وهو ترك المقدمة هنا توضيحه
ان تعلق الخطاب قبل زمان ذي المقدمة انما هو لاجل ان يلتفت المخاطب الى المقدمات واوجدها حتى يكون باقيا على القدرة على ايجاد ذيها واذا تركها وسلب القدرة
عنه فترك المامور به بسوء اختياره ولذا بقي انه ترك وخالف امر المولى والعقل حقيقي فيهما واذا ظهر بطلان التالي بشقيه ثبت بطلان المقدم اعني جواز الترك
يثبت نقيضه وهو عدم جواز الترك فيلزم الاستحقاق في زمان سلب القدرة وح اما ان يكون موجبا لاستحقاق عقاب واحد او اثنين اعم من استحقاق العقوبة لاجل
تركها من حيث هي او لاجل كون تركها تركا لذيها ومخالفة لامر ذيها او الاستحقاقين على تركها والاول سبيل المفسد الاستلزام خروج الواجب عن الوجوب وجوب ما لم يجب
الثاني متيقن بل هو الظاهر من الاستدلال لان قوله لو لم يجب يلزم خروج الواجب عن الوجوب يكون المراد من الواجب هو المامور به كالحج فيلزم في المفهوم ان المقدمة لو كانت
واجبة لا يلزم خروج الحج من الوجوب فهو صريح في ان استحقاق العقاب على فرض الوجوب يكون على ترك الحج المامور به فهو القدر المتيقن واما الزائد على ذلك اعني استحقاق
العقاب على ترك المقدمة ايضا فلا يستفاد من الاستدلال بل خلافه الظاهر منه لان ظ مفهومه انه لو كان واجبا لا يخرج عن الوجوب بل يلزمه على فرض تركه استحقاق
واحد لا المتعدد واما الثالث فمدفوع بالاصل والعرف والعقلاء على استحقاق واحد لعدم كونها محبوبا بذاتها بل انما هو لمحض التوصل الى ذيها لا يبقى اذا ثبت عدم جواز
الترك يثبت وجوب الفعل وكونه متعلقا للطلب الحتمي سيما ان قلنا بدلالة الخطاب بذي المقدمة على ارادة الشارع اياها سيما على كونها محبوبا ذاتيا بل لاجل كون
تركها مستلزما للمفسدة فتركها مخالفة لطلب الشارع ويوجب الاستحقاق لانا نقول كونها متعلقة للطلب مما اوجد العقد لان توجه مطلوبا وتقيد على
ايجاد المحبوب الذاتي ومطلوبيته تكون من جهة ايجاد المطلوب به هذا لا يوجب حسنا زائدا حتى يتصور استحقاق العقاب على تركه لذاته عقلا وعرفا ضرورة لان تارك
الحج بترك القدرة لا يستحق في العرف الا عقابا واحدا لترك الحج لا على ترك الطي والا على ترك الحج لا على ترك الطي له نوعا العقابين وكذا عند العقلاء كيف ولو كان موجبا للعقاب مستقلا
بالحسن العرضي او بالحسن الذاتي الزائد على حسن المامور به فيلزم القول بتعدده بحسب تعدد المقدمات فاذا كان له الف مقدمة او اقل كالصلوة والحج وتركها
كلها يستحق الف عقاب بل الا على ترك الشرائط بالنسبة الى كل جزء منها وغيرها من الشرائط وشاهد لذي المقدمة لعدم التفاوت بين المقدمات من حيث
كون ترك كل واحد منها موجبا لترك ذيها او تعلق الطلب بكل واحد منها من حيث المقدمية وهو بديهي الفساد لا يقول به الخصم ولا عاقل بانه بترك الحج الواحد استحق
الف عقاب فصاعدا والقول بوحدة الاستحقاق على ترك المقدمة واحدة كانت او متعددة وواحد على ترك المامور به تحكم محض او بجعله على المقدمة المعينة وان جعله
على بعض الغير المعين فليس الا لكون تركه تركا لذيها وهي مشتركة الورود بينها ايضا او المجموع حصل يحصل ترك المحبوب او المطلوب هو يوجب القول بكون
الاستحقاق على ترك ذي المقدمة وعدم خصوصيته ومحبوبيته في خصوص المقدمات يوجب العقاب المستقل لا يقال الذم انما هو على القبيح ولا ريب ان التارك
للمقدمة صدر عنه القبيح فيستحق الذم لانا نقول ترك المقدمة قبيح لذاته او لكونه تركا للمامور به وترك المامور به قبيح والاول مقطوع الفساد والثاني مسلم ولا يوجب الذم
براسه مستقلا فذلك لا ينافي الذم انما يكون على ترك المقدمة التي يسلب عنه القدرة سواء كان بترك كل المقدمات او المقدمة الواحدة وهو واحد ولا يلزم التحكم لانا نقول ترك
كل من المقدمات علة مستقلة لترك ذيها كترك الكل والا لم يكن مقدمة والعقاب على ترك المقدمة التي تسلب عن الاختيار ان كان لحسن زايد على حسن ذي المقدمة فيوجب تعدد
العقاب على حسب تعدد تركها وان لم يكن لحسن زايد بل لكون تركها موجبا لترك المحبوب فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك المقدمة اصلا لا يقال القبيح بالذات وان كان
هو ترك الحج الا ان قبحه يسري الى ترك المقدمة لانا نقول المراد بالسراية ان كان انه يصير به قبيحا فممنوع وان كان المراد به القبح العرضي من حيث انه يوجب ترك المحبوب
وهو قبيح فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا له وما ذكره المحقق لتعيينه من الايراد على استدلال المشهور قايلا انا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ويجب اولا بالنقض
بما لو ترك المقدمة عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو
المكلف كمن دخل دار قوم عصيانا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها او عدمه فنقول فيما نحن فيه ايضا كذلك لانه صار المكلف سببا للتكليف
بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف
الكفار بالفروع حال الكفر ولو فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه
تسبب للتكليف بالمحال لصيرورته ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك فهو بمعزل عن التحقيق وفهم مقصود القوم في الاستدلال له قطعا لان بناء الايراد
على اعتقاد ان مقصود المشهور في الاستدلال لاثبات عدم جواز تركها ترتب الاستحقاق على تركها من حيث هي وكونه واجبا ملزوما للعقاب المستقل بالعقل او بالخطاب
الاصلي معتقدا بانه على فرض كون الامر على ارادته يكون شرعيا ومعنى الشرعي كون تركه موجبا للعقاب وقد عرفت ان مقصود القوم اثبات استحقاق العقاب في زمان
ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة ومخالفة الامر ولو اعتقاد الحصول العصيان به وان قلنا بالخطاب الاصلي لانه لا يستلزم العقاب المستقل كما مر وح يرد على نقضه بانه غير
وارد لان بعد القول بوجوبها وعدم جواز تركها يلزم استحقاق العقاب على تركها لاجل ترك ذي المقدمة وح يختار في التالي عدم بقاء التكليف ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب
لان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والعقاب هنا موجود في زمان ترك المقدمة كما عرفت ويرد في قوله اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة بان مراد المستدل مدخلية الوجوب
في عدم خروج الواجب عن الوجوب لا في بقاء التكليف ومدخلية للمقدمة او جواز التكليف بالمحال لان كلامهم يرجع الى ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ولو لم يترتب
العقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان بعد الترك يصير غير قادر ولا يصح التكليف به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا للاختيار لا
تكليفا فلا عقاب بعده ولو لم يكن له عقاب في زمان ترك المقدمة فيكون تاركا بدون العقاب فهو خروج الواجب عن الوجوب فهو باطل فلا بد من القول بترتب العقاب

في زمان

في زمان تبدل القدرة بالامتناع فيرد في قوله فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال الى قوله قلنا فيما نحن فيه كذلك لانه بنفسه جعله غير مقدور بان
المستدل لا يقول بكون العصيان موجبا لجواز التكليف بالمحال كما عرفت بل يقول بكونه سببا لعدم خروج الواجب عن الوجوب والقايل بجواز التكليف بالمحال
بما يسبب عن نفس المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار يقول بجوازه لمن كان قادرا عليه بايجاد المقدمات المقدورة من كونها سواء كان
جايزا او واجبا لان عدم القدرة تحصل من ترك المقدمة لا من جوازها او وجوبها ولا يكون العصيان في شيء منهما موجبا للتكليف بالمحال لان الكلام المجوزون التابعون
استلزم شرط الوجوب فيما سلب باختياره القدرة بترك المقدمة سيما كان الترك معصية ام لا ويرد في قوله في الحل بان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط
عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع وان فرضت الحل بان التكليف حال عدم المقدمة لا بشرط عدم المقدمة مسلم لكن حال العلم المقدمة فيما
تمكن ايجادها وقسم لا يمكنه والنافع هو الاول والمقام من الثاني بعد فرض ترك المقدمة والا لم تكن مقدمة وان اراد به في زمان المقدمة حال علمها حال الامكان لايجادها
كما يدل عليه فما ذكره في النظير من تكليف الكفار بعينه انه خارج عن محل النزاع لانه مع بقاء الاختيار لامكان تبدل الكفر بالايمان والكلام فيما سلب عنه الاختيار
بترك المقدمة وفيما ذكره لم يكن ترك مقدمة فيه غايته حال العلم بها مع امكان ايجادها في التوصل الى المطلوب مثل للتمكن بلا اشكال فلا كلام فيه والا لكان كلام
الكفار والعصاة والفساق حال عدم الارادة خلاف جهة ومثل ذلك لا يكون تاركا للمقدمة ويرد في قوله بعده وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان فنلتزم بقاء
التكليف بان المفروض هو لكن بقاء التكليف فيه فاسد لما مر في التحقيق وهو كلام المستدل لانه قال لو كان التكليف باقيا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح لا تمسك بان الامتناع — باقيا يلزم التكليف
بالاختيار مناف لصدوره او بقائه عقلا او شرعا والعقل لا يتحمل اثره غير الذم والعقاب في زمان ترك المقدمة كما مر والنقض الذي ذكره لا يحتاج الى اختيار
احد شقي الثانية فانا قال ولا انا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ويجب اولا بالنقض عليه فهو فاسد لما عرفت من كون ترك المقدمة موجبا لانتفاء القدرة جائزة — بصحة كونها واجبة ان كان
كانت من حيث هي او واجبة فالاستدلال بالنقض بفرض الوجوب ايضا سواء اخترنا الشق الاول والثاني فاورد وان كان مقصوده بيان مذهبه فما ذكره في اخر كلامه — مقصوده توقف النقض
فنلتزم بقاء التكليف والعلية ولا يحتاج الى ذكره اولا بل لغو فتدبر وما ذكره المحقق الخوانساري من الايراد على استدلال المشهور بالنقض والحل اما
النقض فبانه لو لم يصح التكليف وبقاؤه فيما امتنع بسوء اختياره لزم ان لا يصح العقاب على مثل ذلك الترك اصلا ويلزم من ذلك نفي العقاب والثواب الفسوق والعصيان مع
وهو ابطال الشرايع كافة وهي بديهي البطلان انما الملازمة فبانه قد ثبت في موضعه ان الكل لم يتحقق فعله ما لم يصل الحد الوجوب ولم يتحقق تركه ما لم يصل الحد الامتناع — ع
لا في صورة امكان ايتان المامور به وبقاء الوقت لم يكن تركا ومخالفة فانحصر بصورة الامتناع وعدم الامكان فيه لو لم يصح التكليف فيه فلم يكن فيه استحقاق
العقاب لانه من لوازم التكليف ويلزم منه عدم استحقاق العقاب مطلقا سواء كان الامتناع بترك القدرة كطي المسافة او ترك ذي المقدمة بايجاده القلم حتى يصل اليه او
وامطله حتى خرج الوقت لانه ما لم يمتنع في حقه لم يحصل الترك والمخالفة توضيحه انا نقول انا نعلق التكليف بفعل في زمان فاذا ترك المكلف الفعل في ذلك الزمان فبناء — ذلك مع
على مقدمته لا يحصل الترك الا ان يكون وجوده ممتنعا في ذلك الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف بعد الامتناع سواء كان بترك المقدمة قبل زمان المامور به كترك
طي المسافة او في زمان المامور به باستمرار عدم الارادة في زمان الحج حتى خرج عن القدرة لانتفاء شرطه الذي هو المقدمة وانتفاء غيره من تحقق الامور التي ذكرها
في الاستدلال من القبح والسفه العقلي وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني بالممتنع سواء بسوء فلا يصح العقاب على تركه في ترك الحج في زمانه ايضا والفرق
بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السابق تحكم محض لان الامكان الذي هو شرط التكليف انما
يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في زمان الترك وانتفاؤه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا فرق على انما بترك في زمان فيلزم امتناعه حاصل في
الاول بناء على الاصلين المعروفين بين محققي العلماء من امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد الا لزم الدور او التسلسل او المقدم ولنبو
لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور على ترك الحج في زمانه بعكس الارادة ونطلع عليه في بعض كالصورة المفروضة في الاستدلال اعني ترك طي المسافة مثلا
وحصول علمنا بالامتناع وعدمه مما لا مدخل له في هذا المقام سيما مع اطلاع الامر بجميع الاشياء وقس عليه الحال اذا تعلق التكليف بترك فعل بعلم المكلف
واما الحل فبان حسن استحقاق العقاب في زمان ترك الحج في موسمه لا لامتناعه لكونه ناشيا من سوء اختياره بسبب الامتناع اعني ترك المقدمة لعدم الفرق بين الامتناع
الحاصل باختياره في ترك المقدمة اعني طي المسافة والامتناع الحاصل باختيار احد طرفي المقدمة اعني الترك لانه ايضا يكون متعينا وطرف الاخر ممتنعا بناء على
الاصلين انتهى ومراده من الاصلين ان كل ممكن قابل للفعل والترك من حيث هو وح فتحقق احدهما دون الاخر يحتاج الى مرجح والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
عدم كونهما متساويين بالنسبة الى الممكن من حيث هو ويلزم عدم كونه ممكنا والمرجح انما هو اختيار العبد احدهما والا يلزم كونه مضطرا او انقلابا ولا يمكن
اختياره احدهما بلا مرجح والا يلزم كون اختياره لاحدهما لغوا وترجيحا من غير مرجح وعند المرجح اما ان يتعين احدهما مع عدم امكان الاخر او لا يتعين بل يمكن
والاول هو المطلوب من قولهم ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وعلى الثاني نقلنا يجوز الترك والفعل مثلا مع ح فاختصاص احدهما بزمان دون الاخر في زمان اخر عكس
ذلك اما ان يتوقف على مرجح اولا وعلى الثاني يلزم كونه اتفاقيا وعلى الاول يلزم عدم كون المرجح الاول تاما مع انا نفرض الكلام فيه وننقل معه وجوبا
ان يجب او لا يجب الى المرجح اخر وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في المرجحات والاول هو المطلوب ومراده من الامتناعين احدهما امتناع ايجاد الحج في زمانه
في زمان ترك المقدمة كطي المسافة والاخر امتناعه في زمان الحج بعد ايجاد المقدمات لاختيار السكون وعدم الاتيان بما هو الحج حتى خرج عن القدرة فيقول انا
تكليفه في الثاني يقتضي بقول الخصم لئلا يلزم ابطال الشرايع مع انه ما لم يمتنع الترك لم يترك بناء على الاصلين وهو معنى الامتناع فيلزم من القول
بجواز التكليف في الاول لاشتراكهما في الامتناع ونفي التكليف عن الاول مستلزم لنفيه عن الثاني لاشتراكهما في الامتناع فيكون القول بعدمه في الاول مستلزما
ابطال الشرايع ان العقاب اما ان يكون في زمان القدرة على الفعل وعدم تعين الترك فهو فاسد لعدم تحقق المخالفة والترك في صورة امكان الفعل او في زمان
امتناع الفعل وتعين الترك فهو ايضا فاسد بقول الخصم من عدم جواز التكليف في زمان الامتناع بالاختيار منافيه ويلزم من ذلك نفي العقاب بالمرة

لان الامتناع

وهو ابطال الشرايع والوجه الثاني بان قوله يترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة كقطع المسافة اما ان يقول بترتبه على النصف الاول مع انه يلزم عليه ما يرد على النصف الاول
اما الاول فينتصف الى نصفين وهكذا حتى ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لان كل شيء فرض وجوده له حد والا لم يكن موجودا واذا كان له حد يتميز من غيره فهو قابل
للقسمة فخارج عن جادة التحقيق اما الوجه الاول اعني النقض والحل اما النقض فبانه لو سلمنا الاصلين وقلنا بان كل فعل ما لم يمتنع الترك لم يوجد وكل ترك ما لم يمتنع
الفعل لم يترك لكن يمكن القول بالفرق بين الامتناعين لكون الترك في ترك المقدمة قبل زمان المامور به حكميا وفي زمان المامور به حقيقيا مع ان الامتناع في الاول جلي
يفهمه العرف والعقل وفي الثاني عقلي خفي لا يدركه العرف لان العرف يعتقدون كون التارك في زمان القدرة ويحتمل ان يكون كل منهما فارقا على التسليم لاثبات عدم الفرق
سلمنا عدم الفرق لكن نقول كل من الامتناعين انما هو بترك المقدمة في احدهما عدم الارادة فيترك طي المسافة قبل زمان المامور به وفي الاخر ايضا عدم الارادة او استمرارها
السكون وعدم الحركة الى الطواف في يوم الحج والعقاب فيهما لا يكون في زمان ترك الفعل لعدم المخالفة ولا في زمان الامتناع لان الامتناع بالاختيار لا ينافيه بل في ان
تبدل القدرة بالامتناع فلا يلزم ابطال الشرايع وبما ذكرنا ظهر الحل اعني اختياره العقاب في زمان الامتناع واما رد الوجه الثاني اعني القول بترتب الاستحقاق في زمان
ترك المقدمة مستلزما لوجود الجزء الذي لا يتجزى فبالنقض على قوله ببقاء التكليف في زمان امتناع المامور به وترتب الاستحقاق فيه بانه اما ان يقول بالجزء الاول
من الامتناع او بعده وكل منهما ينتصف الى نصفين حتى ينتهي الى القول بوجود الجزء الذي لا يتجزى وما قيل في الجواب فهو جوابه وبالحل بان المناط فيه هو ان زمان الصادق
عند العرف انه امتنع وخالف وعصى ولا يكون المناط على التدقيقات العقلية والفلسفية الثاني من الوجوه العقلية بناء العقلاء بيانه ان المقدمة لو كانت واجبة
ذاتية زائدة على الوجوب التوصلي يلزم ان تارك المامور به الواحد بترك مقدماته مستحقا للعقوبات المتعددة على حسب ترك المقدمات لعدم التفاوت من حيث المقدمية
وبايجاد مقدماته من الشرايط والاجزاء وغيرها كترك الاضداد لفعل المامور به مستحقا للثوابات المتعددة على حسب تعددها وهو بديهي الفساد اجماعا وعقلا واصلا
وعرفا لان بنائهم لا يكون الا على ترتب الاستحقاق الواحد في زمان ترك المقدمة الموجبة لسلب القدرة عن اتيان المامور به لاجل تركه بها اعتقادا طابقا للواقع ام لا ولا فرق
بين ما كان الترك حقيقيا كاختيار القعود في بيت الله وترك الحج او حكميا كترك طي المسافة وذلك لانه لو امر المولى عبده بفعل معين في زمان معين في البلد البعيد مع كون العبد
عالما بتوقفه على مشيه ويكون تركه مخالفة لامر مولاه وترك المشي مع ذلك يكون مستحقا للذم الواحد في زمان سلب القدرة ويصدق عند العرف والعقلاء انه صدر منه
امر قبيح ولو راجع الى عقله يكون نادما عن الترك ولو ان ضربه المولى في هذا الزمان بانك لما خالفت امري لم يكن مذموما ولو ضربه بعد حضور وقت العمل قائلا بانه لم يصدر
منه الى الان فعل موجب لتجويز التعذيب لكن المخالفة وتعصيا وتقبيح صدر منك في هذه الساعة لنسبه العقلاء الى سخافة الراي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب الا على
الاستحقاق السابق ولا يكون بنائهم على الاستحقاقين والعقابين وهو ظاهر فما قاله المحقق الخوانساري ره في الحل بعد اختياره بقاء التكليف شاهدا عليه عرفا وعقلا
الارتكاز كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده المستطيع لاتيان الحج ويقولون له لم لبثت في هذا الوقت بدل الجلوس في بيتك الطواف بالبيت مردود
بان مراده ان كان اثبات عدم ترتب العقاب المستقل على ترك المقدمة فهو حق وان كان مقصوده اثبات ترتب الاستحقاق في زمان الحج ففيه ان المذمة والعقاب في زمان الحج
لا يستلزم ان يكون الاستحقاق ايضا في زمان الحج لما عرفت من ان الاستحقاق لا يكون علة تامة له فيجوز كون الاستحقاق محققا في زمان ترك المقدمة بل هو المتعين كما عرفت لانهم
يذمونه على ترك السابق من انك لم تركت الموافقة مع الرفقاء في الذهاب حتى تكون الان من جملة الطائفين الثالث ما ذكره بعض من انه لو امر المولى عبدين من عبيده بفعل
معين على نهج واحد فتركا المشي الى ذلك البلد حتى صار الايجاد غير ممكن واتفق موت احدهما قبل زمان المامور به دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او
يستحق الميت دون الحي او العكس لا سبيل الى الثاني للزوم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكذا الثالث لبداهة فساده وكذا الرابع لاستوائهما في التقصيرات الاختيارية
وليس بينهما تفاوت الا موت احدهما دون الاخر وهو معزول عن التاثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل فتعين الاول كما هو واضح على الظاهر وهو المطلوب فليس الا في زمان ترك
المقدمة الاعتقادية لعدم جوازه في زمان الحج لصيرورة احدهما ميتا ولا تكليف له بعد موته حتى يحصل المخالفة فيه ويستحق وما اورد المحقق الخوانساري بان عند موت
احدهما يظهر عدم توجه التكليف لفعل المذكور اليه واذا لم يكن مكلفا فلم يكن مكلفا بمقدماته فلا يكون على تركه عقاب فلا بد من كون العقاب على عدم العزم ففيه ان العقاب
على ترك المقدمة لا يكون على ترك المقدمة الواقعية بل انما هو على ترك المقدمة الاعتقادية كما يجيء توضيحه وفي الجملة والقول بالعقاب على ترك العزم موقوف على القول بوجوب
العزم التفصيلي مع ان العرف لا يذمونه لاجل عدم العزم بل يذمونه بانه عصى وخالف امر مولاه في ايجاد الفعل في البلد المعين ولا ريب ان العقاب لا يكون على تركها لاجلها
بل يكون لاجل ترك ذيها المامور لا يقال يجوز ان يكون الامر بالنسبة الى الميت توطينيا وكان العقاب على الميت من باب مخالفته للامر التوطيني لانا نقول الامر التوطيني فيما
كان الامر عالما بانتفاء الشرط وكان المحبوب ايجاد المقدمات وفي المقام فرض كون الامر جاهلا بانتفائه وهو واضح **الرابع** ما حققناه في التخطئة والتصويب بترتب
الاحكام الوضعية على الواقع وكون الاعتقادات مرآة له بخلاف الثواب والعقاب فانهما مترتبان ولا زمان للعمل بالاعتقاد ومخالفته لانهما ملزومان للاطاعة والعصيان
بمقتضى العقل والعرف والايات والاخبار وصدقهما متحقق على ما ذكرنا عرفا وعقلا لا الواقع من حيث هو فان المولى لو امر عبده بشراء البطيخ واللحم هذان فاشتراهما اخلاصا
ثم اتفق خطائه فلا ريب انه يعد مطيعا وكذا لو قال احترز عن شرب الخمر واشرب الماء فاعتقد الماء خمرا والخمر ماء فاحترز عن الاول وارتكب الثاني باعتقاد كونه مامورا
به والثاني منهيا عنه فلا ريب انه يعد مطيعا في العرف غاية انه يقولون انه مطيع لكنه خاطئ ولو شرب الاول واحترز عن الثاني بقصد مخالفة لامر مولاه مع
اعتقاده بكونه مخالفا له فلا ريب في انه يعد عاصيا وان كان موافقا للواقع لكون الموافقة الواقعية من باب الاتفاق مع كون قصد الفاعل المخالفة لا الاطاعة
وتاييد ما ذكرنا بالاوامر التوطينية كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده وتكليف المرئة بالصوم مع عروض الحيض عليه في النهار فان الاول باتيان المقدمات مثاب والثاني
بالانظار في اول النهار قبل عروض الحيض معاقب مع عدم كونه مامورا به في الواقع فليس الثواب والعقاب فيهما الا للعمل بالاعتقاد لانها تركت الصوم الاعتباري خالف المامور
به باعتقاده فاستحق الا ان الامر التوطيني بكون الحسن موجودا في المقدمات وكان المامور به هو المقدمات واعتاد والثواب والعقاب انما هو على اتيان المامور به الواقعي اعني
المقدمة لانها عبودية حقيقة ولذا يسمون فاعلها الثواب مع انه لم يات بذي المقدمة اعتقادا فتدبر **الخامس** ان التارك لطي المسافة مع كونه نائما في زمان الحج فلما

ان يستحق

ان يستحق العقاب ام لا والثاني فاسد للزوم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الاول فاما ان يكون الاستحقاق حادثا في زمان النوم او قبله زمان ترك المقدمة والاول
فاسد لانه موقوف على التكليف والتكليف بالنائم والساهي قبيح لعدم كون فعله وتركه متصفا بالحسن والقبح فثبت الاول وهو المطلوب **السادس** ان التارك
للمقدمة مع خروجه عن القدرة فاما ان يبقى تكليفه ام لا وعلى الاول يلزم كون باقي المقدمات المقدورة مطلوبا ويلزم كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل خروجه عن القدرة
مدحا وتاركها كتاركها مذموما وقد عرفت ان الفاعل قبل الامتناع ممدوح والفاعل بعده مذموم في الترك بالعكس وعلى الثاني فاما ان لا يستحق العقاب الاول لخروج الواجب عن الوجوب
والثاني فاما ان يكون الاستحقاق في زمان الحج الغير المقدور او في زمان ترك المقدمة والاول تاخر للمعلول عن العلة والثاني هو المطلوب ومما ذكرنا ظهر ما في الوجوه
المتمسك بها على وجوب المقدمة منها ان تركها مستلزم للقبيح فقبيح ولعله بعينه ما اراد به تعبير عسكر انه كما يامر بالامور النافعة كذا يامر بالامور المؤدية لها وينهى عن الامور
الموجبة لترك المصلحة واي مصلحة للشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه فيكون واجبة ومنها انها لا بد منها في الفعل فيمتنع تركها ويمتنع الترك الواجب فيجب فيتعلق
الوجوب بها ومنها ان نكاح المشتبهة بالحرام ولبس احد الثوبين المشتبهين ومثل ذلك حرام وليس ذلك الا لوجوب الاجتناب عن الحرام وعما يحتمل ارتكابه
والمقدمة مقطوع بان تركها يوجب تركها وفيه لكل انهم ان ارادوا بها ان تركها قبيح عرضا وفعله محبوب عرضا وواجب عرضا بحكم العقل بايجادها الا ان يحصل ذيها
وتركها يوجب ترك المامور به ويستحق الذم فمسلم وان ارادوا القبح الذاتي او ترتب العقاب المستقل على العرضي فهو فاسد لما مر من عدم بناء العقلاء والعرف على
ولا على المحبوبية الذاتية لها كما كان بعينهما كما عرفت مراد من انه مخالف للاصل ومنها قوله بانه يجب تعلق الوجوب بها لان ارادة وجوبها من الامر بذي المقدمة ففاسد
لكفاية العقل لان الحكم لا بد له من دليل ويكفي ادراك العقل اياه ودلالة اللفظ تومي يتوقف على الدليل والدليل مفقود اما بطلان المطابقة والتضمن فواضح واما
الالتزام فلعدم دلالة كن على السطح على ارادة نصب ذي المقدمة ومقدمته لعدم الانتقال منه الى ارادة ايجاد نصب السلم او بيعه او شرائه وهكذا مقدمته مقدمته وعلى تسليم
اثباته سلمنا كونها مرادة لم يكونها داخلة في الامر الاصلي لكن من حيث كونه مقدمة لا من حيث هو ولا يستلزم تركها العقاب المستقل عرفا وعقلا كما عرفت في القدر وغيره مع
انه مخالف للاصلين بل العرف والعقل على خلافه لما مر وما قاله في حرمة نكاح المشتبهة بالحرام مع عدم تعيين المحرم مسلم بكون ترك كل من المشتبهات واجبا من باب المقدمة
شرعا وعقلا اعني تعدد العقاب بتعدد تركها كل ترك افضى الى احتمال ترك ذي المقدمة وعدم امكان تحصيل القطع بالامتثال بدونه كما يجيء في الشبهة المحصورة
لا ان يكون ترك كلها تركا واحدا لذيها فان ترك كلها كالمقدمات الوجودية يترتب عقاب واحد ومنه ظهر الامر الثالث اعني عدم الدلالة اللفظية وكونه بحكم العقل فلا
يحتاج الى ذكره وعنوانه واما ما قال ابو الحسن الاشعري بانه لو لم يجب عند الامر لجاز تركها عقلا لتصريحه بجواز تركها بعد الامر بذيها ولا ريب انه بعد الامر لو صرح بجواز
ترك نصب السلم او عدم وجوبه بقوله لا يجب عليك نصبه بعد الجامع مقصود عرفا ان قال منفصلا عن الكلام الاول يكون كلامه متناقضا ان كان متصلا وهذا يكشف
عن وجوبها عنده مردود بانه لو صرح معتقدا بانها لا يجب ويجوز تركها لا يكون متناقضا ولا راجعا سواء قلنا بدلالة الامر على وجوبها لفظا او عقلا فقط لان وجوبها ح
يكون لاجل التوصل لا لذاتها كما مر ولا تنافي بين الوجوب العرضي وعدم الوجوب الذاتي عرفا وعقلا ولو صرح مطلقا بانها لا يجب او يجوز فالرجوع والتناقض مسلم لكنه
انما يكون لكون سلب الوجوب مطلقا ظاهرا في سلب الوجوب مطلقا ذاتا وعرضا مع ان الوجوب العرضي لازم بحكم العقل فيحصل التناقض او الرجوع وما قال صاحب
المعالم بان الجواز او الوجوب عقلي لا شرعي لما ادعاه ما ذكرنا بان العقل يدرك الوجوب العرضي فهذا حكم الشارع بناء على ان كلما حكم العقل حكم به الشرع بلسان العقل اعني
الوجوب العرضي وان اراد بعدم كونه شرعيا هو الشرعي الخاص اعني اللفظ المطلق اعني لا يجب لا نمنع اقتضائه نفي الوجوب المطلق ولذا يحصل التناقض والرجوع فصحيح ولا
يرد عليه ما اورده بعض المحققين بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ينفكان لانه لم يرد الانفكاك بينهما بل يدعي نفي الشرعي الخاص اعني اللفظ المطلق لا الشرع
المطلق وان كان بلسان العقل من الجهة التي يدركها او اللفظ المقيد بالجهة التي يدركها العقل وان اراد غيره فغير صحيح جزما فان قلت لازم كلامك في استحقاق العقاب
لترك ذي المقدمة حكميا كان كما لو ترك المقدمة او حقيقيا كترك الحج في موسمه وفي الامر بالشيء بانه مقتض للنهي عن الضد العام اعني الترك المطلق بالدلالة اللفظية هو
وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية لان ايجاب ذي المقدمة يقتضي النهي عن تركه لفظا والمراد بالترك هو الاعم من الحكمي والحقيقي مع كونهما مقدورين كما مر لا الحكمي فقط
للزوم عدم العقاب وخروج الواجب عن كونه واجبا لو ترك حقيقيا كما مر ولا الحقيقي فقط مقدورا كان او غير مقدور ولا الاعم اما الاول فللزوم خروج الواجب عن الوجوب
في الترك الحكمي لانه في زمان ترك المقدمة لا يكون له عقاب لعدم كونه حقيقيا وكذا في زمان ذي المقدمة لعدم كونه مقدورا واما الثاني فلبطلان التكليف بما لا يطاق
بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا له كما مر واما الاعم فلبطلان الفردين واما الاعم من الحكمي والحقيقي مع كونهما غير مقدورين فللزوم التكليف بما لا يطاق وكذا
فيما كان احدهما مقدورا والاخر غير مقدور للزوم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المقدور فبقي الاعم مع كونهما مقدورين في زمان تبديل القدرة بالامتناع
وهو المطلوب وح يكون الامر بالحج نهيا عن تركه في الحقيقي وترك مقدمته في الحكمي وكما ان الامر بالشيء نهي عن الضد العام اعني الترك المطلق بقسميه فكذا النهي عن الترك المطلق
بقسميه امر بفعله بقسميه فيكون امرا بفعل المقدمة في الحكمي وهو المطلوب واجاب بعض بانه يجوز ان يكون اللفظ دالا على شيء ولا يكون دالا على لازم لازمه وهنا كذلك
لان الامر بفعل المقدمة انما هو لازم للنهي عن تركها وهو لازم للامر بذي المقدمة وفيه ان الامر لو اقتضى النهي عن ترك مقدمته فلا جرم كان فعلها مطلوبا لها باللزوم البين
بالمعنى الاعم والا لم يكن نهيا والحق في الجواب ان الامر بالحج مثلا نهي عن ضده العام وهو الترك المطلق اعني القدر المشترك بين التركين وكل منهما فرد له والنهي عن ترك
الحج امر بضده العام وهو ايجاد الحج لا ايجاد مقدمته لانه يلزم ان يكون الدال على القدر المشترك دالا على الخصوصية كما في الضد الخاص لان الامر بالازالة نهي عن تركها المطلق
وهو قد يتحقق بفعل الصلوة وقد يتحقق بالترك سنحا وهو دال على النهي عن الترك المطلق ولا يدل على ما يوجب الاضداد الخاصة مع انه لو سلم الدلالة اللفظية لا
يلزم منه الوجوب الذاتي ولا العقاب المستقل كما مر واما المطلب الثاني في المقدمة القطعية الغير الواقعية كما لو قطع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه بعده
ادراك الحج ثم اتفق امكانه فالحق انه ايضا واجب بمثل ما ذكرنا اعني استحقاق العقوبة في زمان تركها وان اتفق امكان الادراك بعده وذلك للوجه الثاني والثالث
والرابع وعليه اجماع العلماء من كون العقاب على ترك العمل بالمعتقد لا على الواقع المخالف للاعتقاد مع كون حصوله من باب الاتفاق من غير قصد المكلف اما

الدليل الاول فلا يجري لانه يختار بقاء ما كلف به ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لفرض امكانه بعده وكذا سائر الوجوه لا يجري فتدبر وعليه فلو وجد الرفقاء بعده يجب عليه الحج
لامكانه ثم لو اعتقد عدم امكانه بعده ايضا وكون تركه ترك الحج فتركه كان مستحقا للعقاب ايضا لانه ترك الحج ايضا باعتقاده وهكذا كلما تعدد ترك الحج والمامور به باعتقاده
يتعدد العقاب **المطلب الثالث** اعني المقدمة الغير العلمية مع كونه في الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو ذهب مع هذه الرفقاء يدرك الحج وكان شاكا في انه لو ترك
فهل يوجد رفقاء اخر ويمكنه بعده ادراكه ام لا فتركه ولم يتمكن منه بعده والحق وجوبها ايضا بمثل ما ذكرنا للوجه الاول والثاني اعني بناء العقلاء على المذمة بل الوجه
الخامس ايضا لان الاحتياط للقطع بالامتثال مع الشك في امكان الامتثال بترك المقدمة المظنونة او المشكوكة والموهومة ما لم يكن الظن من الظنون المعتبرة فيجب تحصيل القطع
بالامتثال كالشك في المقدمات الداخلية من الشرطية وامثالها والفرق ان في المقدمات الداخلية يحصل الشك في انه بدون المشكوك صحيح ام لا وفي المقدمات الخارجية
اصل امكان ايجاده بعد تركه هنا مشكوك والعقل والاخبار والاحتياط يقتضي وجوبه فالمقدمة الغير العلمية مع كونها مقدمة في الواقع واجبة سواء كانت مظنونة او مشكوكة
او موهومة كما لو ظن بانه بتركه يمكنه الادراك ويوجد رفقاء اخر لكن لم يكن ظنا معتبرا بعينه واما لو حصل مما كان دليل على اعتباره كما لو حصل من عدلين بان يشهدا
بان يجيء اهل القافلة البلد بعده مثلا فهو معتبر ولا يستحق العقاب بتركه والانتظار وان لم يطابق الواقع **المطلب الرابع** في المقدمة الغير العلمية مع عدم كونها في
الواقع مقدمة كالمثال المذكور بانه تركه ووجد رفقاء بعده فالحق ايضا وجوبها بمثل ما ذكرنا للوجه الثاني اعني بناء العقلاء على المذمة على التارك والثالث والرابع
ايضا على ما مر والقائل بعدم وجوب المقدمة استدل بوجوه الاول انه لو استلزم ايجاب الشيء ايجاب مقدمته للزم تعقل الموجب لها والا يلزم الامر بالشيء وايجابه من دون شعور
الامر به وهو بديهي البطلان والثاني باطل بالضرورة للزوم ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدماته مطلقا سيما المقدمات الخفية او التعبدية واجاب المحقق الخوانساري
بان مرادهم ان كان عدم لزوم ايجاب المقدمة صريحا فلا نزاع معهم وان كان مرادهم عدم الايجاب مطلقا فالجواب منع واجاب عن الاستدلال بعض اخر بانا لا ندعي ايجابه
مطلقا بل الكلام في اوامر الله وهو غير ذاهل عن المقدمات واورد بعض بانه يلزم ح القول بالتفصيل ولم يقل به احد في الاستدلال لكل من الجوابين والايراد على الاخير
نظر اما الاستدلال فبانه يتم في نفي الدلالة اللفظية ولا يستلزم نفي دلالة العقل بايجابه واما الاول فلانه ان اراد من الصريح المطابقة والتضمن وتسليم الالتزامية اللفظية
ايضا يحتاج في ارادته من الكناية به والذهول مناف له وان اراد الاعم مع تسليم الالتزام العقلي ففيه ان مراده نفي الدلالة اللفظية لعدم امكان منع الالتزام العقلي
واما الجواب الثاني فلان الكلام انما هو في دلالة الامر من حيث هو بحسب فهم العرف منه للفظ سواء كان المتكلم هو الله او غيره وعدم الذهول من الله لا يستلزم ارادته
منه وارادته يصح فيما كان الدال عليها موجودا من الوضع او القرينة والاول منتف هنا لعدم الدلالة ولو التزاما لفظيا بالاصل وعدم تبادرها من نفس الامر وصحة سلب
ارادتها منه والذهول عن المقدمات غالبا والثاني ايضا منفي عنه بالاصل مع وجدان انتفائه ومجرد عدم الذهول لم يكن قرينة للارادة من لفظ الامر لجواز الاكتفاء
بذلك العقل بايجابها واما الايراد بانه تفصيل لم يقل به احد ففيه منع ان التفصيل للوضع من حيث هو وانتفاء القرينة في ارادة الله من اوامره يكفي لبطلانه ولا
يحتاج الى عدم القول بالفصل فتدبر وعلى فرض تسليم دلالته على الارادة فهو من حيث التوصل والمقدمية لا يوجب حسنا ووجوبا ذاتيا كما مر وبما ذكرنا ظهر الامور الواردة
منها بطلان القول بالوجوب الشرعي اعني الدلالة اللفظية ولو توصليا من باب الالتزام اللفظي بالبين بالمعنى الاخص او الاعم ومنها بطلان القول باستلزام الوجوب
الشرعي اعني اللفظي الوجوب الذاتي او العقاب المستقل ومنها بطلان القول بوجوبها بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل عقلا ومنها بطلان القول بعدم وجوبها لفظا
وعقلا الا اللابدية العقلية وجواز تركها ولو لاجل تركها وعدم ترتب استحقاق العقوبة في زمان ترك المقدمة بقي الكلام في التفاصيل منها التفصيل بين السبب وغيره
اما بكون ايجاب المسبب ايجابا للسبب كما نسب الى الواقفية وعلم الهدى وقد ابه نسبته الى علم الهدى خطاء وهو فاسد لعدم خصوصية في انتفائه في السبب من غيره لفظا
كان او عقلا اما لفظا فلعدم الانتقال الى المقدمة سببا كان او غيره واما عقلا فللاشتراك في الوجوب لبيع او بان الامر بالمسبب حقيقة امر بالسبب مجازا استدلالا بعدم كون
المسبب مقدورا ويكون قرينة لارادة السبب مجازا بالمطابقة كما عن بعض كما ورد الامر بالوضوء وامثاله لا على رفع الحدث وهو ايضا باطل اولا بالنقض بالمشروط والمركبات
والكليات وغيره كالامر بالعتق مع كون سببه الصيغة لان الاول مقدور بايجاد الشرط والثاني مقدور بايجاد اجزائه والثالث مقدور بايجاد الافراد والرابع
بايجاد الصيغة مع ان الامر يتعلق بنفسها لا باسبابها وثانيا بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور عرفا وعقلا والايراد عليه بانه لو صح يلزم رفع التكاليف بالمرة
مسبب لان لكل سبب لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب فيتعلق امره بصيرورة البطلان مدفوع بان المراد بالسبب هنا ما لا واسطة مقدورة بينه وبين المكلف
وفصل بعض بما كان المسبب فعل الغير فامر بالسبب كالاحراق فهو امر باجتماع الحطب وامثاله ثم قال هذا مبني على ان الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولية حقيقة والا
فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك امراءه بفتح البلاد وفيه ان امتناع نسبة الفتح او الاحراق الى المخاطب ان كان المقصود بحسب العرف فقد اخطا جزما بصحة
الاسناد وادعى بتبعه بانه احرق ثوبا او خشبا او بدنا وفتح الامير البلد مع صحة سلب الدقائق السبب منه وان كان اسناد الى الغير ما هو له عقلا لان الكلام في دلالة اللفظ وصرف
اللفظ المتعلق بانه عن ظاهره وحمله على غير ارادة المسبب مجاز محتاج الى القرينة وليس مجرد عدم القدرة بلا واسطة لا يكون دليلا لامتناعه لما مر ولو منعه في الشرع
كما مر والعرف كما علم خطاباته بايجاد الكليات كاشتر الحطب والطبخ الحنطة والشعير وامثالها لكن المطلوب طبيعة الحنطة المقابل للمتعبد من دون ملاحظة خصوصيات
الفردية ومنها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره كما عن ابن حاجب اما عدم الوجوب في غيره فلما مر واما الوجوب في الشرط الشرعي فلانه لو لم يجب لجاز تركه ومعه اما ان يكون اتيا بتمام
المامور به ام لا والثاني باطل لكون الفرض وجوب المامور به بدون وجوب الشرط وعلى الاول يلزم عدم توقفه على الشرط وهو ايضا خلاف الفرض واجاب المحقق القمي
ره باختيار الثاني وقال عدم اتيان المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصافه وكون ما يستلزم عدم
عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجيء ان علة الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب وفي الاستدلال والجواب نظر اما الاول فاولا بالنقض بالشرط العقلي و
العادي والجزء مطلقا والمانع الداخلي وثانيا بالحل هو ان قوله لو لم يجب الخ ان كان مراده نفي الوجوب الذاتي او اللفظي من الامر المتعلق بالمشروط فلا يلزم جوازه مطلقا
لجواز الوجوب اللابدي العقلي فجاز تركه ذاتا لا للتوصل وح لا ياتي بالمشروط دون الشرط غير ات بتمام المامور به لانه قيد بشرطه بما دل على الشرطية وقوله بانه الفرض ان وجوب

المامور به

الجواب ع

المامور به بدون شرطه ففيه ان عدم وجوب الشرط ذاتا لا ينافي الوجوب الشرطي والمقدمي المفروض انه قيد بشرطه واما الجواب فلانه من باب عدم اتيان المامور به
بعدم اتيان البعض لان انتفاء القيد يوجب انتفاء المقيد عقلا بل انتفاء وصف من اوصافه ان كان المراد وصف قيد الموصوف به فهو ما ذكرنا من كون عدمه بعدم
اتيان بعض المامور به وان لم يقيد الموصوف به فيكون اتيانه بدونه اتيانا بتمام المامور به وان انتفى عنه وصف من اوصافه فتدبر ومنها التفصيل بين المقدمات التي
ورد الامر به عليحدة كالوضوء وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني كما عن المدقق الشيرازي في حاشية العضدي بل نسب اليه نفي الخلاف في وجوب هذا القسم و
يظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا حيث قال الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء ولا ينافي كونه شرطا من قبل الشارع ومامورا به بخطاب عليحدة بل لا مضائقة في ترتب
العقاب على ترك الوضوء من جهة امره وان كان وجوبه غيريا كما هو مدلول لفظ الامر ودليله على عدم وجوب الثاني ما تقدم وعلى وجوب الاول ان الامر يتعلق به صريحا
ومفاده الوجوب بناء على اعتقادهم بكون الامر اللفظي سيما فيما تعلق به صريحا مستلزما للوجوب الذاتي للعقاب ان كان غيريا وفساده قد ظهر لان الامر ان تعلق
به كاغسلوا الخ فاما ان يكون فيه ما دل على كون المراد منه الوجوب التوصلي كقوله اذا قمتم فاغسلوا الخ او يجب الوضوء في الصلوة او اشترط فيها الوضوء فلا يوجب
العقاب المستقل لكن المحبوب واحد وهو المشروط المقيد بالشرط وعقابه واحد ان لم يكن قرينة على الشرطية فظاهره النفسي يوجب كمال العقاب لكنه خارج عن
محل النزاع لان الكلام في الوجوب المقدمي وما ثبت مقدميته ومنها التفصيل بين المقدمات الداخلية كالجزء والخارجية كطي المسافة للحج بالوجوب في الاول دون الثاني
كما نسب الى العلامة انه جعل من فروع المسئلة الصلوة في الدار الغصبي من جهة الكون هو جزء الصلوة وربما نفي الخلاف عنه في الجزء اما الثاني فلما مر واما الاول فلكونه
جزءا او ركنا او شرطا بدخول التقييد وخروج القيد وكل منها جزء للموضوع لم يدل الامر عليه من باب التضمن وفيه ما مر ان المركب ان كان خارجا يوجب ارادة المتكلم
اجزاءه في ضمن التركيب من حيث الجزئية كالدار فمسلم واما ان لم يكن كذلك بان لم يلتفت المتكلم الى الاجزاء ولم يظهر ارادتها في ضمن التركيب يمكن لفظيا ولو تضمنيا و
المقام من الثاني اغلب فلم يكن تضمنيا لفظيا بل التزام عقلي تبعا كسائر المقدمات الخارجية مع انه لو سلم الامرية لان ارادة وجوب ايجاد الجزء من حيث الجزئية حصول التركيب
لا من حيث هو فلا يوجب الذاتية ولا العقاب المستقل ومنها التفصيل بين مقدمات الواجب المعلوم بالخصوص والمعلوم بالاجمال كالشبهة المحصورة بالوجوب في الاول
دون الثاني كما عن بعض منهم المحقق القمي ره اما الاول فلما مر واما الثاني فلاصالة البراءة عن التكليف المجمل ولا يجب الاحتراز عنها بمجرد العلم بالواجب او الحرام النفس
الامري والمسلم منه قبول التكليف اذا كان معلوما بالخصوص فالذي منع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يجزم بارتكابه الحرام فلا يجوزه كما
سيجيء تحقيقه في اصالة البراءة ومن كلامه يظهر منع مقدمية المشتبهات للحرام النفس الامري المعلوم بالاجمال لانه ينفي التكليف عنه فلا يكون المشتبهات مقدمة للمامور
به وهو فاسد اما الاول فلعدم الدليل على العقاب المستقل على ترك مقدمة الواجب المعلوم بالخصوص لانه تبعي كما مر واما الثاني فلان الخطاب كقوله احترز عن الميتة او المولد
يتعلق بنفس الامر ويلزم الاجتناب عن الكل او القدر المتيقن من التقييد والاخراج منه هو عدم حصول العلم اصلا واما مع العلم الاجمالي فاخراجه يحتاج الى الدليل واصالة
البراءة غير جارية لكونه شكا في الحادث وحمله على العلم بالخصوص مستلزم لنفي التكليف بالمرة وهو بديهي الفساد كما تقدم مثله ويوجب حمل العلم على الاعم ويثبت وجوب الاجتناب
عن الكل مقدمة ويعاضده ادلة الاحتياط وحديث التثليث والعقل والشرع كما سيجيء توضيحه في الشبهة المحصورة في اصالة البراءة ومنها التفصيل بين المقدمات التي كان هو
اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب واحد والاتيان بالظهر والجمعة معا ان اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك قال المحقق القمي ره
لانه غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات انتهى بل قيل به بما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة التي مر وغيرها بالوجوب في الاول
وعدمه في غيرها وفيه انه ان اراد من المقدمات التي كان هي اتيان امور الخ المقدمات الوجودية التي ورد الامر بها عليحدة كالصلوة بالجهات الاربعة فهو قول بالتفصيل بين
المقدمات التي ورد الامر بها عليحدة وغيرها وقد مر فساده وان كان المراد المقدمات الوجودية مقابلا للمقدمات التركيبية فهو تفصيل بينهما وهذا التفصيل تحكم محض
لاشتراك الادلة من اصالة البراءة او الاحتياط مع كون الحق وجوب الاحتياط فيهما وجوديا كان او عدميا وفي قول بعض بتخصيص الوجوب في المشتبهات التي يجب اتيان كل منها
مع النية كالجهات الاربعة مدفوع بان وجوب النية في كلها لاجل كون ذي المقدمة المشتبه مع النية فيجب النية في كل المشتبهات التي اشتبه بينها وما قال المحقق
القمي ره بانه غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص ففيه انه من باب الاتيان بالواجب النفس الامري لا الغير لكن الكلام ان اتيان كل منها واجب شرعا اي يوجب العقاب
المستقل اولا بل العقاب على ترك النفس الامري والعقل حاكم بالمذمة على ترك كل منها وكذا على فعل كل منها في العدمية فهو نوع حكم العقل في العقاب المستقل وتعدد
العقاب بحسب ارتكابها او تركها مع حكم الشرع من اوامر الاحتياط وحديث التثليث كما يجيء توضيحه في الشبهة المحصورة **اصل** الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده
ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** ان عنوان هذا البحث بعد عنوان مقدمة الواجب لغو ظاهرا لان ترك الضد يكون من مقدمات فعل الضد وح
يتفرع على الحكم في مقدمة الواجب بانه ان كان واجبا بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل فيكون ترك الضد ذاتيا وفعله حراما ويلزم الفساد ان كان من العبادات بناء على
التفصيل والا فيثبت النهي التبعي فان قلنا بكونه موجبا للفساد فكذلك والا فلا ويمكن الجواب بالفرق بينهما من وجوه الاول اختصاص المبحث السابق بالمقدمات الوجودية
وهذا بالعدمية وهذا فاسد لاطلاق عنوان السابق من هذه الجهة مع تفاصيلهم من جهات اخر كالسبب وغيره ولاطلاق ادلتهم مع ان الادلة مشتركة الورود ويكفي
لعنوان واحد مع انه لا يناسب تكلماتهم في المبحث من حيث اقتضائه عدم الامر بالضد كما عن بعض ومن حيث اثبات التوقف كما عن بعض او العدم كما عن بعض ومن اثبات الاتحاد
في الحكم في المتلازمين كما عن الكعبي او العدم كما عن الاكثر الثاني انما يظهر من السابق كون ترك الضد واجبا بدلالة خطابي المقدمة عليه على فرض القول به ولا يلزم
دلالته على لازم هذا اعني كون فعله منهيا وكان التمسك بهذا الامر اعني دلالته على كون الفعل منهيا عنه بالدلالة اللفظية او العقلية ايضا فاسد لان تكلمهم في هذا المبحث
في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم ينافي ذلك وكذا التكلم في اقتضائه عدم الامر بالضد او العدم مع ان الامر بترك الضد لا يكون مآله الا النهي عن فعله ولا ثمرة بينهما معتدة بها
الثالث كون الكلام في هذا المبحث في الصغرى اعني ان ترك الضد هل يكون من مقدمات فعل الضد ام لا وكذلك العكس وفي المبحث السابق في الكبرى من ان بعد فرض المقدمية
هل تكون واجبة ام لا وهو ايضا فاسد لمنافاته للتكلم في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم ومن حيث اقتضائه عدم الامر بالضد ام لا مع انه لو كان كذلك لكان الانسب تقديمه

ايضا ام لا و
صح

على البحث السابق الرابع ان المقصود من هذا العنوان انه لو تعلق الامر بشيء وفعل المكلف ضده هل يكون فاسدا مثلا او لفظا ام لا فقال البعض في الاول من باب اقتضاء عدم الامر بالضد او من باب لحاظ المتلازمين اعني ضد الضد ترك المامور به في الحكم او من باب كون ترك الضد من المقدمات ويكون واجبا وفعله منهيا عنه اما بالنهي الملزوم للعقاب المستقل او التبعي مع كونه مستلزما للفساد وبانه لو كان المقصود لكان العنوان على ان الامر بالشيء هل يقتضي فساد الضد او كان من العبادات او المعاملات ايضا ام لا او الحق ان المقصود المامور به لو كان للمعاند في الوجود وهل يكون المعاند منهيا عنه من باب اقتضاء الامر النهي عنه من باب المقدمية عقلا او لفظا او من باب التلازم ولو كان من المباحات بالذات وما يتفرع عليه الفساد في العبادات وفي المعاملات ايضا جاء الكلام فيه فقال البعض من باب الاول وبعض من باب الثاني وبعض من باب اقتضاء عدم الامر بالضد فتدبر **المقام الاول** في بيان موارد اطلاق الضد الضدان عبارة عن الشيئين الموجودين الغير المجتمعين في الوجود مع جواز ارتفاعهما وهو قد يطلق ويراد به الضد الخاص لا ريب في كون الاطلاق حقيقيا وقد يطلق ويراد به الضد العام من الكف او الترك او المنافي مطلقا سواء تحقق في الترك او فعل الضد والاطلاق على الاول حقيقي لكونه امرا وجوديا وعلى الثاني والثالث مجازا اما بالاستعارة لمشابهته للضد الخاص في التنافي او بالارسال اما لكونه مجاور المعنى الحقيقي اعني للاضداد الخاصة او من باب اطلاق اللفظ الموضوع للفرد على الكلي والحق الاول لظهور تلك العلاقة ولعدم كون الثاني مجاور المعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثاني مجاور المعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثالث من انواع العلائق التسع وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الخاصة الوجودية اما على سبيل العموم الاستغراقي او البدلي وهو ايضا حقيقة لان المراد حقيقة هو الخصوصيات الوجودية فتدبر **المقام الثاني** ان الامرين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او احدهما موسعا والاخر مضيقا وعلى الثاني فاما ان يكون الضيق حاصلا من الزمان او من امر خارج من دون مدخلية الزمان فيه وعلى التقديرين منهما فاما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين قال البعض ان النزاع مختص بما اذا كان احدهما مضيقا والاخر موسعا معللا بانه في صورة الموسعين لا اشكال في عدم الاقتضاء وفي المضيقين اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين وعلى الاولين فمع تحقق الاهم يقدم ومع عدمه يتخير وعلى الاخير يقدم الدنيوي فهو فاسد لان في صورة كون احدهما مضيقا والاخر موسعا لا ريب في وجوب تقديم الاول والكلام فيه انه بعد كونه مكلفا بشيء في زمان اما المضيق دون الضد او الاهمية لو فعل ضده في هذا الزمان هل يكون فاسدا بناء على كون الامر به مقتضيا للنهي عن ضده او عدم الامر بضده او لا بل يكون صحيحا بناء على عدم الاقتضاء على ان القدر المتيقن من حكم العقل في المضيقين مع اهمية احدهما هو امتناع اجتماع التكليفين المضيقين فان واحد بناء على قبح تكليف ما لا يطاق ويرتفع هذا برفع التضيق في احدهما ونفي التضيق لا يستلزم نفي سنخ الوجوب بالحكم الوضعي اعني الصحة ولم يكن دليل اخر على الاقتضاء لفساد ما نحن فيه ولا اثبات الاقتضاء كما سيجيء وثبوت الفساد في بعض الموارد من الخارج لا يضر بالمقام لان الكلام انما هو في نفس الامر مع ان اختصاص الثمرة لا يكون منشأ لتخصيص النزاع كما في الامر ان ثمرة تظهر في صورة التجرد عن القرينة والحق ان النزاع انما هو في الامر من حيث هو وذلك لاطلاق عنوانات القوم ولا دلالة فاسدة الا انه من ترك الضد من مقتضيات فعل الضد ولم يفصلوا بين ترك الضد الموسع وبين المضيق ولاشتراك الادلة حقيقة ولما يستدل على ان الامر يقتضي النهي عن ضده او النهي بهذا العنوان كلا الامر ولو كان الكلام في الامر المضيق يلزم الدور في الاستدلال او القول بعدم الثمرات المسلكية بعيد غايته **المقام الرابع** في ان فعل الضد هل يتوقف على ترك الضد او بالعكس كما نسب الى الكعبي او لا يتوقف كما نسب الى السلطان والبهائي والكاظمي او يتوقف فعل الضد على ترك الضد عقلا دون العكس كما عليه المشهور اقوال والحق هو الاخير اما الاول فلان فعل الضد اما ان يكون موقوفا على ترك الضد عقلا ام لا والثاني فاسد لانه لو لم يتوقف فيجوز مع فعله ومع تركه عقلا ويلزم منه تجويز العقل الاجتماع بين الضدين وهو محال او خلف لان معنى الضد عدم امكان الاجتماع فتعين الاول وهو المطلوب لا يقال فعل المامور به موقوف على ارادته وعدم ارادة ضده وعند تحققه يتحقق ترك الضد فهما معلولان للارادة وعدم ارادة الضد لانا نقول التوقف عقلي كما عرفت من انه لو لم يتوقف يلزم تجويز العقل اجتماع المتضادين مع انه يجوز ان يكون فعل المامور به موقوفا على ترك الضد وهو كان موقوفا على عدم ارادته وارادة فعل المامور به وسيجيء بعض ايرادات اخر عليه في بيان مذهب السلطان والجواب عنه ايضا واما الثاني فلان ترك الضد يجوز عقلا اجتماعه مع ترك الضد ولا يلزم الخلف لان معناه جواز ارتفاعهما سواء لم يكن هناك فعل اصلا او كان ولكن لم يكن مضادا لفعل المامور به او كان من الاتفاقيات لا من باب التوقف ولان فعل الضد موقوف على ارادته وعند تحققها يتحقق ترك الضد دون فعل الضد لكونه بالنسبة الى الاول علة تامة دون الثاني وح يكون ترك الضد مقدما على فعل الضد مستندا الى الصارف ولو كان موقوفا على الفعل للضد يلزم تقدمه وتاخره عنه معا وما بقي في المقام من ان الجسم لا يخلو من فعل ومعه كيف لا يكون ترك الضد موقوفا على الفعل توضيحه ان المتكلمين بعد اتفاقهم على عدم خلو الجسم عن كونين من اكوان اربعة اعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون اختلفوا في ان الكون كالسكون الواحد وترك الحرام مثلا من غير تخلل الضد هل هو متعدد بناء على تجدد الامثال او واحد بناء على عدمه وعلى الثاني هل هو في البقاء محتاج الى المؤثر ام لا فعلى الاول والثاني يحتاج المعلول في كل ان الى التاثير الحاصل من جانب الفاعل ابتداء واستمرارا سواء كان المعلول هو ترك المامور به من المكلف او غيره من السكون وامثاله وح يكون ترك الضد من المكلف وبقاؤه على تركه موقوفا على التاثير من جانب الفاعل ابتداء واستمرارا وهو معنى توقف الترك على الفعل لان التاثير فعل وتاثر المعلول انفعال مدفوع بان على فرض مذهب الثالث كما هو الحق في الفاعل الاعدادي كما في البناء والباني يكون الجسم خاليا عن الفعل مطلقا وعلى غيره لا يكون الكلام في هذا الفعل اعني التاثير من الفاعل بل في ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة ولا يلزم منه كون المباح واجبا كما هو محط استدلال الكعبي كما سيجيء نعم ترك الحرام كالزنا ربما كان موقوفا على الفعل كالخروج من الدار مثلا وفي مثله نقول بالوجوب المقدمي ولا ضير فيه واستدل لمذهب السلطان بوجوه الاول ان فعل الضد لو كان موقوفا على ترك الضد لكان العكس اولى لكون فعل الضد علة لترك الضد دون العكس فيكون اولى بالتوقف ويلزم الدور فيه ولا منع لعليته لما عرفت من كون ترك الضد مستندا الى الصارف وعدم ارادته ومعه يتحقق ترك الضد دون فعل الضد فيكون الصارف مستلزما له دون الفعل وثانيا بمنع استلزام الاستلزام للتوقف والا يلزم عدم الفرق بين السبب والشرط والجزء والمانع لان عدم الشرط كالطهارة مثلا مستلزم لعدم الصلوة ولو كان الاستلزام مستلزما للتوقف لكان عدم الصلوة موقوفا على عدم الطهارة ومعنى التوقف انه لو انتفى الموقوف عليه اعني عدم الطهارة وهو وجودها

لانتفى

على ان الجميع اى الجميع ليس الاضداد وترك الجميع الاضداد على فرض التوقف موقوف

ولا يكون مضادة للازالة ح

لانتفى الموقوف اعني عدم الصلوة وهو وجودها فيلزم من عدم وجودها ايضا وجودها وهو معنى السبب لا الشرط والمانع الحال نكتفي المقدم وثانيا بمنع لزوم الدور اما في التخصيص بالخصوص فظاهر واما الطبيعتين فكذلك لجواز توقف الطبيعة باعتبار فرد منها كالانسان في الابن عليها باعتبار فرد اخر اعني الانسان في الاب لا يقال فعل الضد موقوف على فعل الضد وهو اما ان يكون من الجميع او خارجا عن الجميع او نفس الفعل الاول وعلى الاول يلزم توقف ترك الشيء على فعله وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ترك جميع الاضداد وهو خلف بقي الاخير وهو المدعى لانا نقول نختار كونه خارجا ولا يلزم الخلف لجواز ان يكون شيء ضد الضد المامور به لا يكون ضدا للمامور به كالتكلمات لغير الهلكة فانها ضد للصلوة المضادة للازالة ولا تكون التكلمات داخلة في جميع اضداد الازالة لعدم كونها ضدا لها حتى يلزم من خروجها الخلف الثاني ان ترك الضد لو لم يكن موقوفا على فعل الضد لاجل كونه مستندا الى عدم ارادته او ارادة الضد الاخر فلم يكن فعل الضد ايضا موقوفا على ترك الضد لاشتراك العلة لانه ايضا مستند الى ارادته وعدم ارادة ضده وهما علتان تامتان لتحقق الترك ومقتضيا الفعل للضد وح يكون الترك والفعل معلولان لها ولا يكون احدهما موقوفا على الاخر وفيه ما عرفت الفرق في وجه الاستدلال من عدم انفكاك فعل المامور به عن ترك الضد عقلا بخلاف تركه فانه ينفك عن فعل الضد لجواز تركهما معا الثالث انه على فرض تسليم التوقف لا يترتب عليه فائدة لان الكلام في وجوب المقدمة انما هو في المقدمات التي يتفطن اليها المكلف واما غيرها فلا يكون واجبا لقبح التكليف بما لا يطاق ولا ريب ان ترك الاضداد ومنه ترك الصلوة بالنسبة الى الازالة مثلا يكون من الثاني لان من امر بالازالة تركها سواء فعل الصلوة ام لا فلا يلتفت الى مقدميته وح لا يكون واجبا حتى يكون فعله حراما و يكون فاسدا التوقف كعدمه ولا فرق بين الترك بالنسبة الى الفعل وبالعكس من حيث الثمرة وقال بعض المحققين واستخيره بان عدم تفطن المكلف التوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني محل النزاع لانه يعني الاهم الواجب لا الاول لان اللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه والحق التفصيل وفساد اطلاق الكلامين وهو ان المقدمة اما لا ريب في عدم التفطن اليه للمكلف عمدا فح يكون اتيان ذي المقدمة مستلزما لحصول المقدمة كالمقدمات العقلية والعادية كترك الصلوة بالنسبة الى الازالة وح لا يكون كذلك كالمقدمات الجعلية من الشرط وغيره والاول لا وجه لمنع وجوبه من حيث ترتب العقاب وتقديم العقاب لسبيل امكان الاتيان للمكلف ولو لم يكن متفطنا وان امكن القول بعدم ترتب الثواب مع عدم التفطن والقصد والثاني يمنع وجوبه من حيث الحكم التكليفي لقبح التكليف بما لا يطاق دون الوضعي كالمقدمات الداخلية من الشرط والجزء لعدم مدخلية العلم والجهل في الحكم الوضعي والمقام من الاول كما لا يخفى وح يرد على الاستدلال اولا بمنع عدم التفطن للمكلف بتوقف الازالة على ترك الضد عملا لمركوز لكون فعله موجبا لتركها وثانيا بمنع الكلية وثالثا بان عدم التفطن غير مضر لكون اتيان ذي المقدمة مستلزما لحصول المقدمة اعني ترك الضد لعدم اشتراط النية في المقدمات التوصلية وعند الشروع في الازالة يتحقق ترك الصلوة وهذا لا يوجب عدم ترتب العقاب على ترك المقدمة في صورة اختيار فعل الضد وان امكن القول بعدم الثواب كما مر الرابع ان ترك الواجب كالازالة الصارف عنه اعني عدم ارادته او ارادة ضده فينتفي الواجب بانتفاء وجوبه ومعه لا معنى لوجوب مقدمته ولا يكون ح فعله حراما ولا يكون فاسدا ومعه لا يكون فائدة للتوقف وفيه ان اختيار الترك بالصارف لا يوجب سلب القدرة عن ذي المقدمة لانها مطلوبة لا بشرط شيء لا الصارف فالوجوب باق لامكان تبديل الصارف بعدمه ومع بقاء وجوب ذي المقدمة لامكانه يجب القول بوجوب المقدمات المتروكة الباقية على امكان الاتيان بتبديل الارادة وغيرها لا يقال ان لم تكن المقدمة واجبة بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل وكان وجوبه تبعيا فيكون النهي عن فعله تبعيا فلا يترتب على اثبات التوقف ثمرة اما من حيث العقاب فواضح واما من حيث الفساد فلعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد لانا نقول الثمرة موجودة كما مر في مقدمة الواجب وهي تحقق استحقاق العقاب والفسق في زمان ترك المقدمة لو كان بينه وبين زمان ترك المامور به فاصلة وكذا يتحقق في النذر مع ان القول بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد وان كان حقا كما سيجيء لكنه لا يستلزم نفي القول به مع ان المقصود اثبات التوقف لا اثبات الثمرة فتدبر ويمكن الاستدلال للكعبي بوجهين الاول ان فعل الضد موقوف على ترك الضد لما مر وترك الضد موقوف على فعل الضد بالاولوية لكون الفعل مستلزما او سببا للترك دون العكس كما مر ولا يكون دورا كما عرفت ومثله ترك الحرام لانه موقوف على الفعل فالفعل واجب والفعل المطلق مشترك بين الافعال ويكون مخيرا في كل منها وكل فرد منه واجب بالوجوب التخييري ويلزم منه عدم وجود مباح وفيه اولا منع التوقف كما مر لجواز ارتفاع الضدين وخلو المكلف عن كل فعل بناء على بقاء الاكوان وعدم الاحتياج في البقاء الى المؤثر وح في ترك الحرام عدم الارادة لامور مقدورة كعدم الميل او المنافرة كالعذرة او الخوف من الله تعالى او لامور غير مقدورة كعدم الالتفات وانتفاء شرط او جزء كزناء العنين او وجود مانع يخاف منه نفسا او عرضا او مالا لان غير المقدور يقام مقام المقدور في سقاط التكليف من الحرام سيما على القول بان النهي مجرد عدم الفعل بل وكذلك على الكف لانه موقوف على الالتفات واجتماع شرائطه وخلوه من الموانع وكثير المحرمات لا التفات اليها او لا ميل لها او مانع منها او شرط منتف ومعه كيف يتحقق يصح التكليف به والمقصود من التكليف فيه هو العقاب على الفعل واشتراكه مع غيره في اسقاط التكليف وعدم العقاب بمجرد الترك لا الكف وان قلنا يكون النهي حقيقة في الكف لعدم امكانه في المحرمات المتروكة الغير الملتفت اليه التكليف بالكف فيها دائما تكليف بما لا يطاق فلا مناص من التكليف بالكف عن الحرام لكنه غير موقوف على الفعل الاخر لجواز حصوله من الخوف مثلا لا يكون الكف واجبا فاين وجوب المباحات بل على تجدد الامثال او الاحتياج في البقاء الى المؤثر انما هو في العلل الايجادية لا الاعدادية كالبناء والباني ومثله ترك الحرام لعدم الالتفات مثلا او لعدم شرط او وجود مانع مع ان الفعل في ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة وهو معنى الكف وهو موقوف على الالتفات وغيره مما مر وقد عرفت ان ترك كثير من المحرمات لا يمكن الكف عنه فكيف يكلف به او بابقاء عدم ارادة لانها معدومة لعدم الالتفات وامثاله فترك الحرام موجود من دون فعل اصلا او لو ابقاء عدم الارادة وهو بديهي فلا يحتاج الى درج مسئلة بقاء الاكوان وعدمه والفاعل الايجادي والفاعل الاعدادي لان على فرض التجدد او الاحتياج في البقاء الى المؤثر يكون الفعل هو التاثير من جانب الفاعل في الفعل والسكون والترك ومع عدم الالتفات وامثاله لا يتصور القول بوجوب ابقاء عدم الارادة والتاثير من الفاعل حتى يحتاج الى هذه المسئلة سلمنا لكن يلزم وجوب ابقاء عدم الارادة وهو لا يلزم وجوب المباحات وثانيا بان ترك الحرام قد يتوقف على فعل خاص موجب لترك الحرام كالخروج من المجلس المعد للشرب والزنا وابقاء عدم الارادة ولا يتوقف على كل فعل وان كان موجبا لحصوله كالاشتغال في المجلس باللهو واللعب فاين هو يلزم وجوب المباحات وعدم

ومعه

وجود مصالح اصلا وثالثا ان سلمنا توقف ترك الحرام على الفعل المطلق وهو مشترك الوجود بين الافعال المحرمة والواجبة والمستحبة والمكروهة والمباحة ويلزم منه كون
المحرم والواجب والمستحب والمكروه والمباح واجبا لا اختصاص بالمباح فتأمل فى جوابه فهو جواب لك ورابعا بان على فرض تسليم كون المباحات واجبة لكنه مقدمة
الوجوب عرضى لا ينافى الاباحة الذاتية وكذا الوجوب الحرام وغيرها الثانى ان ترك المامور به حرام وملازم لفعل الضد فهو حرام وكذا ترك الحرام واجب وهو ملازم
لفعل من الافعال فيكون واجبا لامتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم وهو مشترك بين الافعال فيلزم منه عدم مباح اصلا كما هو غيره اولا ان كان المراد يكون
الترك ملازما على سبيل التوقف لترك على الفعل فهذا عين دليل الاول وان كان المراد اجتماعهما فى الوجود من باب الاتفاق وفيه تأمل اولا من جواز ترك
الحرام وعدم فعل اصلا وجواز خلو المكلف عن كل فعل وكفاية عدم الارادة لترك الحرام وعلى فرض التسليم هو الكف وبقاء عدم الارادة وثانيا بوجوب
المباحات ح ما ذكرنا وثانيا بانه قد يتوقف على كفعل كالخروج الخاص ولا يلزم كون المباحات واجبة وثالثا بانه قد يلزم مع الفعل الحرام اولو
ح ما ذكرنا ورابعا بمنع امتناع اختلاف المتقارنين اللذين يجوز الانفكاك بينهما فى الحكم كالمفروض للزوم العمل باطلاق الدليلين وعدم المانع لامكان
الامتثالين وهو بديهى كيف ويلزم ان من يذكر الله بلسانه وينظر الى الاجنبية فى حال ان يكون عاصيا او مستحبين وهكذا وهو بديهى البطلان سيما من ذى شعور
وخامسا يجوز كونه مباحا بالذات وواجبا بالعرض وان كان مراده اجتماعهما فى الوجود على سبيل التلازم والاقتضاء بكون الفعل سببا وعلة للترك وفيه اولا ان
الترك مستند الى عدم الارادة لا الى الفعل كما فى جواب سلطان المحققين وثانيا بان الترك لا يكون موقوفا على الفعل حتى يجب لجواز تركهما معا وثالثا بمنع
لزوم اتحاد المتلازمين فى الحكم مط توضيحه انهم اختلفوا فيه فنسب الى الكعبى لزوم الاتحاد مطلقا ونسب الى صاحب المعالم التفصيل بين الاقتضاء اعنى العلية
والمعلولية او معلولين لعلة ثالثة وبين الاتفاق بلزوم الاتحاد فى الاول وعدمه فى الثانى والحق تفصيل اخر بين التلازم وبين الاحكام توضيحه ان المجتمعين
فى الوجود اما ان يكون الانفكاك واتيان التكليفين للمكلف ممكنا كمن دخل ارضا غصبا يمكنه الخروج مع اتيان الصلوة مع اشتراط فى الملك المباح وكذلك الدار
مع ضيق الصلوة الموسع فانه يمكنه الانفكاك باتيان الازالة اولا واتيان الصلوة ثانيا او لا يكون الانفكاك واتيان التكليفين ممكنا كمن كان فى دار الغصب
مع كون وقت الصلوة مضيقا وعلى الاول يجوز اختلافهما فى الحكم مطلقا سواء كان اقتضائيا او اتفاقيا كما مر سواء كان الوجوب التحريم او غيرهما وذلك للاصل
ولوجوب العمل بالدليل ان اقتضى الاختلاف حتى يثبت من تكليف ما لا يطاق وعدم المفروض انتفاء المانع شرعا وعقلا اما الاول فللفرض واما الثانى فلعدم
كونه تكليفا بما لا يطاق وح يجب على المكلف الانفكاك بينهما والجمع بين التكليفين وعلى الثانى فاما ان يكون عدم الامكان ناشئا من نفس المكلف او لا وعلى
الثانى لا يجوز الاختلاف بينهما فى ثمانية صور من الكسر من ضرب الاحكام الخمسة فى احد المتلازمين فى الاخر وهو خمسة وعشرون ويجوز فى غيرها اما الثمانية
فهو وجوب احدهما وحرمة الاخر او كراهته وبالعكس واستحباب احدهما وحرمة الاخر او كراهته وبالعكس اما وجه عدم الجواز ففى الوجوب التحريم وبالعكس فلقبح
التكليف بما لا يطاق واما فى غيرها فلعدم امكان الامتثال والجمع بين الفعل الموجب للثواب وبين الترك كذلك واما الجواز فى غيرها فلامكان الجمع كالوجوب
مع الوجوب والاستحباب والاباحة ولا مانع منه شرعا ولا عقلا وعلى الاول يرجع الى مسئلة الامتناع بالاختيار فان قلنا بانه لا ينافى الاختيار فيجوز مطلقا كالاول
وان قلنا بانه ينافى الاختيار يكون على التفصيل كالثانى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال صاحب المعالم من عدم الجواز فى الاقتضائى وجوازه فى الاتفاقى مع وجود
الانفكاك ممكنا كالثانى انه يجوز فى غير صور الثمانية مطلقا وظهر فساد قول لزوم ايضا من الجواز فى الاتفاقى مطلقا لانه قد لا يكون الانفكاك ممكنا ومعه لا يجوز
الاختلاف فيما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد قول الكعبى باتحاد المتلازمين فى الحكم مط **المقام الخامس** فى الاقوال اما فى الضد العام فالنزاع فى اصل الاقتضاء
والنزاع اما هو فى انه هل يكون من باب العقل او من باب اللفظ وعلى الثانى هل يكون من باب العينية او التضمنية او الالتزامية واما فى الضد الخاص فهو فى جهتين
الاول فى اصل الاقتضاء من كون ترك الضد مقدمة ام لا الثانى فى كيفية الاقتضاء من الالتزام اللفظى او العقلى وكيف كان ففى الضد الخاص قول بعدم الاقتضاء
مطلقا وهو من السلطان بناء على عدم التوقف على مذهبه اصلا وقول باقتضائه عدم الامر بالضد عقلا او لفظا ايضا وهو للشيخ البهائى ره وبعض اخر
وقول باقتضائه النهى عن الضد بناء على كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد ويجيئ هذه الاقوال فى وجوب المقدمة من اللابدية العقلية المحضة او زائدا عليها
من باب الالتزام اللفظى او العقلى الملزوم للعقاب المستقل او ترتب العقاب فى زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذى المقدمة **المقام السادس** فى الثمرة وهى على
فرض عدم الاقتضاء انه لا يترتب على فعل الضد عقاب ولا فساد واما على قول الشيخ فيترتب الفساد لعدم الامر ويترتب العقاب ايضا من باب التشريع واما على فرض
اقتضائه النهى العقلى الموجب للعقاب المستقل والفساد او اللفظى على القول باقتضائه الفساد والعقاب المستقل فيترتب الفساد والعقاب الذاتى والتشريعى
كما هو الحق لكونه نهيا لفظيا مقدميا فلا واما على فرض الاقتضاء العقلى بترتب العقاب فى زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذى المقدمة كما هو الحق فلا يترتب عليه العقاب
المستقل ولا الفساد نعم يترتب عليه تقديم العقاب ان كان بين اتيان الفعل وزمان ترك المامور به فاصلة وقد يتفرع عليها موارد كثيرة منها تعدد العقاب
وعدمه فان اتى بالضد العبادى وترك المامور به فعلى مذهب السلطان والالتزام العقلى التبعى المحض او الموجب لتقديم العقاب فالعقاب واحد لترك المامور به
وعلى مذهب الشيخ فالعقابان احدهما الترك المامور به والاخر للتشريع على مذهب من قال بالعقلى او اللفظى الموجب للعقاب المستقل فثلثة احدها الترك المامور
به والثانى لفعل الضد والثالث للتشريع ومنها برائة الذمة الناذر فى النذر فلو نذر ناذر فى زمان بان من اتى بواجب صلى عليه كذا واعطاه بمن فعل الضد الواجب
العبادى فعلى قول السلطان والالتزام العقلى التبعى المحض او الموجب لتقديم العقاب او اللفظى الغير الموجب للفساد يكون مبرء دون غيره
ومنها مسئلة الظهار فلو قال الرجل لزوجته ظهرك على كظهر امى ان صليت حراما ففعلت فعل الضد وتركت المامور به فعلى الالتزام اللفظى الموجب للعقاب
المستقل وكذا العقلى الموجب له يصير حراما عليه لارتكابها حراما بترك المامور به وفعل الضد وعلى مذهب الشيخ لا يكون حراما لعدم انصرافه الى الحرمة التشريعية الا
ان يكون لفظه عاما وعلى غيرها لا يصير حراما ومنها لزوم الاعادة ان كان له واجب فورى فى الموسع فى اول الوقت من كان له واجب فورى كالقضاء او ازالة النجاسة عن

المسجد

المسجد واداء الدين حال الامكان مع المطالبة او الكسوف المضيقين وامثالها واتى بضده كاليومية فى سعته فعلى مذهب القائلين بالفساد يجب اعادتها اداء و
قضاء وعلى غيره لا لكن على فرض القول باقتضاء الامر بالشئ فساد ضده القول باقتضاء الامر بالشئ فساد ضده القول بفساد الموسع مط فاسد لان الحكم بالاقتضاء
انما كان لاجل التناقض لولا الاقتضاء اعنى حرمة فعل الضد ووجوبه وجواز ترك المضيق وعدمه فلا بد من القول باقتضائه عدم الامر بالضد والنهى عنه او من باب
الاتحاد فى المتلازمين وهو يوجب الحكم بارتفاع احد الامرين وهو اعم من ارتفاع الفورى او الموسع فالحكم بفساد الموسع مط فاسد بل قد يكون الدليل على الفورى قطعيا
كالاجماع على وجوب كون الموسع ظنيا ولو من حيث الدلالة وغيره يحكم بفساد الموسع فى اول الوقت وقد يكون الامر بالعكس بمعنى ان كان الفور بعد مطلوبا فيحكم
بارتفاع فوريته ويبقى الامر بالطبيعة موسعا ويكون كالموسع بحكم العقل لعدم التعارض بين الموسعين وان كان مضيقا ووحدة مطلوبا فيحكم بارتفاع اصل
الامر وفوريته ولانه فساد المضيق ومنها الموسع وان كانا ظنيين فمع ترجيح دليل الفورى يكون كالاول ومع ترجيح دليل الموسع يكون كالثانى ومع عدم الترجيح يحصل
الشك فان المرتفع فى اول الوقت هل هو الموسع حتى يكون الموسع فاسدا فى اول الوقت ويجب تأخير الموسع وتقديم المضيق او من المضيق حتى يكون المضيق فاسدا او
يخير فى تقديم الموسع وتأخيره ولما كان التكليف ثابتا مع الشك بين المتباينين يجب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال انما هو بالجمع اعنى تقديم المضيق وتأخير الموسع
ان جمع بين الدليلين وتصرف فى الدلالة اعنى تقييد الموسع وهو اولى ومتعين من الطرح اعنى طرح دليل المضيق ولا يجرى اصالة البرائة اما بالنسبة الى الموسع فللقطع
بالتكليف مع الشك فى جواز تقديمه وحصول الامتثال به واما بالنسبة الى المضيق فللقطع بالتكليف مع الشك فى المكلف به فى اول الوقت وانه المضيق وجواز تقييد
الموسع واما القطعيين فلا يمكن للتناقض الذى من الباطل عند العقل قطعا بقى الكلام فى المضيقين والفوريين وغيره لا بد من الحكم بارتفاع احدهما وان قلنا بعدم
الاقتضاء لامتناع التكليف بما لا يطاق وح ان كان احدهما قطعيا او ارجح فيتعين اخذه فان عمل به فهو وح تعلق اتيان المرجوح المتروك ان كان متعددا مطلوبا
لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء وان لم يعمل بالراجح بل تركه واتى بالمرجوح فان كان متعددا مطلوبيا فصحيح لكونه فردا من الطبيعة
المطلقة وان كان وحدة لا يكون صحيحا بمعنى موافقة الامر لارتفاع امره واما الصحة بمعنى اتيان المجزى حاصلة ويجب عليه اتيان الراجح المامور به الذى تركه ان كان متعددا
مطلوبيا لبقاء تكليف الطبيعة المطلقة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء واما ان لم يجد الترجيح فيكون مخيرا لعدم امكان الجمع ولطرح الترجيح
وح ما اختاره واتى به صحيح اما على فرض التعدد فواضح لكونه فردا من الطبيعة المطلقة واما على فرض الوحدة لاتيانه المامور به الظاهرى لعدم امكان غيره ولما تركه
فان كان متعددا مطلوبيا فيجب اتيانه لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة فيتفرع على مسئلة القضاء هذا فيما علم التعدد والوحدة واما فى صورة الشك فى
التعدد والوحدة واصالة البرائة عن زيادة التكليف يقتضى الوحدة سواء كان الشك فيهما او فى احدهما هذا على فرض عدم كونه مسببا لاجتماع المضيقين بسوء
اختياره والا فيتفرع على مسئلة الامتناع بالاختيار **المقام السابع** فى الاصل اما السلطان ره فلا يكون مخالفا للاصل اصلا واما الالتزام العقلى التبعى المحض
فمخالف للاصل واما القول بالدلالة اللفظية التضمنية او الالتزامية المحضة او الموجب بتقديم العقاب فمثل ما مر واما اللزوم اللفظى الموجب للعقاب المستقل والفساد
او العقلى المعنوى الموجب لهما فمخالف لاصول اربعة الاول اصالة التوقيفية اعنى اصالة عدم حكم العقل بذلك الثانى اصالة عدم استحقاق العقاب المستقل اللازم منه
الثالث اصالة عدم استحقاق العقاب التشريعى اللازم منه الرابع اصالة اطلاق الامر وصحة الضد لو اتى به المكلف لانه على هذا المذهب يلزم القول بالفساد وتقييد
الامر والاصل عدم التقييد واما قول الشيخ فمخالف للاصل من وجوه ثلثة الاول الاصل التوقيفى لاصالة عدم الاقتضاء الثانى اصالة عدم استحقاق العقاب
التشريعى اللازم منه الثالث اصالة اطلاق الامر لان على هذا المذهب يلزمه تقييد الاطلاق والاصل عدمه فالاصل اولا مع السلطان وثانيا مع الالتزام التبعى
وثالثا مع الشيخ **المقام الثامن** فى اصل المطلب يقع الكلام فيه فى مطلبين الاول فى الضد العام استدل القائل بالعينية بانه لو كان مغايرا للمامور به لكان اما
مثلا او مخالفا او ضدا لان الغيرين اما ان يكونا مشتركين فى تمام الحقيقة كزيد وعمرو او لا يكون كذلك وعلى الثانى فاما ان يجتمع احدهما مع ضد الاخر او لا والاول
هو الاول والثانى هو الثانى والثالث هو الثالث والتالى باطل لان الامر مع النهى عن الضد العام لا يكونان مشتركين فى تمام الحقيقة لافتراقهما فى الفصل من
كون الامر طلب الفعل والنهى طلب الترك فلا يكونان متماثلين ولا يكونان متضادين لعدم انفكاكهما والا لم يكن الوجوب وجوبا ولا يكونان متخالفين لعدم اجتماعهما
مع ضد الاخر لان فعله ترك يكون ضد عامه لان ترك الحركة اعنى فعل الحركة وضده السكون فلو اجتمع الاول معه يلزم اجتماع المتضادين والجواب اولا ان التخالفين
لا ينحصر بما ذكر لعدم الدليل بل هو قسمان قسم يكون ضدهما واحدا كالالتفات والقدرة بالنسبة الى النوم وقسم لا يكون ضد احدهما ضد الاخر كالسفاهة والنجابة
بالنسبة الى الفطانة فان الثانى مخالف للاول وضد الاول الفطانة ويجتمع معها الشجاعة وضده وثانيا بان المراد بالعينية اما الاتحاد فى الذهن والخارج كالاسد
والغضنفر واما الاتحاد فى الخارج كالانسان والناطق واما الاتحاد فى المال كالكاتب وابن اخت خالتك كان فى المصداق واحدا واما التلازم فى الوجود الخارجى
الاول فاسد لما عرفت من اختلافهما فى الفصل واما غيره فاو لاطلاق العينية عليه فاسد وثانيا بان احد المتحدين فى الوجوب الخارجى واحد المتلازمين واحد المتحدين
فى المال لا يدل على الاخر واستدل القائل بالجزئية بان الوجوب مركب من الاباحة المطلقة والرجحان المطلق والمنع من النقيض والاخير هو الضد العام هو جزء له فيكون
دالا عليه بالتضمن وفيه ما عرفت ان الجزء التحليلى لا يستلزم الجزء اللفظى بكون الملحوظ عند الواضع فى الوضع هو المركب من حيث التركيب بل وقد يكون الملحوظ
فى نظر الواضع هو البسيط من غير الملاحظة يكون مركبا من الاجزاء ولكن العقل يدركه مركبا ويثبت الاجزاء وهو تضمن عقلى لا لفظى كالماء المركب من العناصر الاربعة
ولا ريب ان الواضع حين الوضع لا يكون ملحوظه الطلب الحتمى هو حيثية التركيب كالانكبين ولا يكون كذلك لان المتبادر ليس الا شيئا بسيطا وهو الطلب الحتمى نعم بعد الالتفات
الى الوجوب المنع من النقيض والجزم باللزوم ينتقل الى كون مراده هو عدم الرضا بالترك والا لم يكن الوجوب وجوبا بل بما ينتقل المخاطب اليه من دون تصور الملزوم
اللازم وكيف كان يكون الامر دالا عليه بالالتزام البين بالمعنى الاعم فى الاكثر وبالمعنى الاخص فى بعض المقامات ولكونه لفظيا لو قال المتكلم افعل ثم لو قال رضيت
بالترك يفهم الرجوع فلو كانت الدلالة اللفظية لما كان وجه لفهم الرجوع فما نسب الى السيد المرتضى ره من القول بالاقتضاء العقلى دون اللفظى ان كان مراده ان

بعد تصور الطرفين لا يحصل الجزم بإرادة المتكلم إياه فيتبعه ما ذكرنا وإن كان مراده انه لا يتبع لفظا ففيه ان المراد باللفظ هو ما يكون للفظ دلالة على إرادة المتكلم
وإن كان الحاكم بذلك العقل لانه قد يحكم بلا واسطة وقد يحكم مع الواسطة مع انه لا مشاحة في الاصطلاح **المطلب الثاني** في الضد الخاص يمكن الاستدلال على
فساده من وجوه الأول من باب على كون الأمر بالشيء مقتضيا لعدم الأمر بالضد عقلا بوجوه الأول ان للمضيق يقتضي عدم جواز تركه في الزمان المخصوص والأمر
الدال على التوسعة إما أن يكون مستمرا ثابتا في هذا الزمان من جانب الآمر أم لا وعلى الأول يجوز فعله من جانب الأمر في هذا الزمان فيكون جواز فعله في هذا
الزمان مستلزما لجواز ترك المضيق في هذا الزمان وهو تناقض عقلا فيلزم من الأمرين التناقض وهو وإن كان خفيا لكنه معتبر في كلام الحكيم وهو باطل ويتعين الثاني
وهو المطلوب فيه ان الأمر الدال على التوسعة دال على كون المطلوب نفس الطبيعة من غير تقييد بزمان لكون الزمان والمكان وأمثالهما خارجا عن أصل المطلوب
بل هو ظرف ومقدمة لحصول الطبيعة المحبوبة وبعد تعلق الأمر بنفس الطبيعة يلزمه الحكم الوضعي أعني حصولها في أي زمان ومنه هذا الزمان ومعنى التجويز منه التجويز
من حيث المقدمية وفيه انه لو فعل يحصل الطبيعة لا انه في هذا الزمان لا بقي بعد مطلب الطبيعة فإما أن يكون مكلفا بإتيانها في المقدمات على أجزاء الزمان مخيرا
بينها حتى بالنسبة إلى هذا الجزء أو بالنسبة إلى غير هذا الجزء والثاني هو المطلوب والأول مستلزم للتجويز فيوجب التناقض لانا نقول أولا ان المقدمات لم يتعلق
بها القصد بل ولا الالتفات كما مر في مقدمة الواجب لا لعقل بدونه انه لو أتى به المكلف يحصل الطبيعة وعلى فرض تسليم تعلق القصد تخييرا أو لا تعلق القصد
المقدمي بل نفرض تعلق النهي من هذا الجزء عقلا فيستلزم نفي الحكم الوضعي أعني كونه موجبا لحصول الطبيعة لو اختاره المكلف بسوء اختياره وثانيا تخيار التخيير حتى بالنسبة
إلى هذا الجزء ويكون مرجعه إلى أن الطبيعة مطلوبة وأنت في إتيانها من حيث هذه الطبيعة مخير في إتيانها في هذه الأجزاء ولو أتيت بها في هذا الجزء لامتثلت بها حاصل
لكن تعاقب من حيث كونه موجبا لترك المطلوب لا من جهة المضيق لا من حيث هذه الطبيعة الموسعة والترخيص حاصل من هذه الجهة لا من جهة الأمر المضيق حتى يلزم
التناقض بل لا منافاة ولو فرض كونها لوجوبه تعبديا لأنه دال على المحبوبية العرضية من حيث هذا الأمر الموسع ومبغوضية الترك العرضية من جهة كونه موجبا لترك
المضيق ولا منافاة ولا يلزم قبح على الآمر لكون الوجوب الترخيص تخييرا ويمكن للمكلف إتيان التكليفين باختيار المضيق والإثم الموسع فلا دليل على تقييده لا من العقل
ولا من الشرع بل في المضيقين يكون هذا الجزء من الزمان الثاني ان ترك الضد إنما يكون من مقدمات فعل المأمور به كما مر والأمر بالموسع يجوز ترك المقدمة أعني ترك
ترك الفعل وهو نفس الفعل وقد مر في مقدمة الواجب انه لا يصح التصريح من الأمر بجواز ترك المقدمة لكونه مستلزما للتناقض عرفا أو الرجوع والجواب عنه قد ظهر من
السابق ومر في مقدمة الواجب ان التجويز إنما يكون من جهة أمر آخر لا من جهة المضيق ويدركه العقل ويطابقه الشرع ولو حصل التكلم بلفظ دال عليه بأنه يجوز من
هذه الجهة لا من جهة الأمر الآخر بل لا تفعل من هذه الجهة لم يكن تناقضا ولا رجوعا نعم لو كان بلفظ مطلق لما يفهم منه الجواز من جميع الجهات مع كونه من جهة الموسع
غير مجوز يحصل التناقض أو الرجوع الثالث انه لو لم يقتض بأن الدخول في الموسع وبعد دخوله يجتمع الموسعين أعني لزوم الإتمام لقوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم و
لزوم الإزالة ويرجع الأمر إلى لزوم الإتمام وكونه لقطع حراما أو لزوم الإتمام حراما فالامتثال غير ممكن ناش من المكلف والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ولو
بعد الدخول لا بد من الحكم بارتفاع أحد الأمرين ويلزم من عدم الاقتضاء ثبوت الاقتضاء وهو فاسد مع انه يثبت المطلوب وإن كان بعد الدخول والجواب عنه أولا
انه أخص من المدعى لعدم تماميته في العبادات الغير الملتزمة كقراءة القرآن وأمثالها وثانيا بأنا نلتزم من ثبوت المطلوب فاسد لان على فرض القول بالاقتضاء
يلزم القول بفساد الموسع أولا مطلقا سواء دخل فيه أم لا وسواء كان الترجيح مع قوله لا تبطلوا أم لا فعلى فرض القول بعدم الاقتضاء فلا يلزم ذلك لانه
يصح الدخول وبعد الدخول ان قلنا بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو صدر ولغا التصميم بالنسبة إلى كل منهما بإتمامه ولو قلنا بالمنافاة فإن كان
الترجيح مع لا تبطلوا فإتمام الصلوة صحيح للأمر بالإتمام وإن كان الترجيح مع المضيق فإتمام الصلوة أيضا صحيح لان المرتفع هو المضيق الناشئ من لا تبطلوا لا نسخ
الأمر بالموسع كقوله أقم الصلوة الخ وحرمة الإتمام حرمة عرضي لكونه موجبا لترك المضيق لا الذاتية وهو يجتمع مع المحبوبية الذاتية وإن لم يجد الترجيح فيتخير في الإتمام و
الابتداء في الشروع في المضيق وعلى اختيار الأول الظاهر عدم لزوم إعادتها لما مر من كون الظاهر ارتفاع المضيق لا نسخ الأمر بقي الكلام في ان الترجيح من حيث هو هل
يكون مع لا تبطلوا أو مع المضيق والظاهر الأول لكون النسبة عموما من وجه ويكون بناء العرف على الإتمام بعد الدخول في الماهيات الملتزمة ولكونه قطعي الصدور
ان كان المعارض ظنيا والثاني مقدم على المطلق ان كان المعارض مطلقا الرابع انه لو لم يقتض عدم الأمر بالضد فيجوز إتيان الضد ومن مقدماته عدم إرادة المأمور
به ومقدمة الواجب واجبة فيكون واجبا وهو علة لترك المأمور به وعلة الحرام حرام فيكون حراما ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في واحد شخصي وهو فاسد وفيه
انه في جهتين والوجوب مقدمي تخييري ويمكن للمكلف الجمع بين التكليفين ولا يكون دليل على فساده وربما يستدل على انه لو لم يقتض عدم الأمر بالضد يلزم التكليف
بما لا يطاق فالحق في المقام عدم الاقتضاء العقلي وكذلك اللفظي لأصالة الإطلاق وأصالة التوقيفية وأصالة عدم الحرمة الشرعية ولم يكن دليل على الاقتضاء
أما العقل فلما مر وأما اللفظ فعدم المطابقة والتضمن واضح وأما الالتزام فلعدم الانتقال إلى الضد كيف بعدم الأمر به وكذا الالتزام العقلي البين لجواز الانفكاك
وجواز الأمر بالشيء والأمر بضده معا هذا هو بالنسبة إلى القائلين بكون الأمر مقتضيا لعدم الأمر بالضد الثاني من باب كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهي عن
الضد عقلا بوجوه الأول ان ترك الضد يكون من مقدمات فعل المأمور به عقلا ومقدمة الواجب واجبة ويكون فعله حراما فلو فعل يترتب العقاب والفساد
أيضا لو كان من العبادات والجواب عنه أولا منع كونه مقدمة على مذهب السلطان وثانيا بأنه ان أراد بالوجوب العقلي الملزوم للعقاب المستقل فممنوع للأصل وعدم
الدليل عليه كما مر في مقدمة الواجب وان أراد منه الوجوب العقلي التبعي الغير الملزوم للعقاب المستقل فهو مسلم لكن ح ان أراد بالحرمة الحرمة الذاتية فممنوعة لان النهي
ناش من الوجوب التبعي وكيف يصير حراما ذاتيا وان أراد منها الحرمة التبعية فهي مسلمة لكنها لا تكون منافيا للمحبوبية الذاتية الناشئة من الأمر حتى تكون صارفا
للأمر وأجاب صاحب المعالم بوجوه الأول منع وجوب المقدمة الغير السببية وفيه أولا منع الفرق كما مر في مقدمة الواجب وثانيا غايته منع الوجوب الزائد على المقدمة
وأما الوجوب اللابدي فلا يمكن منعه والإلزام لم يكن مقدمة ومعه يتم الاستدلال إلا أن يجاب بكون وجوبه عرضيا فهو عرضي يجتمع مع الوجوب الذاتي وهو بحري

الوجه

نعم كون النهي كاشفا عن ... ومبغوضية هذا الفعل ذاتا بل لأجل كونه موجبا لترك المضيق ولا ينافي المحبوبية العرضية من حيث كونه مقدمة لحصول الموسع مع

ولكون الإتمام

يدل على الوجوب الزائد على اللابدية لانه لم يعقل أيضا بالوجوب الثاني في المقدمة الثاني ما يستفاد من كلامه ان وجوبها على فرض تسليمه توصلي ومنه انه في
التعبدي كلما قلنا باختلاف الجهة والا فلا الثالث بما حاصل مفاده ان ترك الضد من المقدمات ووجوبها على فرض التسليم لما كان توصليا ينبغي اختصاصه
بحالة الإمكان ولا ريب ان مع وجود الصارف عن فعل المأمور به أعني عدم إرادة المأمور به وإرادة ضده لا يمكن التوصل به ويكون الترك مستندا به ولا دخل لفعل
الضد في تركه فلا معنى لوجوب هذه المقدمة وفيه أولا ان وجوب المأمور به لا يكون بشرط الصارف ووجوب المقدمة يدور مداره وإمكان المكلف
وهو موجود لإمكانه تبديل عدم الإرادة بالإرادة كتكليف الكفار بالفروع فتدبر وثانيا بأنه لو لم يكن فعل الضد حراما لجاز الدخول فيه وبعد الدخول تبديل
عدم الداعي بالداعي كما مر ح يتمكن من المأمور به من حيث عدم الداعي يمنعه الفعل أعني إتمام الصلوة كما مر فتدبر الثاني ان فعل الضد ملزوم لترك المأمور به فيكون
حراما لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وفيه انا لا الانفكاك والجمع بين التكليفين ممكن للمكلف ومعه لا يكون دليل على عدم الجواز وح يجوز أن يكون واجبا
ذاتيا وحراما عرضيا وأجاب صاحب المعالم بأن ترك المأمور به مستند إلى الصارف وعدم الداعي وهما مستمران مع الأضداد الخاصة فيكون من باب التقارن
لا الاقتضاء وفيه انه قد لا يتم ويحصل الترك بالفعل كما لو دخل في الصلوة وندم فلا ريب ان الترك ح مستند إلى فعل الضد شرعا أعني إتمام الصلوة وقد
أيضا التلازم إنما هو من باب الاتفاق لا من باب الاقتضاء ويجوز الاختلاف فيهما وهو فاسد لما عرفت من انه قد يكون من الثاني ولانه على فرض كونه من باب الاتفاق
يجوز الاختلاف فيه أيضا إنما لا يمكن الانفكاك للمكلف فيه وهنا ممكن بإتيان المأمور به ثم ضده وفي الاتفاق قد لا يجوز الاختلاف فيه أيضا وهو فيما لا يمكن
للمكلف الانفكاك والجمع بين التكليفين فلا فرق بين الاقتضاء والاتفاق الثالث انه لو لم يقتض النهي عن الضد يجوز للمكلف الدخول فيه ومن مقدماته
عدم إرادة المأمور به ويكون واجبا لوجوب المقدمة وهو علة لترك المأمور به وهو حرام وعلة الحرام حرام ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في شخص واحد أجاب
عنه صاحب المعالم أولا بأن الحرمة مسلمة لكون عدم الإرادة سببا بالنسبة إلى ترك المأمور به ولا يكون واجبا لعدم كونه سببا لفعل الضد وفيه ان تسليم حرمة عدم
الإرادة يستلزم تسليم وجوب الإرادة والا لم يتحقق الحرمة ولا ريب ان الإرادة لم تكن سببا لتحقق المأمور به وح يلزمه القول بوجوب المقدمة الغير السببي لعدم الفرق
بين الإرادة وغيرها ومنه عدم الإرادة لفعل الضد ويلزم منه الاجتماع المذكور وأجاب ثانيا بأن وجوبه توصلي وفيه انه لو أمكن الجمع بين التكليفين كما في المقام المكلف مع
لكون الواجب تخييريا فلا فرق في الجواز بين التعبدي والتوصلي والحق في الجواب هو اختلاف الجهتين وإمكان الجمع للمكلف فتأمل مع كونه توصليا واحتج من قال بالاقتضاء
اللفظية ان الأمر الإيجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم إلا على فعل لانه المقدور وما هو هنا إلا الكف عن فعل المأمور به أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم
بأيهما كان يستلزم النهي عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه وفيه ان الذم إنما هو على انه لم يفعل بل كان بسبب عدم الإرادة وعدم الميل سلمنا لكن تعلق الذم إنما هو على الكف ولا كلام
فيه سلمنا كون الذم على فعل الضد لكن لا لأجل كونه موجبا لترك المأمور به لا لأجل نفسه ولا ضير فيه ويمكن الاستدلال أيضا بأنهم يذمون من أتى بالضد وهو دليل على
حرمته وفيه ان بناء العقلاء إنما هو لأجل كونه موجبا لترك المأمور به لا لأجل نفسه ويمكن الاستدلال أيضا بأن المولى لو قال لعبده اشتر اللحم لا يفهم العرف منه
إلا وجوب ترك الضد وحرمة فعله وفيه أولا منع فهم العرف منه إلا وجوب ترك ضده وحرمة فعله وفيه أولا منع فهم العرف ذلك وثانيا سلمنا كون الخطاب للفظ دالا على الوجوب
وإرادة الشارع تركه لكنه لا يستفاد منه الوجوب النفسي بل غايته الوجوب المقدمي العرضي وهو لا يكون ملزوما للعقاب المستقل كما مر في مقدمة الواجب ولا الفساد لما عرفت من ان
حرمته العرضية مع الوجوب الذاتي المستفاد من نفس الأمر ولا يكون صارفا له فالحق عدم اقتضاء الأمر النهي عن الضد الموجب للعقاب والفساد لأصالة البراءة والإطلاق والتوقيفية
بقي الكلام بالنسبة الثالث من باب التلازم بأن فعل الضد سبب وملزوم لترك المأمور به الحرام والمتلازمان لا بد أن يكونا متحدين في الحكم فيكون فعل الضد حراما كما مر
في استدلال الكعبي على عدم المباح أصلا والجواب عنه قد عرفت فتدبر **أصل في الواجب التخييري** اعلم ان المأمور به من جهات ينقسم من جهة إلى العيني والتخييري لان
المأمور به لو كان محبوبا ومطلوبا بلا بدل مطلقا أي سواء حصل الإتيان بغيره أم لا يسمى بالواجب العيني ولو كان مع البدل يسمى بالتخييري لا خلاف ولا إشكال في وقوع
الواجب التخييري بين الأمرين فصاعدا والإشكال والخلاف إنما هو في المأمور به فيه فذهب أصحابنا والمعتزلة إلى انه كل واحد منهما على البدل يعني ان المأمور به هو كل واحد
من الخصوصيات لكن لا يكون طلبه مطلقا بلا بدل وعلى هذا فلا يجب الإتيان بالجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع وعلى فرض الإخلال بالجميع فيكون العقاب واحدا وذهب
الأشاعرة إلى انه أحد الأبدال لا بعينه وهناك أقوال أخر شاذة منها القول بأنه هو الجميع ويسقط بفعل البعض وعلى هذا المذهب يتعدد العقاب على حسب أعداد الواجب
المخير لو لم يحصل الإتيان بالبعض ومنها انه معين عند الله لكنه يسقط بفعله أو بفعل العبد وهما أيضا من المعتزلة ومنها ما نسب كل من الفريقين منه ونسبه إلى الآخر و
هو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف آراء المكلفين وهذا الاحتمالات أربعة الأول ان الله تعالى جعل الحكم في حق كل واحد على اختياره
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ان الله تعالى جعل الحكم الخاص في حقه واختاره من باب محض الاتفاق الثالث ان الله تعالى لما كان عالما باختيار المكلف جعل لكل
حكما موافقا لما يختاره اختيارا فعليا الرابع كذلك لكن بحسب الاختيار الملكي بمعنى انه لو اختار يختار هذا الأمر سواء تحقق الاختيار أم لا وعلى الثالث يلزم عدم التكليف
وعدم العقاب للعصيان لم يختر شيئا ولم يفعل والظاهر منهم هو الاحتمال الأخير الذي تبرء كل منه ونسب إلى الآخر لبداهة فساده ما سواه وكيف كان ففي القولين الأخيرين
فساده ظاهر لمخالفته الأصل الاعتبارات وظاهر اللفظ والإجماع كالأول والثاني منها لمخالفته للعقل والإجماع وظاهر اللفظ كالأحد بأقسامه الأربعة بقي الكلام
في القولين الأولين والثمرة بينهما تظهر في النية فبناء على القول الأول لا بد نية الوجه فعلى مذهب الإمامية يجب النية لنفس الخصوصية وعلى مذهب الأشاعرة يجب النية لأحد
الأمرين وكانت الخصوصية من باب المقدمة وربما جعل بعضهم ثمرة أخرى هو انه لو نذر أن يأتي بثلث واجبات شرعية يتعلق وجوب الشارع بها بنفسها فبرء لو أتى
بخصال الكفارة الثلث على مذهب الإمامية بخلاف الأشاعرة لان الخطاب لم يتعلق بها بل تعلق بالمفهوم الكلي وهو واحد عينا وفيه أولا ان المتبادر من الوجوب هو العيني
أما وضعا أو انصرافا فلا يصير فيما نحن فيه لعدم البرء على مذهب الإمامية أيضا وثانيا بأن المتبادر منه هو بقاء الوجوب بعد الإتيان ولا ريب ان الواجب التخييري
بعد حصول فعل البعض يسقط الوجوب عن الآخر نعم هو ثمرة ان نذر بأن ما أتى بثلث واجبات شرعية نفسية يتعلق به الخطاب الشرعي على الأصل سواء بقي وجوبه حين الإتيان

ام لا مع القول بعدم وجوب المقدمة لفظا والحق هو مذهب الامامية لانهما من حيث الاصل الاعتباري وان كانا متساويين الا ان ظاهر اللفظ مع الامامية لان
الظاهر من قوله اعتق رقبة هو كون المطلوب بنفس الخصوصية وعدم كفاية الغير وبعد انضمام قوله او اطعام عشرة مساكين يحصل التنافي بينه وبين عدم كفاية
الغير ويرفعه لا قوايته فيبقى الخصوصية سليمة عن المعارض وهو المطلوب ثم قال الاشاعرة ان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء منهما واذا جاء تعلق
الامر بواحد منهم كما هو محقق ومستقيم فالنص ليظاهره عليه وفيه مع كون وضع او لاحد الشيئين منهما المتبادر خلافه لما عرفته من ان الظاهر من قوله
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين كون المطلوب هو نفس الخصوصية لكن لا مطلقا بل مع البدل وحاصله كفاية احد الخصوصيتين ولا يتبادر كون
المحبوب هو الكلي المنتزع من غير ملاحظة الخصوصية فقد بقي توجه هنا اشكالان الاول ان على مذهب الاشاعرة يكون الواجب هو الكلي والوجوب فيه عيني
ولا معنى للقول بالتخيير فيه للزوم التخيير بين الوجوب وعدمه وهو فاسد كما في ساير العينيات فما وجه الفرق في تسمية بعضها عينيا وبعضها تخييريا والجواب
عنه ان التخيير يكون في الافراد لا في نفس الكلي ووجه الفرق ان التخيير هنا في الافراد مستفاد على مذهب الاشاعرة لفظي بخلاف ساير العينيات فانه عقلي فتظهر الثمرة
في التعارض والترجيح والتدريج يكون المراد من العينية والتخييرية من حيث الاستفادة من لفظ الشارع والتخيير في التخييري يستفاد من اللفظ بعد تعلق الخطاب
بالخصوصيات بدلا وفي العينيات يكون التخيير من باب العقل وكان الكلي هنا امر منتزع لا اصل له اصلا بخلافه في العينيات وكذا افراد الكلي هنا تابع لامر الشارع
سواء اتفقوا في الحقيقة او اختلفوا فيها بخلافها ثمة فانه تابع لاتحاد جرحنا الكلي من المتفقين في الحقيقة من حيث حكم العقل به فقد بدا الثاني انه على مذهب صاحب المعالم
من كون متعلق الاوامر هو الافراد مع قوله في الواجب التخييري يكون المامور به هو الخصوصيات فرق ولكون الكلي واجبا تخييريا فما وجه الفرق في تسمية بعضها
بالعيني وبعضها بالتخييري والجواب ان الفرق موجود وان كان التخيير في الموردين من جانب الشارع لان الحاكم بالتخيير هنا هو العقل بواسطة الشرع بخلاف ثمة
فانه بحكم العقل بواسطة العقل لان اللفظ امر قد تعلق فيها بنفس الكلي فقد بر وكذا الفرق الاخر موجود هنا وهو ظاهر بقي الكلام في مطلبين الاول ان بعض
الافراد قد يكونان بدين البعض ومعه قد يكونان مختلفين في الحقيقة كالامر بالتصدق فانه يمكن الامتثال بغيره مثقال من الذهب او الفضة وامثاله وقد يكونان متفقين
في الحقيقة مختلفين في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في
امكان التخيير بين الزايد والناقص وعدمه على اقوال ثالثها التفصيل بين التدريجي الدفعي بالجواز في الثاني دون الاول ورابعها التفصيل بين التخيير الشرعي والعقلي
بالجواز في الاول دون الثاني وخامسها التفصيل بين التعبدي مما كان مشروطا بالنية والتوصلي مما لم يكن مشروطا بها وتظهر الثمرة في موارد منها انه بعد فعل الناقص
فيما نوى الزايد او لا فعلى فرض عدم الجواز لا يجوز الاكتفاء بالاقل لانه مع ترجيح الاقل يجب اتيان الاقل تاما بالقصد لتعلق النية به وكون المنوي غير مامور به ومع ترجيح الاكثر
لا يجوز الاقل مطلقا لكونه غير مامور به بخلاف فرض الجواز فانه فيما نوى الاكثر فيكفي ما حصل من الاقل في التوصليات مطلقا وفي التعبديات فيما ثبت جواز العدول
الى الناقص والاقل بل يجب الاتمام فيها ومنها انه على فرض عدم الجواز لا بد من اخذ الاقل او الاكثر بالترجيح ان كان وطرح الآخر ومع العدم يحمل ويجب الرجوع
الى الاصول وعلى فرض الجواز يكون الامر باقيا على ظاهره ولا تعارض ومنها انه على فرض الجواز يكون المركب من الزايد والناقص احد الواجب التخييري ولا ينافي
ورود الامر الاستحبابي به كالمسح بالثلاث وعلى فرض العدم لا يكون الاكثر احد افراد الواجب التخييري على فرض ترجيح الاقل بل الواجب هو الاقل والاكثر مستحب
ذاتي ومباح او حرام او مكروه او واجب آخر وعلى فرض ترجيح الاكثر يكون المركب واجبا عينيا ينافي ورود الامر الاستحبابي به ومنها انه لو فعل الزايد على فرض الجواز
لا يحتاج الى تعيين فيما نوى المركب من الزايد والناقص ويكون صحيحا من غير ارتكاب للتشريع وكذا على فرض عدم الجواز لو رجح الاكثر ونواه واما لو رجح الاقل
فلا بد من تعلق النية بالاقل الموجود في الزايد بالتركيب حينئذ ونية المركب يكون تشريعا واثما بالنسبة الى الزايد يكون الثاني به مشتملا على الواجب والحرام او كان
الاتيان دفعيا وح يفسد العبادة لعدم تعلق النية الاصلية بالاقل ولو قلنا بعدم اشتراط النية في العبادة يرجع الى مسئلة اجتماع الامر والنهي فلو لم
يجوزه ولو في النهي التشريعي يكون فاسدا ولو جوزناه فيفسد العبادة من جهة اخرى وهو عدم تعيين المامور به الا ان نقول بعدم اشتراط التعيين ايضا ولو
نوى الاقل في الاكثر فقد يفسد من الجهة الاخيرة الا ان نقول بعدم اشتراط تعيين المامور به كما لو مسح مجموع مقدم الراس لا بنية كون المجموع واجبا
بل بنية كون الواجب بعضها فيه مما يسمى مسحا ولم يعينه بل ولو كان تدريجيا فعلى فرض اشتراط التعيين تكون العبادة فاسدة واستدل من نفاه
مطلقا اما في التخيير الشرعي فبان الاقل اما ان يكون كافيا ام لا وعلى الاول فلا معنى لوجوب الزايد وعلى الثاني فلا معنى لكفاية الاقل وبان الزايد يجوز
تركه بلا بدل وكلما هو كذلك فهو مستحب فكذلك واجيب عن الاول بان الاقل كاف ان قصد لا بشرط او بشرط لا واما ان قصد بشرط شيء اعني كونه في الاكثر
فلا يكفي لكونه جزء مما نوى وهو مغاير لما كان النية المكلف مدخلية في اصل حصول المامور به كما في التخييرات التعبدية والا كالتوصليات كغسل الثوب
بالماء مرة او مرتين فلا وعن الثاني بان الاقل بدله من المجموع وغيره انه يصح لو كانا ماهيتين مختلفين ولو باختيار المكلف ونيته واما مع العدم فلا وجه
لهذا الكلام كما لا يخفى وسيجيء تحقيق ابطال الدليلين والجواب معا واما في العقلي فبان الثاني في التخيير الشرعي بان المطلوب هو نفس الطبيعة واللازم بالملزوم
وهو ما يكفي لتحصيله وهو الاقل واختيار المكلف الزايد لا يوجب وجوبه بل الواجب هو الاقل الموجود فيه كما لو قال اعتق فاعتق الاكثر دفعة واحدة بقوله انهم احرار
لوجه الله فالواجب احدها لا كلها واحتج من قال بالجواز مطلقا اما في التخيير الشرعي فبانه يجوز ان يكون الزايد والناقص مختلفين في نظر الشارع ولو من حيث اختيار
المكلف ونيته ومعه يكون الناقص في الزايد غير الناقص من حيث هو والاول لا يكفي عن الثاني ومعه يكون اختياره الاقل بدلا عن مجموع الاكثر ولا يرد
انه يجوز ترك الزايد بلا بدل فلا يكون واجبا واما في التخيير العقلي فبان الاقل كما يكون منشأ لحصول الطبيعة فكذا الزايد واحتج المفصل بالجواز في الدفعي بما قلنا في
الشرعي بجواز الاختلاف بنظر الشارع وفي العقلي بان الاكثر ايضا منشأ لحصول الطبيعة وبعدم الجواز في التدريجي بان الاقل بعد حصوله ولو في ضمن اختيار الاكثر
يحصل الطبيعة ويسقط الامر ومعه لا وجه لوجوب الزايد واحتج المفصل بين الشرعي والعقلي في الاول بما مر في التخيير الشرعي وفي الثاني بان ايجاد الفرد لا ايجاد الكلي

لماهو

انما هو من باب اللابدية وهو انما في الاول لا في الاكثر وهو في العقلي مسلم واما في الشرعي فلانه فيما كان النية شرطا له والحق ان الزايد والناقص لو كانا مختلفين
في الحقيقة كدرهم من الذهب والفضة فيجوز بلا اشكال واما لو كانا متفقين بحسب النظر والظاهر فهو على اقسام لان الواجب اما ان يكون من التوصليات وعلى التقديرين
وعلى الثاني فاما ان يكون التخيير شرعيا كقوله انزح لموت الانسان سبعين او ثمانين او عقليا كقوله امسح مقدم راسك وهو مطلق ويمكن ايجاده بقدر الاصبع
والثلث وعلى اي منهما فاما ان يكون بحصول الاكثر دفعيا كقوله انتم احرار لوجه الله او غسل الثوب بالماء الكثير دفعة او نزح الثمانين دفعة او يكون تدريجيا وعلى
الثاني فاما ان يكون بحسب العرف فعلا واحدا كالمسح بقدر الثلث حيث يقولون انه مسح واحد كالاشنان الثاني فعلين او الزايد او يكون فعلين كغسل الثوب مرتين وعلى
اي منهما فاما ان يكون الزايد للناقص بين الطرفين بمعنى ان على فرض وجوب الزايد لا يكون اتيان الاقل وترك الزايد كافيا لاشتراط الاقل بذلك كالمسح او غيره مما
كعتق عبد مع ترك الزايد اما الواجبات التوصلية اما في التدريجي فالجواز فيها مطلقا وذلك كالتخيير بين غسل الثوب مرة او مرتين فعند ذلك لانه او اراد المرتين فبعد
حصول المرة يكون التطهير حاصلا والاثم اما عدم كفاية الاقل مطلقا ومع شرط اختيار الاكثر ونيته وعلى الثاني لا بد ان يكون للنية مدخلية في حصول التطهير
وكلاهما خلاف الفرض ومعه يجوز ترك الزايد بلا بدل ولو مع بقاء نية الاكثر وكلما كان كذلك فهو مستحب فلا يرد حينئذ الايراد على الاستدلال لبيان خطابه المانع
كما مر والاستدلال تاما بلا اشكال وكذلك الكلام في الدفعي كاختيار الماء الكثير لغسل الثوب فان الاقل لو يكفي للتطهير فلا معنى لوجوب الزايد لو سلم اختيار الزايد
لعدم مدخلية النية فيه ولو لم يكف فلا معنى لوجوبه والاكتفاء به ولو منفردا ومثله التخيير العقلي لان ايجاد الفرد لا ايجاد الكلي من باب اللابدية وهو في الاقل لا في الاكثر
وان اختار الاكثر لان اختيار الزايد لا يوجب وجوبه الا فيما كانت النية شرطا فيه فلو نوى الاكثر فيجيء فيه ما ذكرناه من لزوم كون الماتي به مشتملا
على المامور به والمنهي عنه في الدفعي وفي التدريجي لزوم عدم تعيين المامور به ونيته فلو نوى في المسح تحصيل الطبيعة بالثلث ومسح فبعد حصول البعض يحصل
الطبيعة بالثلث ومسح وبعد حصول البعض فهل يحصل الطبيعة ولو لم يرده ويجوز له ترك الزايد كما عن بعض من كون وجوب الافراد توصليا لا تاثير للنية فيها
الطبيعة قد حصلت بفعل البعض او لا كما عن صاحب الذخيرة حيث قال بعدم الجواز فالمراد به وبان العدول موقوف على الدليل والاصل عدمه مع ان طبيعة المسح المامور به
من التعبديات وايجاد الفرد قلة وكثرة ان كان المقصود كونه منشأ لحصول الطبيعة المامور به فصحيح وان قصد كون هذا الفرد الخاص مامورا به بين الاقل الى الاكثر
فلم يكن مامورا به سيما فيما قصد الاكثر او لا وبعد فعل الناقص اراد الاكتفاء به لعدم تعلق النية به اصلا ولا يكفي نية الطبيعة في ضمن الاكثر وهذا ما بعض
اخر من عدم تعلق النية بالبعض وهو الحق لان نية الثلث مغاير للطبيعة من حيث هي لم يتعلق النية بها على الفرض نعم لو فرض كون نية كون الثلث منشأ لحصول
الطبيعة المامور بها فهو صحيح واما الواجبات التعبدية كالتخيير بين القصر والاتمام وبين التسبيحة الواحدة والثلاث فالحق الجواز وذلك لان نية الاقل المنوي من حيث هو
او بشرط لا غير الاقل المنوي في ضمن الزايد لان النية في الاول متعلقة بالاقل اصلا وفي الثاني متعلق به تبعا لكونه جزء من الزايد ومعه لو نوى الزايد فبعد اتيان
الناقص لا يجوز ترك الزايد والاكتفاء بهذا الناقص لعدم تعلق النية به اصلا وهو مناط فيه لا النية التبعية الا ان يثبت جواز العدول بصرف النية الى الناقص
بعد فعله ولما مع عدمه فالثبوت فلا يكفي لان النية بعد الفعل غير مؤثرة للامتثال ومما ذكرنا ظهر ان الناقص المنوي لا بشرط مغاير للناقص المنوي بشرط شيء
وفي ضمن الشيء وح يكون الناقصين بالنية ماهيتين مختلفتين وان كانا بحسب النظر متفقين في الحقيقة فقد بر ثم فيما قلنا بعدم الجواز يكون الترجيح من حيث
هو مع الاقل وينفي الوجوب عن الزايد ويحمل الاكثر على الاستحباب او كل الافراد لو تدارمه كالتخيير الشرعي لكونه جمعا بين الدليلين بخلاف ترجيح الاكثر فانه مستلزم
لطرح الاقل بخلاف التخيير العقلي فانه لم يرد فيه امر بالناقص او بالزايد بل تعلق بالكلي والقدر المتيقن من باب اللابدية في ايجاد الكلي هو الناقص ومعه يكون اتيان
الزايد من باب انه فعل من الافعال ولا اشتماله على الوجوب وعلى فرض عدم الترجيح مع الاقل في التخيير الشرعي يتساقطان ويكون المرجع وهو الاصل والاصل مع الاقل
في غير الارتباطي لاصالة البراءة من الزايد ومع الاكثر في الارتباطي لاصالة الاحتياط ثم فيما كان الواجب هو الاقل الواقع في الاكثر من باب اشتماله على الواجب او كونه
محصلا له اذا ابان بعينه الواجب قلنا بعدم اشتراط التعيين او كان مما لا يشترط فيه التعيين على الاخيرين في مقام الثمرة كما لو نذر اعطاء درهم بالمعتق
الصائب بعين الواجب بالقرعة ويعطي بالصائب وهو الذي كان متعلقا واجبا بنذر او كفارة وامثالها لا بالتبرع فانه ليس بصائب واما لو فعل الجميع دفعيا
بقصد الوجوب فتشريع بالنسبة الى الزايد فهل يصح الاقل ام لا والحق الاول فيما لا يشترط فيه نية التقرب وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اما في
التدريجي فواضح لعدم الاجتماع واما في الدفعي فلاطلاق الامر وعدم شمول الدليل المنهي التشريعي واما فيما يشترط فيه نية التقرب فلا لان النية لم يتعلق
بالمامور به وهو الاقل اصلا والنية التبعية لا تكفي

المطلب الرابع

في الاصل اما الاصل اللفظي فحيث لم يكن دليل على تعيين العينية والتخييرية
في بعض المقامات يقتضي العينية كما لو دار الامر بين تقليد الاعلم الموجود والتخيير بينه وبين غيره فاصالة الاشتغال تقتضي العينية وكما فيما تعلق الامر
اولا بالمامور به ثم شك انه على سبيل العينية او التخييرية فبفعل بعضها يحصل الشك في بقاء التكليف في الباقي وقاعدة الاستصحاب يقتضي العينية وفي بعض
المقامات يقتضي التخيير كالتساوي بين المجتهدين فالمقلد مخير في تقليد ايهما شاء ثم صار احدهما اعلم فيحصل الشك في بقاء التخيير وقاعدة تعيين الاعلم
والاستصحاب يقتضي بقاء التخيير واما الاصل اللفظي اعني الوجوب الامر هل يكون موضوعا للطلب الالزامي المطلق سواء كان عينيا او تخييريا او يختص بالعينية
والحق الاختصاص وذلك للامارات منها التبادر ومنها غلبة الاستعمال ومنها حصول التكرار لو نصب القرينة بعد الامر على ارادة العينية ومنها حصول النقض
بعد نصب القرينة على ارادة التخيير بعد قول المولى لعبده اترك ذلك او هذا واجب ومنها ان الوجوب في الواجب التخييري مشروط حقيقة لكون وجوب كل واحد او آحاد
مشروطا بعدم حصول الاتيان بغيره او عدم اختيار غيره ومعه يكون الامر في الواجب المشروط مجازا الا في حين وجود الشرط لا يصح سلب النوع وهو كاشف
عن الحقيقة لانا نقول لا يكون الكلام في مصداق الواجب المشروط بل الكلام في اصل مفهوم الوجوب المشروط اعني الطلب مشروطا بشيء وان كان الوجوب
في صورة تحقق الشرط ووجود الشرط منجزا حقيقة وتنجز الوجوب لا يستلزم نفي الاشتراط في اصل المفهوم بل هو مع تحقق الشرط ايضا مشروط ولا ريب في

صحة سلب الامر والوجوب عن المشروط وعدم صحة السلب عن المصداق بعد تحقق الشرط انما هو لاجل تجوزه لا من حيث انه واجب مشروط فتدبر ويمكن الاستدلال لاثبات الوضع للاعم ببعض الامارات منها الاصل ومنها عدم صحة سلب الوجوب عن افراد الواجب التخييري ومنها دخوله في عموم الامر لو قال المولى اعط من اتى بواجب واجبك فلا ريب في شموله لمن اتى بالواجب التخييري وكذا لو قال يجب التمسك في كل الواجبات فلا ريب في دخول الواجب التخييري ولو كان مختصا لم يكن وجه لدخوله بدون القرينة ومنها ان المتبادر من قوله لا يجب هذا هو سلب الوجوب مطلقا ولولا الاعم لكان المسلوب الوجوب العيني فقط ولا ريب ان هذه الامارات تكون اقوى مما ذكرنا في اثبات الحقيقة في المعنى المجازية في التخيير وعلى فرض عدم الترجيح بينهما لم يكن الامر بالعكس ويكون اولوية الاشتراك المعنوي سليمة عن المعارض اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال بالوجوه المذكورة فاسد اما الاول فلعدم قابليته للمعارضة مع الوجوه التي ذكرنا واما الثاني فلان كل واحد من الواجبات له جهتان جهة تخييرية وجهة عينية ومعنى الاول ان المكلف مختار في اختيار كل واحد من الخصوصيات وترك الاخر منها ولم يكن كل واحد منها واجبا بخصوصه لا بشرط ومعنى الثانية ان المكلف لا يجوز له الاخلال بالجميع لا يلزم تجويز ترك اصل الواجب المردد بينها فهذه الجهة سارية في كل من الخصوصيات ولا يختص بالبعض دون البعض ولا يلزم التحكم ومن الجهة الاولى يصح سلب الوجوب لجواز ان يقال ان هذا بخصوصه لم يكن واجبا ومن الجهة الثانية اعني من حيث كونه احد الافراد الذي يحصل به الواجب لا يصح السلب لا يلزم صحة السلب ولا يلزم صحة السلب كلها باطلا ولا تحكم ومع [illegible] نفي وجوب العيني المردد فالبين بالمرة نظيره استعمال المشترك مع فقد القرينة فانه لا يصح سلبه عن محتملاته ومعانيه مع ان المراد واحد منها واما الثالث فلان الدخول في العموم انما هو من جهة اصل وجوبه ولو باتيان واحد الخصوصيات لان الوجوب يتعين في الفرد الخاص الذي ياتيه المكلف واما الرابع فاولا بان المتبادر هو نفي الوجوب العيني وعدم الحكم بالوجوب التخييري انما هو من باب عدم الاقتضاء لا من باب الالتزام للفظ ولذا لو قال بعده هذا احد افراد الواجب لم يحصل التعارض وثانيا بان الوجوب التخييري لما كان مستلزما العينية كما ذكرنا فالمتبادر من السلب ان كان هو سلب العينية لكنه مطلقا سواء كان بنفسه او من حيث اشتماله على العينية **اصل** في الواجب الكفائي اعلم ان الواجب من حيث المكلف ينقسم الى العيني والكفائي لان خصوصية ذات المكلف وذوات المكلفين ان كانت هي المناط في التكليف اعني في ترتب العقاب على فرض الترك مطلقا سواء حصل الاتيان من الغير ام لا او يكون مشروطا بما اذا لم يحصل من الغير والاول يسمى بالواجب العيني والثاني بالكفائي بان كان المقصود حصول هذا الفعل سواء حصل من جميعهم او من بعضهم كالجهاد حفظا لبيضة الاسلام وامثاله وح لما كان المقصود حصول هذا الفعل فلو اوجب على بعض معين يلزم التحكم ولو لم يوجب على المكلفين لم يتحقق الغرض اصلا فاوجب على الجميع لا مطلقا بل ان لم يحصل الاتيان من الغير والفرق بينه وبين الواجبات التوصلية سيما فيما لم يكن القصد والاختيار شرطا كما لا يظهر ان الواجبات التوصلية قد تكون عينية بمعنى كون المكلف معينا ولا يكون على غيره واجبا كاداء الدين وتطهير الثوب والبدن من النجاسات لاجل الصلوة لكن لو حصل من الغير يكفي اما لو ترك ولم يحصل منه ولا من غيره يعاقب هو لا غيره بخلاف الكفائي فانه بالترك يعاقب الجميع والكلام فيه في مقامات **الاول** في ان استعمال الوجوب في الوجوب الكفائي هل يكون حقيقة او مجازا والحق لنا ما مر في الواجب التخييري والتمسك بالاصل وعدم صحة السلب عن كل مكلف ودخوله في العموم في سياق النفي لاثبات الاعم من العيني والكفائي فاسد بعين ما مر في الواجب التخييري الا ان الكلام ثمة من حيث المامور به وهنا من حيث المكلف ومما ذكرنا ظهر ان الاصل اللفظي مقتضاه الوجوب العيني واما الاصل الاعتباري في موارد الشك في العينية والكفائية حيث لم يكن دليل بعينه فيختلف ففي بعض المقامات يقتضي الكفائية كما لو تعلق ببعض لا على التعيين دون بعض شرط التكليف منهم ثم حصل الشرط لهم بعد حصول الفعل من البعض لا وجدان الواجد للشرط فلو قلنا بالعينية يجب على ذلك البعض اتيانه ولو قلنا بالكفائية لم يكن واجبا على ذلك البعض فيكون التكليف بذلك البعض مشكوكا والاصل براءة ذمته منه وفي بعض المقامات يقتضي العينية كما لو تعلق التكليف بالكل او وجد الشرط لهم ثم حصل الفعل من بعض ولم يحصل من البعض الاخر فلو قلنا بالكفائية يرتفع التكليف عن ذلك البعض ايضا ولو قلنا بالعينية يكون التكليف في حق ذلك البعض باقيا ومقتضى الاستصحاب بقائه ووجوب اتيانه من ذلك البعض وح لو لم يكن اجماع مركب في البين نحكم بالتفصيل ولا بعد في تخالف احدهما للواقع كالمتولد من الكلب والشاة لكون الاصل مثبتا للحكم الظاهري في مقام الجهل ولو ثبت الاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البراءة ونحكم بالعينية لتقديم الاستصحاب على اصالة البراءة كما حقق في محله **المقام الثاني** في ان المكلف في الواجب الكفائي هو الجميع لكن لا مطلقا بل يكون مشروطا بعدم حصول الفعل من البعض كما عرفت لنا على تعلقه بالجميع انهم لو تركوه لذموا بالترك واستحق كل واحد منهم العقاب المستقل ولنا على كونه مشروطا لا مطلقا انه لو حصل الاتيان من الغير لم يبق الوجوب على الاخر ولا يستحق العقاب اتفاقا وقال بعض بتعلقه بالبعض الغير المعين حجة القول الاول انه لو وجب معينا على كل واحد كان اسقاطه عن الباقي رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط وفيه ان سقوط الامر قد يكون لاجل عدم المقتضي كانتفاء الشرط كما في المقام وهو لا يسمى نسخا ولا يكون مفتقرا الى خطاب جديد ويرد عليه اولا انه لو تعلق بالمجموع فاللازم القول بالعقاب الواحد على المجموع على فرض عدم حصول الفعل وثانيا بانه لو تعلق بالمجموع فلا معنى للقول بسقوطه بعد حصول الفعل عن البعض لعدم حصول المجموع الذي هو موضوع التكليف ح دفعه للنسخ فيفتقر الى الدليل الخ ما اورد علينا والجواب هو الجواب عنه وثالثا بانه لو تعلق بالمجموع فاللازم عدم جواز نية كل من المكلفين مستقلا بل يجب النية على كل من حيث كونه جزء المجموع حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه ما عرفت من انه مشروط ولا يكون مطلقا ويرد عليه انه لو تعلق بالبعض الغير المعين فلا معنى للقول بالعقاب على واحد من الخصوصيات بعد تعلق التكليف بها وكذا لا معنى للقول بجواز النية على كل من حيث كونه مكلفا الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم في جانب المامور به اتفاقا كما مر في الواجب التخييري فكذلك جاز بواحد مبهم من حيث المكلف والجواب عنه انه لو كان الكلام في الجواز العقلي فعلى فرض تسليمه لا يستلزم الوقوع في الاصل فكيف بالفرع الا ان يدل الدليل عليه والمفروض انتفائه والقياس باطل سيما في اللغات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين الخ والجواب عنه انه بيان لما يسقط به الوجوب مع ان اشتغال الجميع يوجب الاختلال **المقام الثالث** في ان المسقط للوجوب عن البعض هل هو العلم

والشروع

والشروع او العلم بان الشارع يبقى ويتم او العلم بانه يفعل مقتضى الاستصحاب هو الاخير لكن المحاوبة لا يخ من صور لان الواجب اما ان يكون مضيقا كازالة النجاسة من المسجد او يكون موسعا وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بان في اعانته مدخلية في حصول الفعل معجلا او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى الاول والثالث يبقى الوجوب لمن تعلق به ويتعلق لمن لم يتعلق به لفقدانه الشرط ان وجد الشرط كما اطلاعه مثلا ثم اطلع وذلك للاستصحاب وعدم الدليل على رفعه وعلى الثاني فاما ان يحصل العلم العقلي او الشرعي او العادي بان الفعل يحصل منه لانه يبقى ويفعل او لا يحصل العلم بذلك وعلى الثاني يبقى التكليف للاستصحاب وعدم الدليل على رفعه وعلى الاول يرتفع اللزوم لظهور الاجماع بل الاجماع ولان المقصود هو حصول الفعل والمفروض انه يحصل وهل يصح منه الشروع اولا والحق الاول في التوصليات مطلقا وظاهرا واما في التعبديات كصلوة الميت فلان استصحاب الكفائية يقتضي الجواز لان مقتضى الوجوب الكفائي شيئان احدهما وجوب الاتيان وكان ممنوعا معاقبا على تركه والثاني من جهة الكفائية بمعنى انه ان فعل كان صحيحا والاول قد ارتفع والثاني يبقى بالاصل هذا فيما حصل العلم بعد سبق الغير قبل الاتمام فلا اشكال وكذا مع العلم لانه لا ابطال بعد الشروع حرام بالاية وظهور الاجماع وحرمته يستلزم الامر بالاتمام فلا يكون الاتمام تشريعا وحراما فلا يرد ان الاتمام حرام لفرض حصول الفعل فيجب ترك الشروع من باب المقدمة ويتوقف وعلى ما قلنا بالجواز لو شرع فهل يجوز للشارع السابق ترك العمل والحق الجواز في التوصليات لو علم بان هذا الشارع يفعل مع عدم مدخلية اعانته في حصول الفعل معجلا فالحق الجواز لما مر ومع عدمه لا يجوز لاستصحاب اللزوم واما في التعبديات كصلوة الميت فلا لحرمة ابطال العمل هذا في الواجب المضيق ومما ذكرنا ظهر الكلام في الواجب الموسع هذا اذا شرع بعض المكلفين واما قبل الشروع فمع عدم العلم بان الغير يشرع ويتم لا يكون الوجوب عنه ساقطا للاستصحاب وبطلان الحكم واما مع العلم مع كون الواجب مضيقا فمع عدم علمه بعدم مدخلية اعانته في حصول الفعل معجلا لا يسقط عنه الوجوب ايضا واما مع العلم بالعدم او كون الواجب موسعا فلا يجب عليه الاقدام الان واما الكفائية فيبقى مطلقا توصليا كان او تعبديا لان المانع في السابق كان تحقق الشروع من بعض والمفروض هنا عدمه وفي النية ينوي الوجوب بلا اشكال بقي الكلام بعد حصول الواجب من بعضهم فان علم صحته ولو بالعلم الشرعي الحاصل من الاسباب كفعل المسلم والشهادة وامثالها فيسقط الوجوب عنه بلا اشكال واما مع عدم العلم ولو شرعا او العلم بالفساد فلا يسقط للاستصحاب **اصل** في الموسع والمضيق بيانه ان الامر بالنسبة الى الزمان اما ان يكون مطلقا او مقيدا وعلى الثاني فاما ان يكون الزمان مساويا للفعل بحسب الرخصة والاجزاء بمعنى كون تاخيره منه يوجب العقاب والفساد كالصوم واما ان يكون زائدا له بحسب الرخصة والاجزاء كالصلوة اليومية على مذهب المشهور او مساويا له بحسب الرخصة وزائدا بحسب الاجزاء كالحج فان تاخيره عن سنة الاستطاعة يوجب العقاب وصح في الثانية والاول يسمى مطلقا وغير محدود كصلوة الزلزلة والنذر المطلق وغيره من الاقسام يسمى موقتا ومقيدا فالاول منها يسمى مضيقا بالمعنى الاخص والفور التضييقي والثاني منها يسمى بالموسع بالمعنى الاخص والثالث منها يسمى بالفور التعددي المطلوب احدها بالطبيعة المقيدة التي يلزمها العقاب على التاخير وثانيها المطلقة التي يلزمها الصحة في زمان المتاخر وهو فرد من المضيق بالمعنى الاعم وهو ما يكون في التاخير عقاب سواء كان اتيانه في المتاخر صحيحا كالحج او لا كالصوم بالمعنى الاخص وكذا فرد من الموسع بالمعنى الاعم وهو ما يكون التاخير مجزيا سواء كان موجبا للعقاب كالحج او لا كالموسع بالمعنى الاخص واما نقصان الزمان عن الفعل فلا يجوز لبطلان التكليف بما لا يطاق حتى على مذهب الاشاعرة لان كلامهم في الجواز فيما كان عدم القدرة باعتبار عدم الارادة لكون مذهبهم كون العبد مجبورا في الارادة لا فيما كان غير مقدور مع قطع النظر عن الارادة كالمقام وحديث من ادرك ركعة ليس المفهوم ان زمان ركعة واحدة زمان اربع ركعات وما فاد ضرورة بل المقصود التنبيه من حيث سببيته لبقاء الوجوب وتعلقه وتعينه لمن ابتلى في الاداء او عدم الاثم كما سيجيء والاصل الاعتباري فيما دار الامر بين الموسعين هو الاخص لاصالة البراءة عن زيادة التكليف وهو الطبيعة المقيدة المستلزمة للعقاب بالتاخير وبين المضيقين ايضا هو الاخص لاصالة البراءة عن التكليف الزائد وهو الطبيعة المطلقة المستلزمة للصحة في التاخير واصالة الاشتغال للقطع بحصول البراءة والامتثال في التقديم مع كونه مشكوكا في التاخير والتمسك باستصحاب الصحة باطل اما بين الموسعين فللقطع بالصحة في التاخير والاصل البراءة عن المقيدة المستلزمة للعقاب في التاخير واما بين المضيقين لانه ان كان المستصحب هو الطبيعة المقيدة فلا يصح لارتفاعها وان كان هو الطبيعة المطلقة فلم يثبت وان كان هو الامر المجمل فلفقد المتيقن موجودا هو المقيدة والزائد مدفوع باصالة البراءة ولم يثبت حتى يستصحب وبين الاخصين كاستصحاب التكليف اليقيني المردد بين المقيدة والمطلقة بناء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي كما هو الحق يقتضي الصحة في التاخير وقاعدة الاشتغال وان اقتضت وجوب التقديم لكن لا تقتضي كون المطلوب هو المقيدة لانه لاحتمال التجري الاشتغال كما ان الاستصحاب يجري للشك لاحتمال كونه هو المطلقة ولا منافاة في الحكم الظاهري فيحكم بالعقاب في التاخير والصحة فيه لو لم يكن اجماع مركب بين العقاب والصحة في التاخير والا فالاستصحاب مقدم كما حقق في مقامه لا يقال الواجب ان كان هو المقيدة فارتفع وان كان هو المطلقة فلم يثبت واستصحاب التكليف لا بد من بقاء موضوعه لانا نقول الموضوع هو الامر المردد بينهما مع عدم تقدم متيقن في البين وبعد انقضاء الزمان يحصل الشك في ارتفاع الموضوع الواقعي ولما لم يعلم فيستصحب الموضوع والتكليف معا وبين الاعمين يرجع الى دوران الامر بين التكليف الواحد بالطبيعة المطلقة وهو مادة فرق الموسع او المقيدة وهو مادة فرق المضيق والمتعدد اعني الفور التعددي المطلوب الذي هو مادة الجمع بينهما وح يحصل الشك فيه مرة من حيث وحدة التكليف وتعدده اعني مادة الجمع كما مر والاصل الواحد لاصالة البراءة من الزائد ومرة في الواحد من انه هو المطلقة او المقيدة فيرجع الى ما بين الاخصين وقد ظهر حالها لا اشكال في عدم جواز النقصان والاشكال انما هو في الزائد بحسب الرخصة والاجزاء اعني الموسع بالمعنى الاخص والكلام فيه يقع في مقامين **المقام الاول** في امكانه ووقوعه واختلفوا فيه فمنهم من جوزه وهو الحق وعليه المعظم من الخاصة والعامة ومنه اليومية ومنهم من انكره وهو نادر من العامة والخاصة كابن ابي عقيل والمفيد منهم من خص وقت اليومية باول الوقت وهو وقت الفضيلة على المش وقال باستحقاق العقاب في التاخير مراعيا فان فعله بعد اداء الى الغروب كما عن بعضهم مع تحتم العفو على المذهبين ومن خص الوقت بالاخر فان فعله قبله كان نفلا مسقطا للفرض كتقديم الزكوة كما عن بعضهم او وجوبا مراعيا فان بقي على شرائط التكليف كان ما فعله واجبا والا كان نفلا كما

نسب الى الكرخي ونسب الى بعض العقول بان الفعل يجب باحد الامرين اما بان يفعل او بتضيق الوقت والثمرة بين القولين في الاختصاص بالاخر في صورة التقديم
وجوب نية النفل منه على قول والوجوب عينه على قول الا كوجوب غيره على قول في مظنون البقاء والمعلوم وفي غيرهما اما محض القربة او النفل وبين القولين في
الاختصاص بالاول في صورة التاخير الاداء والقضاء وبين الاول والاخر في صورة التقديم نية الوجوب النفل على قول وكونه مراعيا على قول وفي
صورة التاخير الاداء والقضاء على قول في تعامل الباقي على شرائط التكليف كذا الفسق والعدالة وفي التارك غير الباقي على الشرائط بعد انقضاء وقت الاول التكليف
وعدمه والفسق والعدالة وتعلق التكليف والعدم على قول وعما من تظهر الثمرة بين المشهور ومن خص بالاول او الاخر لنا على الجواز مضافا الى الاصل كما سيجيء بيانه
القطع بامكان تساوي اجزاء الزمان في المصلحة وفي حصول المحبوب والمطلوب اعني الماهية من حيث هي غير افراده مقيدة وكذا الازمنة والامكنة والاحوال والاوضاع
بالنسبة الى المكلفات ووقوعه في العرف والعادة والشرع كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل لان الدلوك يحتمل الزوال والغروب والغسق يحتمل
الظلمة في اول الليل ومنتصفه وعلى الثاني من الاول او الاول من الثاني يخرج الظهرين ويكون دالا على تضييق المغرب والعشاء لكن المراد من الدلوك الزوال ومن
الغسق منتصف الليل للتبادر والاخبار الكثيرة ومعه يدل على التوسعة في الظهرين والعشائين لان المراد اما ان يكون هو تطبيق الصلوة الاربع في هذا الزمان
او التكرير واما التعيين او التخيير بكون المطلوب هو الطبيعة وايجادها بين الحدين مخيرا في الاول والاخر والوسط والاولان باطلان بالضرورة والاجماع والعقل
والثالث اما ان يكون المطلوب هو المعين بشرط لا فتكليف بما لا يطاق او لا بشرط وكان المكلف مكلفا باتيانه في جميع الازمنة اما بالتطبيق او التكرير من باب
المقدمة وهو ايضا باطل عامة ويبقى الاخير وهو المطلوب لا يقال لا نسلم بطلانه لجواز كونه هو المعين بشرط لا وعينه بقوله اول الوقت رضوان الله الخ لانا
نقول سيجيء الجواب عنه لا يقال انه في مقام الاجمال وتعيين المبدأ والمنتهى بان لا يخرج عن الحدين لانا نقول ان الاصل في الكلام هو البيان وثانيا سلمنا
الاجمال لكن لا يخرج من الاحتمالات من التطبيق والتكرير والمعين والتخيير وكلها باطلة لما مر الا الاخير فتعين الاخير وثالثا لو كان المقصود بيان المبدأ والانتهاء
في الجزء المعين لكان اللازم بيان حديه بقدر الفعل كاول الزوال واخر الغروب كذلك ولم يقل به احد لان كل من قال بالاول او الاخر لم يقل بقدر الفعل
بل قال بما كان زائدا كما سيظهر من الاقوال على ان القول بالامتناع خلاف الاصل ويلزمه اقامة الدليل على المفسدة حتى يقيد او يخصص ويصرف الدليل اللفظي
ان وقع وهو خلاف الاصل مع عدم الدليل يلزم قبول الدليل ولو كان ظنيا مما ثبت حجيته ففي المشكوك الاصل هو الاخذ حتى يثبت الطارح لان العقل
غير مستقل في ادراك الصفات الخاصة من المصالح والمفاسد تابع للشرع فلو وقع يكشف عن المصلحة وخلوه عن المفسدة ويلزم الاتباع لاطلاق ما دل
على حجيته سواء كان اجتهاديا او فقاهتيا ففي المقام استصحاب العدالة واصالة البرائة واطلاق الادلة يقتضي الجواز حتى يثبت الواقع والمقيد امتثالا به
بوجهين الاول حصول الاجزاء في كل جزء من اجزاء الوقت ثابت بالاجماع ولا يتم الا اذا كان كل منها محصلا لمصلحة اصل الواجب فانه لولاه لزم من انقضاء
بعض الذي يجعله محصلا دون الاخر الفوت مع تحريم الفعل بعده او كان اجزائه خاصة من امر اخر وكلاهما بديهي البطلان في المقام واجيب بانه يجوز ان يكون
ابقاعه في بعض الاجزاء ندبا مسقطا للفرض وفيهما نظر اما الجواب فلان هذا البعض اما ان يكون مساويا له لحصول المصلحة وعدم تفويت مصلحة او يكون محصلا
للمصلحة مع كونه مفوتا لمصلحة كالبعد المطلوب بالوالي في غيره كالحج او يكون محصل المصلحة مباينة له والاول هو التوسعة والثاني يجوز التقديم مفوت
للمصلحة وقبيح عقلا والثالث لا دخل له في حصول المصلحة المفروضة لا يقال لو كان محالا لو وقع محال وقد وقع كما في تقديم الزكوة وغسل الجمعة لانا نقول
فيه ايضا نظر لانه بعد لو وقع يكشف عن تساويهما في حصول المصلحة وعدم مدخلية الزمان الاخير في المحبوب الا ان الوجوب قبله لم يتعلق به لعدم ترتب اثاره
لا لاجل عدم كون زمان المقدم محصلا للمحبوب او تفويتا للمحبوب الحاصل في الزمان المتاخر فيكون الزمان موسعا اجزاء ورخصة لعدم العقاب على التقديم او
كون التقديم موجبا لحصول مصلحة اقوى من مصلحة خصوصية الزمان المتاخر او بدلا عنها كما في تجويز تقديم الزكوة لحصول السعة في امر الفقراء واما الاستدلال
فلان حصول الاجزاء وتساويهما فيه يستلزم تساويهما في عدم تفويت مصلحة كما في التنوير لتعلق المطلوب لكون التاخير مجزيا مع كون العقاب على تفويت
الطبيعة المعينة والحاصل ان الاجماع على التوسعة بحسب الاجزاء لا يستلزم الاجماع عليها بحسب الرخصة وهو محل الكلام لا الاول الثاني ان الوقت
لو كان معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل فلا يصح او مؤخرا فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع وفيه ان العصيان يسلم بالتاخير مراعيا
الى ان يفعل فيحتمل العفو للحديث والا فلا كما يقول به من اختصه بالاول واما القضاء فغير لازم كالحج وعلى فرض تسليمه لا دليل على بطلان كونه قضاء كما
يقول به فرقة وللمانع وجهان الاول ان الزيادة بحسب الوقت مستلزم لخروج الواجب عن الوجوب والثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان اجزاء الزمان
بالنسبة الى الطبيعة في الموسع اما ان يكون متساوية في جواز الترك او في عدم جواز الترك او متفاوتة بالجواز في بعضها دونه في بعضها والاول يستلزم
خروج الواجب عن الوجوب لانه صار جائز الترك والواجب ما لا يجوز الترك والثاني مستلزم للتطبيق او التكرير وهما خلاف الفرض مع انهما محال لان كما مر
بقي الثالث ومعه اما ان يكون ما لا يجوز الترك بعد الفعل او ما يليه الثاني مستلزم للتطبيق او التكرير وهما باطلان بقي الاول وهو المطلوب
وفيه انها متساوية في الجواز لكن لا مطلقا بل مع البدل وهو الثاني والثالث الى ان يتضيق فلا يجوز الا مخصوصا وعدم البدل الثاني من ظن بقائه الى اخر الوقت
فيجوز له التاخير اجماعا من القائلين بالفضيلة وحرم لو اخر وعرض بعده مانع شرعي او عقلي من ادائه كالفجاة فاما ان يقول بانه كان مكلفا في اول الوقت او لا
والثاني مخالف للاجماع ونفي الغرض ومنافيا للطف وعلى الاول فاما ان يكون المقصود العقاب على ترك الفعل كما في الابتلائيات او على ترك المقدمات كما
في التوطين والامتحان او الثواب على الاول او الثاني والاول باطل للزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الثاني لعدم لزوم العزم كما سيجيء وكذا الثالث والرابع
لان الثواب يكون على حصول الفعل او مقدمته ولو اعتقادا والمفروض عدم حصوله هنا على انه مستلزم لخلو تركه عن البدل لعدم البدل عن الزمن الاول الذي يجوز
الترك فيخرج الواجب عن الوجوب وفيه انه على ما مر من وجوب العزم الاجمالي والتفصيلي لا يلزم ذلك لانه على فرض حصوله يترتب الثواب عليه اصلا او مقدمة وعلى

فرض حصوله يترتب الثواب عليه اصلا او مقدمة وعلى فرض عدمه يترتب العقاب عليه كما مر واما على فرض عدمه فيمنع الاجماع على كونه مكلفا في الواقع واما
الاعتقاد بالتكليف فهو مسلم لكن لا يستلزم الثواب والعقاب لا يكون منافيا للغرض واللطف لكون المدار على الاعتقاد الا انه ينقض بمن اعتقد عدم دخول
الوقت اخر وعصر ثم بعد مضيه انكشف خلافه وخلو الترك عن البدل الظاهري ممنوع بل موجود وهو ايقاع الفعل في الزمان الثاني اعتقادا وعن الواقعي مسلم
ولا باس بقبح التكليف مع اعتقاد مخالفه وللمانع منهما مع قوله بالاختصاص بالاول استدل بوجهين الاول انه لو لم يكن مختصا به لكان مختصا بالاخر لبطلان
التوسعة بما مر وبطلان الاختصاص بالوسط بالاجماع ويلزم منه محالات من لزوم كون الفاعل في اول الوقت اتيا في غير وقته ومن لزوم نية الوجوب فيه مخالفة
لاصل الواجب ومن لزوم عدم اجزاء الاذان والاقامة فيهما لو فعلهما في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض والمفروض عدم وجوبه في اول الوقت ومن لزوم عدم تادية الفرائض
لو لم يؤدها الا في اخر الوقت ومن لزوم افضلية الندب عن الفرض فان تقديم المغرب افضل من تاخيرها ولا يتصور الندب في اول الوقت لو كان غير وقت
الواجب كما هو الفرض فكيف يكون افضل الامر من اشتراكه مع الوقت في حصول الواجب مع خصوصية في هذا الزمان يبلغ مرتبة الاستحباب وهو مثبت للتوسعة
ومناف لاختصاصه بالاخر وفي الاول الثاني الزام الخصم بكونه اتيا قبل الوقت ونفلا مسقطا للفرض وفي الثالث منع لزوم تحريم الاذان والاقامة في المسجد
مطلقا حتى فيما كان مسقطا للفرض وفي الرابع تسليم عدم اداء الفرائض لانه يقول بانه نفل يسقط به الفرض وفي الخامس حق لما مر لكن يرد عليه القلب للقائل
بالاختصاص بالاخر بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فبعد مضي ثمان ركعات ولم يقل به احد لان القائلين به يجعلون وقته وقت الفضيلة
وهو مثبت للتوسعة لكونه زائدا على ثمان ركعات وقيل في لزوم افضلية الندب بان في التقديم مسارعة الى اداء الواجب فلذا صار افضل وفيه ان
التمسك به موقوف على كونه مغفرة وخيرا في التقديم وهو ممنوع لان الزمان الاخير لو كان له مدخلية في المحبوبية وتعلق الطلب يكون التقديم تفويتا
لرواياتنا في زمان غير الطلب كتقديم الظهرين على الزوال وهو تشريع حرام كيف يكون مغفرة كيف ولو تم لجاز التمسك بها في كل الواجبات والمستحبات
في استحباب تقديمها على اوقاتها وفساده ضروري على ان افضلية اول الوقت في الفرائض انما هو من خصوصية الزمان المتقدم اجماعا زائدا على اشتراكه مع المتاخر
في حصول المحبوب لا بخصوص ان للزمان المتاخر مدخلية في حصول المحبوب مع ذلك كان التقديم مسارعة الى المغفرة والحق انه باطلاقه غير صحيح والحق التفصيل
وهو ان عدم الوجوب قد يكون لاجل كونه عسرا وان كان محبوبا غاية الحب الاشد من بعض الواجبات الغير المستلزمة للعسر فيتعلق الاستحباب للسهولة
وعدم العسر وقد يكون لاجل عدم كون محبوبيته بالغا مما يقتضي عدم الرضا بالترك والاول يجوز افضليته من الواجب على الثاني فالوجوب اما ان يكون
عرضيا كاخر الوقت بالنسبة الى القول بالتوسعة او يكون ذاتيا وعلى الاول يجوز افضلية الاستحباب بكون بعض الازمنة كالاول مثلا متصفا بالحسن
المقتضي للاستحباب دون الاخير فاتصاف الوجوب العرضي لا ينافي عدم الحسن الذاتي وهو مثبت للتوسعة واما في غيرها فلا يجوز والمقام ليس من الاولين لان عدم
وجوب الصلوة في اول الوقت على هذا القول ليس لاستلزامه العسر كيف لو كان كذلك يثبت التوسعة على ما مر ولاختصاصه بالاخر يقتضي الحسن في ذاته من
المتاخر لا محض الوجوب العرضي والا فلا معنى للاختصاص بالاخر ولان القائلين بالتوسعة او التقديم يقولون بالوجوب العرضي في اخر الوقت مع انه
مع ان الوجوب العرضي مثبت للتوسعة والحق في الجواب منع الملازمة بمنع انه لو لم يكن مختصا بالاول لكان مختصا بالاخر لجواز التوسعة وعدم الاختصاص
الثاني الحديث اول الوقت رضوان الله واخر الوقت غفران الله لان الغفران ظاهر في حصول المعصية بالتاخير وفيه اولا ان ظاهر الحديث كون الاول موجبا
لحصول مرتبة الرضا الذي هو مرتبة المقربين والاخر موجبا لحصول مرتبة الغفران الذي هو ادنى ولا يكون ذا الا على كونه غفرانا من الذنب الحاصل من
التاخير وهو المدعى وثانيا انه على فرض التسليم ذكر الاول والاخر ظاهر في الامتداد والتوسعة بخصوصه ولعل اعمال الثاني فقط لا لجاز استعمالها في السنة
الاستطاعة وبعده او الثاني باطل عرفا اذ حينئذ يحصل التعارض بين الظهورين وهذا اقوى للشهرة بل الاجماع سلمنا عدم الترجيح ولا يصلح للاستدلال ويبقى
ما ذكرنا سليما عن المعارض سلمنا ترجيحه لكنه معارض بالاطلاقات وهو وان كان اخص لكن الاطلاق لاعتضاده بما مر يقدم سلمنا التكافؤ والتساقط فيثبت
التوسعة باستصحاب العدالة واصالة البرائة عن زيادة التكليف والعقاب على انه لا يدل على نفي الفضيلة لان اصحاب هذا القول جعلوا وقت الفضيلة وقتا اختياريا
ووقت الاجزاء اضطراريا ووقت الفضيلة ازيد من اصل الفعل بل ابتداؤه اذا كانت نسبته نفي الفضيلة الى المفيد وابن عقيل فاسد كلها فالا الاختصاص بالاول
على ما مر ولان نفيها الفضيلة لا ينفيها كما مر وليس لهما كلام اخر دال على كونهما من المانعين مع ان نفي التوسعة والفضيلة في اليومية باعتبار الشرع لا يدل على قولهما بعدم
الامكان فتدبر والمانع مع قوله باختصاصه بالاخر استدل بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فيلزم ان يكون عاصيا بالتاخير ويكون قضاء واللازم
باطل وجوابه قد مضى مع منع بطلان الثالث اعني التوسعة **المقام الثاني** في انه هل للواجب الموسع بدل وهو العزم على فعل الواجب ثانيا لو لم يفعل في
الاول وهكذا الى ان يغلب العزم اجماعا محققا ومنقولا عن العلامة وتلميذه الكاظمي او لا كما عليه المشهور وهو المنصور لاصالة البرائة الذمة واستصحاب العدالة واطلاق
الادلة على التوسعة المستلزمة لجواز التاخير مطلقا سواء حصل العزم ام لا والسيرة القطعية على الترك مع عدم العزم على الترك واستدلالهم بانه لو كان واجبا لكان
بدلا عن الواجب اجماعا ويلزم كونه مسقطا للتكليف كاتيان اصل الواجب ولحد الكونه الواجب والحد مع انه منتف ولكان اللازم تعدد افراد الواجب
التخييري بان جعل بدلا اختياريا الا ان العزم ح بدل كالواجب المخير لكان شرعيته بعد تعذر مبدله كالتيمم ان جعل بدلا اضطراريا لكان مستلزما لجعل افعال
القلوب بدلا عن افعال الجوارح اختيارا كما هو لازم ولا غلب اكثر فلا ينهدم دائما محقق كعقد القلب الا في الصلوة للعاجز لكونه بدلا اضطراريا لا بقي الثوية
بدلا عما افرط من الافعال الواجبة حال الكفر لا اصلا لانا نقول بمنع البدلية بل هو حكم استقلالي لمن كان كذلك فتدبر ولكان مستلزما لاجتماع المثلين لان
العزم من احكام الايمان فيثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه وهو واجب مطلقا ولذا كان واجبا قبل الوقت فلو كان بعد دخول الوقت ايضا واجبا يلزم ما ذكرنا
والتوالي باسرها باطلة اما بالاستقراء كالرابع او بالبداهة كغيره وفي الكل نظر اما الاول فلانه بدل عن ايقاع الواجب في هذا الزمان لا عن اصل الواجب وهو

منافية للاختصاص بالاول

يستلزم سقوط مبدأ الغنى ايقاع الواجب هو مسقط له مع ان البدلية انما هو بالعقل لاجل عدم خروج الواجب عن الوجوب هو حاكم بما يرفع به المحذور
لحصول الثواب على فعله وعدم ترتب العقاب على تركه لا باللفظ المطلق كقوله انت مخير في ايجاد الطبيعة او عدم اتيانها في ثاني الحال حتى يلزم الاشتراك في
جميع الاحكام حتى سقوط التكليف مع انه لو كان باللفظ فيدل بالهيئة على عدم السقوط لان العزم على الايجاد ظاهر في مطلوبية الايجاد في الثاني على فرض
تركه في الاول واما الثاني فلان المبدل هو الايقاع في زمان الاول والثاني والثالث مخيرا هو متعلق الى ان يتضيق فيتعين لعدم البدل بعده واما الثالث
فلان ايجاد المبدل الاختياري كان لحصة لا يقتضي قصد جهة البدلية واما اصل البدلية والتخيير فلم يكن بطلانه اجماعيا لكونه خلافيا واما الرابع فلان الخصم
يقول به في الموسع مطلقا وغيرها مغاير لها بالنوع واين محل الاستقراء مع انه لا يكافؤ الدليل العقلي واما الخامس فلانا لا نقول بكون العزم الاجمالي
من لوازم الايمان ان اريد اللزوم العقلي بالثبوت عنده والعدم عند عدمه فكلا ومنافي للضرورة كيف والفاسق مؤمن وكذا العازم للمعصية والمتردد في
اتيان الواجبات في وقته وترك المحرمات كذا وان اراد باللزوم الشرعي اعني يجب على المؤمن العزم على كل انه واجب كل لعدم الدليل عليه بل عدم العزم على
الترك لم يكن واجبا لعدم كون العزم على المعصية مجردا عن الفعل حراما كما سيجيء حتى يجب عدمه نعم الاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اعني وجوب واجبه وهكذا يكون
من لوازم الايمان وغيره يختلف عنه وثانيا بانه لا يلزم اجتماع المثلين لجواز اختلاف الموضوع بالاجمال والتفصيل نفسا ومقدمة كالغسل والوضوء
وبلوجب ان التارك للمأمور به في الحال وعدم العزم في المآل معرض عن الامر وهو حرام وتركه واجب وهو اما بالفعل او ببدله اعني العزم وان المكلفين
لا يخلون عن احد الامرين اما العزم على الفعل اعني الواجب او العزم على الترك والثاني حرام فتعين الاول وانه قد ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة في الثواب ورفع العقوبة باحدهما وكذا العقاب على تركهما وذلك معنى وجوب احدهما وانه لو لم يكن واجبا يلزم خلو تركه عن البدل في الفجأة
لعدم حصول اصل الواجب حينئذ الا انه يخرج عن الوجوب انه يلزم تساويه مع قبل الوقت في جواز الترك بلا بدل وكذا تساويه مع المستحب فيه والجواب
عن الاول بان المراد بالاعراض ان كان هو الانكار فهو بديهي البطلان كيف يلزم من عدم العزم القول بكونه كافرا وان كان المراد انه عزم على ترك الواجبات
فهو الاستدلال الثاني وجوابه التعدد وعن الثاني فاولا بان الواسطة موجودة وهو التردد وثانيا بان العزم مجردا عن الفعل او مع اتيان المقدمة
وعدم اتيان ذي المقدمة خوفا من الله كسل السيف لقتل المؤمن ولم يقتل خشية من الله لم يكن حراما للاصل وعدم الدليل عليه بل بناء العقلاء
على العدم كما نقل عن الشهيد انه قال في عد الانوثية المعصية عقابا ولا بما ماثل التلبس بها واما مع اتيان ذي المقدمة باعتقاد انه خمر مع العلم بانه حرام
سواء كان في الواقع خمرا وخلا او اتيان المقدمة وترك ذي المقدمة لمانع كالخوف من السلطان او من اطلاع الناس عليه فهو موجب للعقاب لا للعزم بل
لصدق المخالفة في الاول عرفا وبناء العقلاء على المؤاخذة في الثاني مع ان العزم على الترك في زمان الاول والثاني لم يكن عزما على ترك الواجب مطلقا حتى
يكون معصية وبعد تضيقه يتعين الفعل ولا يجوز العزم على الترك لكونه عزما تركا للواجب المعين فحرام لترك ذي المقدمة اعني اصل الواجب وعن الثالث
بانه مصادرة لان ترتب الثواب على فعل احدهما من فعل الواجب او العزم والعقاب على تركهما في الاول والثاني ما لم يتضيق ممنوع وان سلم الدعوى والقدر المتيقن
هو الثواب على فعل الواجب او العزم والعقاب على فرض تركهما انما هو على ترك الواجب لا على تركهما معا وعدم العقاب على فرض العزم في الزمن الاول لم يعلم من كونه اتيانا
باحد الواجبين او لاجل عدم وجوب العزم والتقديم معا وعن الرابع بانه ان ادخلو تركه عن البدل في الظن فمن اعتقاده ببقائه مثل الفجاة ولو من الاصل وان
بلاشم بعدم وضعها يكشف خطائه وكونه مضيقا في حقه في الواقع بلا بدل وجهله كان مانعا من التعلق ولا ضير في خروج الواجب في حقه عن الوجوب
اذ ادخلو تركه عن البدل في الواقع ممنوع لان بداية ايجاد الفعل في الزمان الممكن قبل عروض الفجأة لكونه مضيقا منه غايته عدم علمه به كان مانعا من
التكليف به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولا ضير في خروج الواجب الخ مامر وعن الخامس والسادس بمنع المساواة لجواز ترك المستحب مطلقا والواجب قبل
الوقت بلا بدل بخلافه بعد الوقت لكونه مع البدل وهو ايقاع الثاني وهكذا الى ان يتضيق كيف يساوي مع انه لا يجزي قبل الوقت ولا يوجب الثواب
ثم فند بر فيه ان المكلف قد يكون باقيا على شرايط التكليف مع عدم المانع له وقد لا يكون كذلك اما لانتفاء الشرط او لوجود المانع وهو في الاول في سعة
بالذات وبالعرض وفي الثاني يتضيق بالعرض لاختصاص مقدمته بزمان الامكان وهو زمان اجتماع الشرايط وعدم المانع ولا يجوز التاخير عنه ففيهما كان
الامر معلوما فالامر واضح واما فيما كان البقاء وعدم المانع مظنونا فهل يجوز التاخير ام لا والحق حجية الظن هنا وان لم يكن حجة في الموضوعات لتصريح
للاجماعات المحكية عن جماعة بل هو المحصل هنا ولاستصحاب البقاء وعدم المانع ولانه لولاه يلزم نفي الفائدة للتوسعة لندرة العلم بالبقاء وكذا في
صورة الظن بالعدم لا يجوز التاخير لحجية الظن هنا ببعض ما مر كالاجماع واما في صورة الشك فاشكال لان المقدمية والاشتغال يقتضي عدم الجواز
والاستصحاب يقتضي الجواز وهو مقدم لكن الاحتياط اولى ثم فيما لا يجوز التاخير لو اخر وانكشف خلافه من البقاء وعدم المانع ففي العصيان قولان اولهما
التوقف والحق نعم لترك ذي المقدمة اعتقادا ويمكن منع العصيان فاويد لانه ظهر فساد ما قيل انه ترك للمقدمة ولا تكون واجبة وفي كون الاتيان بعد
انكشاف الخلاف في الوقت اداء او قضاء ايضا خلاف والحق انه اداء لكون الاعتقاد الا موضوعا وفيما يجوز التاخير لو اخر وعرض المانع كالفجاة فترك
لم يكن عاصيا للاصل ولفرض جواز التاخير ونسب الى الحاجبي العضدي الفرق بين ما كان وقته العمر وما يكون محدودا ففي الاول قال بالعصيان لانه لولاه يلزم
خروج الواجب عن الوجوب بخلاف الثاني فانه يجوز التاخير الى تضيق الوقت وهو باطل للتحكم وكونهما من باب واحد كما نسب الى البهائي ره واستجوده بعض الاواخر
ولا وجه للفرق الا ان يكون المقصود ان التاخير الكثير الموجب لعدم التهاون نادرا مع ان كون التهاون موجبا للعقاب ممنوع لعدم قصد اتيان المأمور به ممنوع ودفع بعض على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في الواجب نص بدلالة الاشارة وبني عليه ثم صحة التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في الجزء الاخير بعده وفيه مع
توضيح المطلب ان الاحوال العارضة للمكلف قد يحصل العلم باتحادها في اقتضاء الحكم الواحد وعدم الاختلاف كالحضور والسفر الغير الشرعي وقد يحصل

وهو يجري في الحج والذي كان زمانه كثير البقاء ع

العلم

العلم باختلافهما واقتضاء كل منهما حكما مخالفا للاخر وقد يكون مشكوكا والاول واضح من ثبوت التخيير في الازمنة في اتيان المطلوب الواحد واما الثاني فاما
ان يكون الحكمان المتغايران للحالين من باب الاستقلال وعدم التبعية كالقصر والاتمام للمسافر والحاضر او من باب البدلية الاضطرارية كالصلوة مع الوضوء
ومع التيمم بدلا عنها بعد فقدان الماء وصلوة المريض جالسا بدلا عن الصحيح او يكون مشكوكا واما البدل الاختياري كالتخيير بين القصر والاتمام في المواطن
الاربعة فالحال فيه واحد التخيير في الازمنة بتخييره في المطلوب الخ ولا يكون بدلا للنزاع اما الاستقلالي فالحاضر في اول الوقت مع قطعه بعروض السفر الشرعي
في اخر الوقت او العكس قد يعلم كون المناط هو زمان تعلق الوجوب به بعروض بعده ايضا منه الحالة وقد يعلم كون المناط هو زمان الاداء واتيان الفعل
وان سبقه ما يضاده وقد يكون مشكوكا في ان المناط هو حال تعلق الوجوب او اداء الواجب اما الاول والثاني فحالهما ظاهر واما الثالث فالكلام فيه
يقع في مقامات الاول من حيث صحة التمسك باستصحاب ما يلزمه ظاهرا في اول الوقت او العدم والثاني في ان الادلة الدالة على التخيير هل تدل بدلالة
الاشارة بالذات او بملاحظة اباحة السفر على التخيير في اللوازم بان المكلف مخير في اتيان الصلوة تماما في وقت الحاضرية وفي اتيانها قصرا في وقت
المسافرية اولا والثالث في الادلة الدالة على القصر في السفر والتمام في الحضر من انهما يشملان مطلق السفر وان كان بعد دخول الوقت حاضرا او بالعكس
في التمام اولا وعلى فرض الشمول هل يكون التعارض بينهما اولا اما الاول فوجه القائل بعدم صحة التمسك بالاستصحاب ان المكلف الحاضر في اول الوقت مع
علمه بعروض السفر في اخر الوقت اما ان يكون مكلفا بلزوم اتيان التمام والقصر او التخيير او الطبيعة المجملة بين الكل وما سوى الاخير ممنوع واما الاخير فمسلم
لا يحتاج الى الاستصحاب والكلام انما هو في التعيين ولا يثبت بالاستصحاب الا الطبيعة المجملة وان فرض الكلام في صورة عدم الالتفات بعروض السفر
او اعتقاده بالعدم مع حصوله بعده بانه في اول الزوال مأمور بالاتمام اعتقادا والاصل بقاؤه ففيه ان بعد حصوله يكون الشك ساريا في اصل المستصحب
والاستصحاب فيه لم يكن حجة فتدبر والحق جواز التمسك به لان الحاضر مثلا في اول الوقت حيث انه لا دخول في الصلوة التمام معينا لا غير ويصح ويكون مسقطا
للتكليف سواء كان المناط هو حال الوجوب او حال الاداء ثم بعد زوال الوصف يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول واما الثاني
فالحق ان الادلة الدالة على التوسعة كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل دالة على التوسعة في الازمنة في ايجاد المطلوب المجمل الثابت
في الذمة من اول الوقت الى الاخر وعدم وجوب التقديم بالحال الموجود فيه والمطلوب اعني الطبيعة لما تعددت وتعددت باختلاف الاحوال فيحصل الشك
في ان المطلوب بالموسع ما هو وهو يجتمع مع الطبيعة المعينة كالقصر والاتمام والتخيير بينهما ومعها استقلالا لكل بحال اللزوم ان اراد بالتخيير في اللوازم
عدم وجوب تقديم الصلوة في اول الوقت حاضرا كان او مسافرا وهكذا وان علم عروض السفر بعده فهو مسلم لكنه لا يكون من باب الاشارة لكونه مقصودا
من الكلام الدال على التوسعة قطعا ولا يحتاج الى ملاحظة اباحة السفر وان اراد به كونه دالا على كونه مكلفا في حال الحضور بالتمام وفي حال السفر بالقصر
فهو ممنوع ولو مع ملاحظة اباحة السفر لانه لا يستفاد منه الا كون المطلوب موسعا ولا يدل على تعيين المطلوب بعد عروض التعدد والاختلاف باختلاف
الاحوال كما ان اباحة السفر لا يدل على كون السفر بعد الحضور قصرا لجواز كونه تماما او مخيرا او هما معا بل يستفاد من الدليل الدال على وجوب القصر للمسافر بناء
على كون المشتق حقيقة في الذات المتصفة بالمبدأ حال النسبة سواء كان مسبوقا بالحضر او لا بمن اتصف قبل النسبة وان كان منقضيا حال النسبة
كما ان حرمة السفر من حيث هي لا تدل على كونه تماما الا بملاحظة الخارج من كون سفر المعصية موجبا للتمام نعم بعد ملاحظة الدليل على التوسعة وعموم الدليل
للقصر في المسافر والتمام للحاضر مطلقا يستفاد منع تخيير المكلف الحاضر مع عروض السفر بعده في اتيانه اول الوقت تماما واخر الوقت قصرا باستفادة التخيير
من الدليل للتوسعة والتعيين من العمومين واما الثالث فالحق ان الدليلين عامان شاملان للمقام لان ما دل على لزوم التمام دل عليه للحاضر مطلقا وان كان
بعد السفر وما دل على القصر للمسافر مطلقا وان كان بعد الحضور لان المشتق موضوع لحال التلبس سواء اتصف بما يضاده وانقضى كالمسافر المسبوق
بالحضور وبالعكس او لا كالحاضر من الاول الى الاخر ومثله المسافر ولا تعارض بينهما وبه يندفع الاستصحاب الذي ذكرنا لارتفاعه بالدليل الاجتهادي وحمله على
من تلبس سواء انقضى او لا مقتضى موافقا للاستصحاب في السفر بعد الحضور التمام وفي العكس القصر فاسد لكونه مجازا فيه موقوفا على القرينة وليست ولكونه
خلاف الاجماع على كون المناط في التمام والقصر على حال التلبس لان حال التلبس الاتصاف والحقيقة قطعا فلا يجوز ترك حال الاتصاف واخذ حال
الانقضاء بعد الاتصاف واما في البدل الاضطراري فمقتضى الدليل الدال على التوسعة عدم وجوب التقديم فيمن كان حاله اول الوقت الوجدان واخر
الوقت الفقدان او عدم وجوب التاخير في العكس لانه يقتضي التاخير في ايجاد المطلوب بعد ملاحظة الدليل على كون المطلوب في صورة الفقدان الصلوة مع التيمم
وفي صورة الوجدان الصلوة مع الوضوء يستفاد كونه مخيرا في اتيان الصلوة مع الوضوء في حال الوجدان ومع التيمم في حال الفقدان ولكن الدليل الدال على
البدلية ان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة مع الماء حين الارادة فيكون الاقتضاء باقيا سليما عن المعارض وان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة
مع الماء فيرفع التخيير لان شرعية الصلوة مع التيمم وتحقق الفقدان موقوفة على عدم التمكن من الماء في جميع المقدمات من الان فيقيد الدليل على التوسعة
ويخرج منه الواجب الاول دون الاخر وبالعكس لانه كان متمكنا في وقته اولا او وسطا او اخرا ولا يكون مخيرا وموسعا لعدم كونه متعددا بل يتضيق ومعه لا يكون
البدل مشروعا حتى يبقى بالتخيير وفي الشك من انه معلق على الفقدان عند الارادة او عدم التمكن منه في الوقت مطلقا يرجع الى ان المطلوب متعدد مخيرا او واحد مضيق الاصل
الاستصحاب والمقدمية وان اقتضاء الثاني لكن الدليل على التوسعة لاذن الاول والتقييد لم يثبت وهو مقدم لكونه اجتهاديا واما في صورة الشك في كونه
مستقلا او بدلا من قبيل الاول فلا يتفاوت الحال وان كان من قبيل الثاني او الشك فانه من قبيل الاول او الثاني فيرجع الكلام الى الشك في كون المطلوب
واحدا مضيقا او مخيرا متعددا وقد ظهر حاله واما في صورة الشك في كون اختلاف الاحوال موجبا للتعدد ام لا فالتعدد المحتمل ان كان استقلاليا او بدليا من
قبيل الاول فالاستصحاب يقتضي اتحاد الحال الثاني مع الحال الاول في الحكم والدليل الاجتهادي على التوسعة لا يفيد التعدد وانما يدل على عدم وجوب التقديم

فلا يكون منافيا للاستصحاب فيما كان مدلوله في اول الوقت طبيعة معينة ويؤيده اصالة عدم التعين كان بدليا من قبل الثاني او الشك فيظهر
تمامه من كون الاصل الاجتهادي مقدما ثم فيما كان التقديم لازما كصورة وجدان الماء اول الوقت مع اعتقاده بعدمه في الآخر فان اخر عصيانا و
انكشف خلافه بوجدان الماء في الآخر فهو مامور به ابتداء لا البدل واما اذا انكشف تعذره فهل مامور به ام التيمم في الوقت او بهما مع الماء في الخارج و
الحق هو الاول للصدق في عدم التمكن وان كان لسوء اختياره واما فيما جاز او وجب التاخير باعتقاد وجدان الماء في الآخر فان وجد فالحال واضح وان لم
يوجد فمامور بالبدل قطعا بالاولوية لتعدد المبدل منه بل اصل الامر بالاداء موسعا او مضيقا ايجابا او ندبا لا يقتضي فعله بعده ومنه لفظا ولا
فصل ٤ عقلا ولا عدمه كان الامر بالقضاء لا يقتضي فعله في الوقت توضيحه يقتضي رسم امور الاول ان الوقت قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة وتقديما
او تعجيلا الا ان العضد انكر وقوع الاخير من غير نقل خلاف وتلقاه بالقبول شريفهم معللا بانه لا معنى الى تقديم المسبب على السبب متعذر الى تقديم الزكوة
بانه جعل ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعله وقتا لذلك موسعا والاول لم يرده بان علل الشرع معرفات فجاز تقدمها والثاني بان
انكار البعض مع الاجماع على وقوعه في البعض تحكم والحق وقوعه عندنا بالنصوص في مواضع منها غسل الجمعة وصلوة الليل والصلوة اليومية مع ظن دخول الوقت لو
في الغيم اذا وقع ركعة فصاعدا فيه ان قلنا بتعميم من ادرك ركعة قبلا او بعدا وزكوة الفطرة والمال على قول واما الثلثة الاول فلا كلام في وقوعها والنسبة
بين الاولين التباين وفاقا ولتبادر الاتيان بالشيء في الوقت من الاول وصحة سلبه عن الواقع في الخارج عن الوقت وعدم صحة التقسيم وكذا الثاني لتبادر
الخارج عن الوقت منه وعدمه واما الثالث فقد اختلفوا فيه ففي النهاية لا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد انه لم يلحظ في الاعادة الفعل في
الوقت ولا في خارج الوقت بل الملحوظ فيه هو اتيان الشيء ثانيا مط وعلى ذلك تكون النسبة بينها وبين كل منهما عموما من وجه ان قلنا بكون الاداء
هو الاتيان في الوقت اولا كان او ثانيا والقضاء هو الاتيان في الخارج مط اولا كان او ثانيا ونسب التفتازاني الى ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين
الا العضد حيث حصر الاعادة باتيان الشيء ثانيا في الوقت والاداء باتيان الشيء اولا في الوقت وقد سبقه اليه ابن الحاجب والغزالي والفخري والحق
ان الاداء اعم من الاولية والثانوية في الوقت لعدم تبادر الاول منه وعدم صحة سلب الاداء عن اتيان الشيء ثانيا في الوقت واما الاعادة فالتبادر
يقتضي اختصاصه باتيان الشيء ثانيا في الوقت وكذا صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا في الخارج لانه يصح استعمال القضاء فيه لا الاعادة الا ان يق
بعدم صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا فيما كان اوله واقعا في الخارج ايض بانه فعله في الخارج قضاء ثم ظهر الخلل فاتى ثانيا فلا يصح سلب الاعادة عنها
ويتم في غيره فيما كان اوله واقعا في الوقت وثانيه في الخارج بالاجماع المركب فعلى الاول النسبة بين الاعادة والقضاء تباين وبينها وبين الاداء عموم مطلق
وعلى الاخير بينها وبين الاداء عموم من وجه وكذا بينه وبين القضاء ثم الاعادة هل هي الاتيان في الحال الثاني مع حصول الاخلال في الفعل الاول
شطرا او شرطا او يكون اعم لكل قول والاظهر الثاني لعدم صحة السلب ما لم يظهر الخلل في اوله كما فيما اعاده لدرك الجماعة وان كان المتبادر هو
الاول لكن ما ذكرنا مقدم والاستقباح في الفعل مع عدم ظهور الخلل في الاول في بعض الموارد عقلي لا لفظي ولذا لا يقال لم يكن اعادة ولا فرق في الجميع بين
الواجب والندب لعموم الامارات خلافا للقول بعض باختصاصها بالاول وهو ضعيف الثاني انه من ادرك ركعة من الوقت فهل الصلوة فيه اداء
او قضاء اقوال اظهرها الاول للاجماع المنقول عن الخلاف مع النصوص المعتبرة سندا بالعمل من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك كله في الوقت وفيه
وجه الاستدلال ان اللام في الوقتين اما ان يكون للجنس او للعهد والاول في الاول والثاني في الثاني او العكس وعلى اي منها فاما ان يكون الحمل
مجازا من باب التشبيه في المنزلة او حقيقيا والثلثة الاول مع الحمل الحقيقي فاسدة لعدم امكان كون وقت الركعة الواحدة وقتا للاربع ركعات حقيقة
سواء لوحظ بالنسبة الى المعهود او الى نفس الامر وكذا ان لوحظ في الاول النفس الامر وفي الثاني العهد بعين ما مر واما عكسه فصحيح ويكشف عن كون الوقت في
نفس الامر لمن اخر صلوته الى ان يبقى ركعة في وقت المعهود زائدا عن المعهود ويكون ح دالا على كونه اداء لوقوع المجموع في الوقت النفس الامري واما الاربعة
المجازية فكلها صحيح لكن على فرض حمل الثاني على نفس الامر سواء اريد من الاول هو او المعهود يكون دالا على كونه قضاء لان الاداء لابد من وقوع تمامه في
المعهود او في نفس الامر حقيقة والاول منتف هنا بالفرض والثاني كذلك والا فلا معنى للتشبيه بانه بمنزلة من ادرك تمامه في نفس الامر ويكون التشبيه ح في عدم
الاثم واما على فرض حمله على العهد سواء اريد من الاول الجنس او العهد فيرجع الى المذاهب في التشبيه فعلى العموم او الحمل على الظاهر لو كان هو الاداء يفيد الادائية
على الاجمال والحمل على الظاهر لو كان هو عدم الاثم لا يفيده والحق عدم ثبوت الظهور ويحمل على العموم ويلزمه الاداء والمتبادر من الوقت الاول هو المعهد
وكذا الثاني وح لابد من كون الحمل تشبيها لبطلان الحقيقي كما مر ويثبت المطلوب على فرض حمل الثاني على نفس الامر فالحمل حقيقي ويثبت المطلوب ايض وكذا التشبيه
لما مر من كون الحق هو العموم فيه وعلى فرض حمل وقت الاول على نفس الامر فيثبت المطلوب مطلقا لانه ان حمل الثاني على النفس الامر فالحمل الحقيقي فاسد التشبيه
يثبت المطلوب على اي منها يثبت الادائية وهو المطلوب ولولا ما ذكرنا لكان الحق هو القضاء لخروج الصلوة عن ذلك من الوقت اما ما خرج فمعلوم واما ما وقع
في الوقت فلانه لم يكن في وقته لكونه وقتا لركعة الاولى وما دل على التوقيت لم يعم مثله بل لم يدل على توقيت ما وقع فيه الركعة الا بعد ظهور فساد قول المفصل راسا
الثالث قال بعض يتوقف صدق القضاء على تعلق الاداء بذمة المكلف وقال بعض يتوقف على ترك المصلحة الواقعية سواء كان الامر الكاشف عنها متعلقا
ام لا لمانع وتوقف بعض والحق ان جعل النزاع في الصدق في غاية الفساد بل الظاهر كون النزاع في التلازم عقلا او في وجوب القضاء من انه موقوف على الفوت
وفي صدق الفوت خلاف لان القضاء حقيقة في اتيان الشيء في الخارج مطلقا النقص فيه في الوقت مط ولو كان مع عدم اتيانه راسا وهو يتصور فيما كان
المطلوب الطبيعة المقيدة كالمضيق والفوري لتقييد لا المطلقة ولا معا كالفوري لتعدد المطلوب لانها تستلزم ان الصحة في التاخير ومعه لا يكون اتيانا في
الخارج بل يكون في وقته لسعة المطلقة كالحج بخلاف المضيق فانه لا يصح بعده فيكون اتيانه في غيره اتيانا في الخارج والحق هو الثاني لعدم توقفه على

تعلق

تعلق التكليف في زمان الاداء بل موقوف على ترك المصلحة لان من نام مستوعبا او غفل كذلك او سهى او جهل يصدق انه فات صلوته مع انه لم يتعلق بذمة المكلف
لمانع بخلاف جنون المستمر او الطفل الغير المميز والحائض فانه لا يصدق اما الاول فلانه لو غفل احد من المولين عن معاطاة له او حصل له مانع عنها يصدق عليه انه
فات عنه ربحها بخلاف ما لو كان فقيرا فانه لا يدري تقيد بذلك يحصل الفرق فيما لا يتعلق الاداء بين ما لو كان لاجل الموانع العقلية كالنوم والغفلة والسهو والجهل
وبين ما لو كان لاجل الموانع الشرعية من انتفاء الشرائط الشرعية كالعقل والبلوغ والطهارة وعدم الحيض والوضوء وامثالها لان المانع العقلي يوجب
عدم تعلق التكليف لقبح التكليف بما لا يطاق لعدم المصلحة بل المصلحة موجودة فيه وتركه يصدق الفوت واما المانع الشرعي فيكشف عن عدم المصلحة معه والا
فلا معنى للشرطية ولا يصدق معه الفوت فتدبر الرابع هل التعبير في الالفاظ التي ذكرنا يكون من اصطلاح الفقهاء كلفظ الاصل ويكون من الشارع والحق
هو الثاني لانه لو كان من الاول لكانت الامارات عند الفقهاء دليلا لها الا عند المتشرعة كلفظ الاصل ولا يكون كذلك لتبادر المعاني المفهومة منها عند كل
متشرع مع عدم صحة سلبها عنها كلفظ الصلوة والزكوة وامثالهما فظهر كونها حقيقة فيها عند كل المتشرعة وهي تكشف عن الحقيقة الشرعية على ما حققنا
في مقامه وتظهر الثمرة فيما لو قال الشارع اعد صلوتك او اقضها فلو قلنا بانه حقيقة في الثاني نقض في الاول يدل على قضائها الاول فلو اعطاه ما زاد فيه
اعطاء درهم بمن صلى صحيحا لم يكن مبرئ الذمة بخلاف غيره واما لو قال لا تعد او لا تقض فلا يدل على صحة الاولى لان رفع الطلب اعم من وقوع المصلحة وكفايتها
ومن وجود المانع منه وبه ظهر فساد ما قيل انه يدل الخامس في الاقوال قول بالقضاء بفعل بعد وقته وقول بالعدم وهو المشهور وقيل بالقضاء عدم
باب مفهوم الزمان كما يجيء في المفاهيم والثمرة تظهر في الموارد المشكوكة مما لم يرد دليل على وجوب الاتيان بعد انقضاء الوقت الخاص لا على عدمه كالاجارة
الموقتة والوكالة الموقتة فيما يقبلهما من العبادات والعقود والايقاعات لو اتى بالعمل بعد الوقت ومكان الخروج عنهما السادس في الاصل وهو التوقف لاصالة
التوقيفية وضعا وحكما ويشترك مع الثاني في نفي لزوم اتيان المشكوك فيما كان مورد الاصالة البراءة لانه ينفي من باب الاصل والثاني ينفي من جهة اللفظ
وهذا الدليل معا السابع في اصل المطلب الثاني الاول على عدم الدلالة لفظا الاصل وعدم الدليل ان لا كون دل فاما ان تكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او
الالتزام وانتفاء الاول واضح وكذا الثاني لانه وان كان مركبا من الصلوة مع القيد لكن باسقاط القيد والزمان المخصوص ينتفي المركب فينتفي مطلوبية الصلوة
غير
معنى بسيط من حيث الجزئية والقيدية وما يقع في الخارج صلوة من حيث هي وهي لم تثبت بالامر الاول وقيل في المقام صوم يوم الخميس مثلا باعتبار فيه وهو معنى بسيط
ولا وجه له لان يوم الخميس قيد له فاذا مضى الان يوكانه يدل على مطلوبية الصوم المقيد المطلوب من باب تعدد المطلوب لا من حيث كونه جزءا من المقيد فقط
بقي بانتفائه عند انتفائه وفيه انه لو كان كذلك فيكون المطلوب امران مستقلان وهو ممنوع للاصل الموجب لتبادر المطلوب الواحد وهو المقيد واما الثالث
فلعدم الملازمة عقلا لجواز الانفكاك لذلك لفظا ولا الانتقال اليه العرف ويلزم التناقض لو قال لعبده صم يوم الخميس لا يجب او لا يجوز بعده
لو ابيت بره ولا يفهم منه التناقض على عدم حكم العقل بان المطلوب مركب من خصوص الزمان والصلوة ويجوز عقلا الاختلاف بين الازمنة في تحصيل الزمان
لحصول المصلحة المخصوصة كون الزمان المخصوص الاخر ولو على سبيل البدلية ومثله الكلام في المكان والمفعول به والمميز ونحوها واستدل ايض بانه لو وجب بعد انقضاء
بالامر الاول لاقتضاه كاقتضائه زمان الاول ويلزمه كونه مخيرا او لكانا سواء في العصيان والثواب لادائية والقضائية لانه يلزم المساوات وعدم الفرق
بين التقديم عن الزمان الخاص والتاخير عنه وبان الاوامر الشرعية تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقبه لا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص وبانه لوجود
القضاء يثبت بالكتاب لسنة وح لو كان الامر الاعلي يلزم التاكيد التاسيس اولى منه وفي الاول منع انحصار الاقتضاء بالمساوات من جميع الجهات لجواز
اقتضاء الامر الاول المطلوب المتعدد الاول المقيد لخصوصية زمان الاول وفي زمان الثاني في الثاني المطلقة فان الشيء قد يكون محبوبا لذاته من حيثية
وفي هذا الزمان المخصوص يسقط التكليفين اما المقيد فواضح واما المطلقة لكون المقيد فردا لها فحصل بايجاد المقيد ولو لم يات فيه يبقى لزوم ايجاد
المطلقة في الزمان المتاخر فالزمان الاول جزء للمقيد لا للمطلقة مع ظرفيته لكل منها المطلقة فلا يلزم الاستواء في الاقتضاء ولا يلزم ح التخيير لكونه
من باب تعدد المطلوب او من باب ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام والاقتضاء يكون من باب الترتيب لا التخيير والمساوات نعم هو يصح لو كان
في صوم يوم الخميس ذكر الخصوصية كيوم الخميس من باب ذكر افضل الافراد وفساده بديهي وبما ذكرنا ظهر فساد وجه الثاني على ما قال من لزوم المساواة لعدم الملازمة في انحصار
الاقتضاء بالمساوات في جميع الجهات من العقاب والثواب الاداء نعم يمكن تمامه بانه لو كان الاقتضاء بالامر الاول فاما ان يكون بنحو الترتيب كالتعدد
المطلوب او كون انتفاء الخاص غير موجب لانتفاء العام فيلزمه الادائية وعدم القضاء كالحج او افضل الافراد او يكون بنحو التخيير والمساوات لكون الخصوصية من
باب ذكر افضل الافراد فيلزم التساوي فيه وفي العقاب والثواب كلاهما بديهي الفساد لكونه في الاول اداء وفي الثاني قضاء اجماعا وفي الثالث فبانه عدم
تمامية الاستقراء في الخارج باستعقاب القضاء مرة ودون مرة لا يوجب نفي دلالة الامر الاول وفي الرابع اولا منع لزوم التاكيد او لا لانه لو كان بالامر
الاولى وجه الاول لكان اداء كما مر وثانيا منع اولوية التاكيد على التاسيس للقول بالقضاء بالامر الاول فعله بعد انقضاء الوقت الاول ان المطلق والمقيد متنافيان
في الخارج والامر لا تعلق بهما فيكون من باب تعدد المطلوب فلو تحقق المقيد انتفى الامر المقيد بحصوله وكذا المطلق لكون المقيد فردا له ولو لم يتحقق بقي
التكليف بالمطلقة واما يجب اتيانه بعده وفيه انه لا يكون الملحوظ في نظر المكلف شيئين مستقلين بل هو المركب المطلوب بشرط هذا القيد لا ان المراد
من الامر هو ظاهر فيما ذكرنا ومع انتفاء القيد ينتفي الموضوع ولا يدل على المطلوب من حيث هو والثاني ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وفيه انه يوجب
انتفاء العام الموجود فيه واثبات ارادة العام من حيث هو محتاج الى الدليل وليس بل الامر ظهور في الجملة في عدمه كما في مفهوم الوصف والعهدة لكنه غير
حجة الثالث ان المطلوب هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع في ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل وغيره او لا للتقوم
بالاحوال التي لا يكون من فعل المكلف كالحيض فيلزم جواز العبادة معه وثانيا بانه لو كان كذلك لما كان بالتاخير اثما ولا قضاء ولا وجه لذكر الزمان الا

ان يجعله من باب ذكر افضل الافراد وظاهر الامر الشرطية والقيدية المستلزمة لمدخلية في المصلحة الرابع ان الوقت كالاجل في الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير فكذا الاول وفيه ان الدين قد ثبت من الخارج كونه من تعدد المطلوب وهو من التوصليات بخلاف ما نحن فيه لظهوره في وحدة المطلوب اعني الطبيعة المقيدة الخامس انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل في الوقت لا بعده وفيه ان القضاء استدراك لما فات في وقته ولا دخل فيه بالامر الاول والجديد السادس ان الغالب في الوجوب القضاء ولا بد له من المقتضي والاصل عدم ما سوى الامر الاول وفيه ان الامر الجديد للقضاء ورد وصل بقوله ع اقض ما فات الخ والاصل عدم وضع الامر الاول وان فرض انه يلزم ان لا يكون قضاء كالحج وهو فاسد كالامر السابع ما ذكره الوحيد من ان التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان واجبا الا ما شذ اذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر بالقضاء فيه على تقدير فوته غير صلوة العيد والجمعة فالظن يحكم بان منشأ تعلق الامر الجديد هو الامر الاول لا انه من باب تعدد المطلوب كالحج ويلحق النادر بالاعم الاغلب وفيه منع الغلبة المعتنى به بحيث يصح الاعتماد عليه مع انه لا يلزم ان يكون بالامر الاول والظن اصله وحجيته ممنوع الثامن ان المامور به مركب وبتعذر المركب يعتبر بانتفاء القيد بكون الجزء الاخر عين المتلو من حيث هي ميسور ويشمله الاخبار وفيه منع حجية الاخبار الا فيما انجبر بعمل الاصحاب لضعفها مع ان شمولها للمركبات العقلية تامل وقال بعض بانه يتم لو كان من باب المركب لا من باب المشروط والشرط وفيه ان يقول بعد تعذر الشرط المشروط ميسور ولا فرق وان كان باطلين التاسع الاستصحاب بان بعد انقضاء الوقت يحصل الشك في بقاء الوجوب وعدمه من باب الشك في ان انتفاء الخاص يوجب انتفاء العام ام لا من باب الشك في كون ذكر الخصوصية من باب ذكر افضل الافراد ام لا وفيه ان قيدية الخصوصية ظاهرة من الامر ومع انتفائها ينتفي الموضوع ولا يجري الاستصحاب وكذا انتفاء الخاص يوجب انتفاء العام الموجود فيه واستصحاب العام من حيث هو موقوف على الثبوت ولم يثبت العاشر انه لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوبه وفيه ان اراد سقوط الاثم بخروج وقت ما استقر قبله فلا وجه لحصول المخالفة بتركه المامور به وان اراد سقوط الاثم بتركه بعد انقضاء الوقت فهو مسلم من حيث الامر الاول بل بما يتعلق بفعله كما لو فعله فيما لم يكن امر جديد لكونه تشريعا الحادي عشر ان ايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته وفيه انه يستلزم ايجابها من حيث الجزئية لا من حيث هي ويلزم انتفائه بانتفاء الاصل اعني المركب فتدبر

اصل في تداخل الاغسال توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في ان الاصل في الاسباب المتعددة هل يقتضي التداخل وكفاية ايجاد المسبب مرة ام لا والكلام فيه يقع في مقامين الاول في الاصل الاعتباري والحق في ذلك التفصيل ففي التكاليف المقدمية كما في الغسل والوضوء لصحة الصلوة والنزح لاجل رفع النجاسة الاصل عدم التداخل وذلك لاستصحاب التكليف في جانب ذي المقدمة وقاعدة الاشتغال وفي التكاليف النفسية الاصل هو التداخل وكفاية المرة كما لو كان وجوب النزح تعبدا وذلك لاصالة براءة الذمة عن الزائد سواء كان وقوع الاسباب مجتمعا او مرتبا وعلى الاخير سواء اوجد المكلف المسبب بعد وقوع السبب السابق ام لا وللاستصحاب وذلك كما لو وقع بعض الاسباب مقدما كالجنابة قبل الحيض فان استصحاب كفاية غسلها وصحة الدخول في الصلوة وغيرها يقتضي كفايته بعد عروض سائر الاسباب ايضا للشك في تاثيرها ح ويثبت كفاية اتيان الغير وفيه بالاجماع المركب فيما لم يكن فرق بين الاسباب لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب وجوب غسلها معينه قبل حدوث سائر الاسباب لان غسل الجنابة مثلا كان واجبا بخصوصه والاصل بقاء وجوبه وان حصل الغير كالحيض وغسله بعده للشك في كل من كفاية اتيان الغير وبقاء الوجوب المعين بسبب الشك في اقتضاء الاسباب من الحيض هل يقتضي غسله بخصوصه مطلقا مع عدم كفاية غيره منفردا كان او مجتمعا او لا فلا ترجيح وكما لو وقع زيد في البئر ولم ينزح نصابا تاما ثم وقع عمرو في نقصد (?) مقتضى التداخل كفاية نزح زيد ومقتضى الاستصحاب بقاء تكليف زيد ويحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى اصالة البراءة سالمة عن المعارض لا يقال في صورة الاجتماع استصحاب التكليف الاجمالي يقتضي عدم التداخل لانا نقول بعد نفي الزائد بالاصل لا يجري الاستصحاب لارتفاع التكليف بالواحد باتيانه المقام الثاني في الاصل الاجتهادي والحق فيه ايضا التفصيل وذلك لان الحكم المعلق على السبب قد يكون نفس الطبيعة سببا مقتضيا للمسبب من دون تاثير للخصوصية قلة وكثرة ومرة وتعددا كالحدث الاصغر الحاصل من اسبابه من النوم والبول وامثالهما فان نفس طبيعة الحدث يقتضي الوضوء سواء كان حاصلا من نوم واحد او متعدد قليل او كثير وهكذا وهذا يتداخل بلا تامل سواء حصل الاسباب مرة مجتمعا او مرتبا او الفرق فان طبيعة الحدث شيء واحد سواء حصل مرة او تعدد قلة او كثرة واذا حصل يقتضي الوضوء وهو ايضا طبيعة يحصل الامتثال باتيانه مرة والزائد يحتاج الى الدليل ثم بعد ايجاد الوضوء ان حصل الاسباب بعده ايضا فان استفاد السببية العلية بنحو العموم كقوله كلما شبعت فاحمد الله فكلما تحقق يقتضي المسبب فيجب ايجاد الوضوء بعده وهكذا كلما تحقق السبب بعد الوضوء وان لم يستفد العلية بنحو العموم كقوله اذا جائك عمرو فاكرمه فيسقط الامر بايجاد المسبب كالوضوء مرة ولزوم ايجاده ثانيا بل مطلقا موقوف على الدليل وقد يكون الحكم المعلق معلقا على طبايع مختلفة او خصوصيات متفاوتة وهو اما ان يقتضي مسببا واحدا كالحيض والجنابة وامثالهما لانهما اقتضيا الغسل وهو شيء واحد او يقتضي كل واحد منهما مسببا مخالفا للاخر بالاقلية والاكثرية كقوله ان مات السنور في البئر فانزح ثلثين وان مات الحمار فيه فانزح سبعين وبالتباين كقوله اذا بلت فتوضا واذا احتجمت فاغتسل اما على الاول فهل الاصل اللفظي كفاية الغسل الواحد للكل حتى يثبت خلافه او لا بل يجب لكل غسل حتى يثبت كفاية الواحد يمكن القول بالثاني لان الامر متعدد والاصل فيه تعدد المامور به حتى يثبت كفاية الواحد لكن فيه ان الاوامر المتعددة وردت على طبيعة واحدة لا تعدد ولا تغير فيها ولا تقييد لكل منها بايجادها بقصد سببها وكلها يقتضي ايجادها فمع وجد يحصل الامتثال لتحقق الطبيعة كقوله اذا جائك الامير فالبس لباسا فاخرا واذا جائك المجتهد فالبس الخ فاجتمعا ولا ريب في كفاية اللبس الواحد مثلا اذا جائك الامير فعظمه واذا جائك المجتهد فعظمه واجتمعا فلا ريب في كفاية التعظيم الواحد لهما ويؤيده ان اطلاقه يقتضي عدم تقييد الطبيعة بالقصد اصلا فاطلاق الامر يقتضي الاكتفاء بالواحد لان ايجاد الطبيعة اعم من ايجادها بهذا السبب او للجميع او بلا قصد لان القصد هو الداعي والسبب الذي

حركه

والاطلاق ... عدم تقييدها بالسبب

حركه لايجادها فاغنى الامر وهو متعدد لانا نقول الامر انما اقتضى ايجاد الطبيعة من حيث هي وقد حصلت لا يقال كل امر يقتضي ايجاد المامور به فالايجاد المتعدد لازم للامر المتعدد فلا يتداخل لانا نقول لا ايجاد المتعدد اللازم من الاوامر المتعددة لازم اتفاقا غير مقصود من الاوامر المتعددة ولكن نقول في الكل ان ظاهر امر كل واحد وجوب ايجاد المامور به عند وجود سببه لا بشرط شيء مستقلا سواء كان واحدا او متعددا مرتبا او مجتمعا سواء حصل ايجاد المسبب لغيره ام لا ولازم ذلك التعدد مطلقا الا وجوب ايجاده مشروطا بما اذا لم يات لغيره او للجميع لا ايجاده لامور كان هذا منه وفي ضمن الجميع لكن استعمال الامر فيه مجازا محتاج الى القرينة ليست ولعله لذا استكون الاصل عدم التداخل حتى يثبت التداخل الى ظهور الاجماع والى كون عملهم وسيرتهم هذا في جميع ابواب الفقه ولذا يتمسكون للتداخل وكفاية المسبب الواحد للاسباب المتعددة بالدليل ان وجد الدليل ويؤيده بعض ظاهر الاخبار التي سيجيء كقوله ع في حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق تاجزه عنك غسل واحد لان ظاهره كون كل واحد حقا في المرتبة الا انه يكفي الواحد عن الكل كيف كان ظاهر اللفظ واطلاقه عدم التداخل مطلقا حتى في القسم الاول وهو ما كان السبب نفس الطبيعة من دون مدخلية الخصوصية لان ظاهر الاوامر فيه كقوله اذا نمت فتوضا واذا بلت فتوضا التعدد الا ان من الخارج من الاجماع وغيره علم كون السبب نفس طبيعة الحدث من دون مدخلية الخصوصية اذا عرفت ذلك فالامر فيما ثبت فيه التداخل كالوضوء فواضح واما في الاغسال فكذلك لان الاصل اللفظي وان اقتضى عدم التداخل الا ان التداخل فيه في الجملة وهو متداخل الجميع تفصيلا واجمالا يثبت بوجوه الاول انه قد يتفق على فرض التداخل في الجملة فيكون اتفاقا عليه من الاصحاب القائلين بالتداخل وفي شرح المفاتيح لا تامل فيه بناء على التداخل ولا شبهة في دخوله تحت الاخبار ولقولهما بعدم شاذ نادر مخالف للروايات الاتية المعتضدة بالشهرة ولا يوافق ظاهر ابن ادريس المخالف لايجابه نية غسل الجنابة بخصوصه فيه لانا نقول الظ منها عدم نية غير الجنابة مع ان في المقام يقصد انه نوى الجنابة على ان مخالفته لم تكن مضرة الثاني نقل دعوى الوفاق عليه عن شارح الدروس قائلا انه موضع وفاق ويؤيده الشهرة العظيمة والمحكية في كثير من الكتب الثالث فيما نوى الجنابة نقل دعوى الاجماع عليه من ظاهر السرائر وغيرها ويشمل المقام بالاولوية لان نية الغير لا يضره بل يؤكده لدخوله تحت الحديث لكل امرء ما نوى ومطابقته للقاعدة المقتضية لكون الامتثال عن الشيء متوقفا على قصده فلو حصل الامتثال مع عدم قصده فمع القصد اولى الرابع الاخبار منها حسنة زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والزيارة واذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزاك عنها غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وهذا الخبر وان كان مضمرا لكن رواه الشيخ عن زرارة عن احدهما ع وفي طريقها وان كان علي بن السندي وهو مجهول الحال لكنه معتضد بالشهرة وبما حكي عن ابن ادريس انه رواه في اخر السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب ومن كتاب حريز بن عبد الله عن ابي جعفر ع وقال كتاب حريز اصل معتمد معول عليه مع ان الاضمار من مثل زرارة لا يكون مضرا سيما بعد اعتضاده بما مر والغسل في الرواية وان كان مطلقا من حيث النية فيشمل المقام وان كان مجملا فالقدر المتيقن هو ما ذكرنا من نية الجميع ونية الجنابة كما سيجيء ومنها مرسلة جميل عن احدهما ع اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وهو وان كان مطلقا شاملا لما يتحقق سببه بعد ذلك كارتفاع الحيض بعد طلوع الفجر الا انه ينبغي تخصيصه او حمله على ما اجتمعت كما مر في الخبر الاول واما من حيث النية فهو اما مطلق شامل لما نحن فيه او يكون ظاهرا في نية الجنابة ويثبت المقام بما ذكرنا بل بالاجماع المركب لان كل من قال بكفاية نية الجنابة قال بكفاية نية الجميع تفصيلا واجمالا ومنها رواية عثمان بن يزيد عن الصادق ع قال من اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وضعف السند منجبر بما مر مع انه حكي عن بعض انه قال في سندها تصحيف هو عمر بن يزيد فتكون الرواية عن ابن عذافر ويكون الراوي صحيحا ومنها معتبرة زرارة بل عدها بعض صحيحا قال قلت لابي جعفر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة والعلة المنصوصة تفيد العموم على ما حققناه ومنها خبر شهاب ابن عبد ربه قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت او من غسل ميتا له ان ياتي اهله ثم يغتسل فقال لا باس ان كان جنبا اغتسل ثم توضا وغسل الميت وان غسل ميتا ثم توضا ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما ويتم صورة اجتماع الجنابة مع غيرها من الواجبات كالحيض والاستحاضة وامثالها بعدم القول بالفصل كما ادعاه المولى البهبهاني ره في شرح المفاتيح وكذا بعض الاواخر ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على اجتزاء المرأة عن الحيض والجنابة بغسل واحد منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سالته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد ويتم اجتماع الجنابة وغير الحيض من الواجبات بعدم القول بالفصل وضعفها ايضا بعض انه منجبر بما مر وبما يستدل بوجوه اخر منها صدق الامتثال للكل باتيان الطبيعة مرة وفيه انه موقوف على التداخل والا فلا يكون اتيان الطبيعة مرة بقصد الجميع كافيا للجميع كما مر من كون ظاهر اللفظ اقتضاء السبب المسبب مستقلا ومنها ان تلك الاسباب علة للحدث وطبيعة الحدث وهي علة للغسل كالوضوء فيكفي غسل واحد وان لم يقصد الكل او البعض بل البعض مع عدم قصد البعض وفيه انه قياس يحتاج الى الدليل لجواز كون كل خصوصية علة لحدث خاص هنا لا يرتفع الا بعد تحقق مسببه ومنها ان من كل امر في سبب لا يستفاد منه الا حصول الطبيعة في الخارج سواء كان بقصده او بقصد غيره او لا بقصد سبب اصلا وهو مقتضى القول بالتداخل وفيه ما مر من كون ظاهر امر كل ايجاد المسبب لا بشرط شيء مستقلا سواء حصل ايجاده للغير ام لا فتدبر ومنها ان الظاهر من الاخبار المذكورة كون الاغسال كالوضوء واسبابه كاسبابه وفيه منع سيجيء توضيحه فيما لو نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله وكذا الامر فيما نوى الجنابة فقط وذلك لو حصل الاول (?) الامر بالصلوة الثاني الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كثير من الكتب قال بعض انه متفق عليه وقال بعض الاواخر انه مجمع عليه (?) المقاصد بعد قول المصنف ويكفي غسل الجنابة عن غيره دون العكس قال وقيل بانه يجزي عن الجنابة كما يجزي غسل الجنابة عنه من غير احتياج الى الوضوء

اما وجه كفاية الجنابة مضافا الى الاجماع فهو ان الحدث متحد وان تعددت اسبابه فان نوى ارتفاعه بالاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره والرابع عموم
الاخبار المتقدمة بل صريح في الكفاية فيما كان في الجمع غسل الجنابة واما من حيث النية فالمرسلة ورواية عثمان ظاهرتان في غسل الجنابة
بل وكذلك حسنة زرارة واما غيرها فباطلاقها يشمل المقام بل اطلاقها ينفي اشتراط نية خصوص السبب او الكل لا يقال انه وارد في مورد حكم
اخر وهو بيان كفاية الغسل الواحد فلا يصح التمسك به من حيث النية لانا نقول يمنع ذلك سيما في معتبرة زرارة لصراحتها في كونه في مقام البيان
بل المقام يقتضي انه لو كان شرطا كان على المعصوم بيانه بل وكذا حسنة زرارة لا يقال بل خبر شهاب يجزيه غسل واحد لهما ظاهر في نية السببين
ولا قائل بالفرق لانا نقول هذا ممنوع لانه قيد لتجزيه وحيث اعم من نيتهما عند الغسل واصرح مما ذكرنا صحيح عبد الله بن سنان لدلالته على وحدة غسل
الجنابة مع الحيض ولا وجه للوحدة الا ارادة كفاية كل منهما لرفع الحدث وكيف كان فالاظهر هو التداخل وكفاية غسل الجنابة كما عليه المشهور بل لم
يظهر المخالف بل الظ عدم الخلاف بين القائلين بالتداخل فيه ان نوى عدم رفع حدث غير الجنابة فهل يرفع حدثه او لا اشكال من كونه كالوضوء
نية رفع مطلق الحدث فيما يكفي هو على ما مر من التفصيل ومن انه لو كان كالوضوء يلزم انه لو نوى عدم غيره كان الغسل لاجله ثانيا اشتراطها الارتفاع
الحدث بالغسل السابق كالوضوء ويلزم من ذلك كون التداخل من باب العزيمة اعني كون المطلوب شيئا واحدا هو بعينه غسل الجنابة والحيض و
امثاله فلا يجوز تعداد اتيانه مرة اخرى وهو مخالف لصريح بعض ولظواهر الاخبار المتقدمة لاشتمالها على لفظ الاجزاء الظ في احتمال الواجب
المستلزم لجواز غيره واجزائه عن نسبه الاوامر المتخير بين اتيانها متعددا بحسب الاسباب معينا في كل منها بنيته او اتيانها مرة بقصد الجميع او نية الجنابة
وما قال صاحب الذخيرة وموافقوه بكونه من باب العزيمة لا وجه له فتدبر بل يرد الاشكال فيما لو نوى الجنابة بخصوصها من دون قصد عدم الغير
لانه لو كان حدثا واحدا فيتصور الانفكاك كالوضوء بل اللازم ح الحكم برفع الحدث مطلقا فهو وان نوى عدم غيره ما لم يصر بنية القربة والحاصل
انه لو نوى الجميع او رفع الحدث المطلق او القربة فالكل كونه من باب الرخصة متعين كما انه فيما نوى الجنابة فقط مع عدم قصد غيره كان الرخصة في
اتيانه ظاهر الظهور اخبار الجنابة فيه مع اشتماله على لفظ الاجزاء الظاهر في الرخصة مع اعتضادها بالشهرة العظيمة ودعوى الاجماع في جامع
المقاصد وظهور دعوته في بعض الكتب هذا فيما لم ينو عدم غيره واما فيما نوى الجنابة فقط مع قصد عدم غيره فالاولى بالرخصة لكن الاحتياط بنية الجميع
لا ينبغي ان يترك وربما يستدل بان الجنابة اقوى من غيرها ولذا لا يحتاج الى الوضوء ويمتنع بقاء الاضعف بعد رفع الاقوى وفيه اولا منع الاقوائية
لجواز كون الامر بالعكس بكون حدثها اضعف ولذا يكفي فيه الغسل فقط سيما بالنسبة الى الحيض لبعض الاخبار في المرأة في حال جنابة وعرض لها الحيض
قال ع فانه قد جاءها ما هو اعظم من ذلك وثانيا بان دفع الاقوى مع التعدد في الجهة لا يستلزم رفع الاضعف من جهته سيما في التعبديات المتوقفة
امتثالها على القصد فتدبر وهل يكفي عن الوضوء ام لا قال المولى البهبهاني في شرح المفاتيح بعد ذكر مرسلة جميل يظهر منها مع ان غسل الجنابة لا
يتوضأ لغيرها من الاغسال كما قاله الاصحاب لانها ضعيفة الا ان يقال بانجبارها بالشهرة والحق فيه الاول ان تم نسبته الى الاصحاب لاعتضاد العمومات
ح بالشهرة ويجب العمل بها والا فاشكال لظهور اخبار كفاية غسل الجنابة عن غيره من حيث الغسل لا من حيث الوضوء لا يقال لو كان الوضوء لازما لاشار
في خبر منها لانا نقول المقام مقام بيان كفاية الغسل الواحد عن الغسل المتعدد كما صرح به في مرسلة جميل واما فيما نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله فخلاف
بين الاصحاب فذهب بعض الى عدم الاجزاء ونسب الى السرائر وبيع والعلامة في عد وحكم بعدم الاجزاء مع عدم الوضوء وذهب بعض الى الاجزاء
منهم المحقق ره في المعتبر مع حكمه بنفي الوضوء ومنهم المحقق السبزواري في الذخيرة والبحراني في ق وعلى القول الاول اختلفوا في اجزائه عن نفسه
فالمشهور على الاجزاء واستشكل العلامة في كره قائلا فان نوت الجنابة اجزء عنهما وان نوت الحيض فاشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة
وهي باقية لعدم نيتها ومن انها طهارة يترتب عليها الاستباحة توضيح المطلب يقتضي الكلام في مواضع الاول في اجزائه عن نفسه والحق الاجزاء لاطلاق
الاوامر الدالة على وجوبه المعتضدة بالشهرة لندرة القول بعدم الاجزاء مطلقا واستصحاب اجزائه عن نفسه فيما لو عرض سائر الاسباب بعد ارتفاع
الحيض ويتم غيره بالاجماع المركب مع ظهور بعض تلك الاخبار في كونها لو حده من باب الرخصة والدليل على العدم وجوه الاول الاصل وفيه انه
مندفع بما مر الثاني ما ذكره مرة من وجه الاستشكال وفيه ان بقاء الجنابة لا يستلزم عدم رفع الحيض لكونهما سببين مستقلين ولا دليل على وجوب
تقديم الجنابة والوجه الاعتباري مع انه غير تام وغير معتبر لا يكافؤ ما مر الثالث بعض الاخبار الواردة في المقام الامرة بجعله غسلا واحدا فلا يجوز التعدد
مقتضى ذلك اما البطلان فيهما او رفع الجميع لا سبيل الى الثاني لعدم نية الجنابة مع انه عبادة لابد من النية ولعدم شمول الاخبار لهذا القسم وفيه اولا منع
دلالته كونه على سبيل الوجوب والعزيمة مع انه دال على الغسل الواحد لكنه من حيث نية الجميع او الجنابة او غيره مجمل لا يصح الاستدلال به وثانيا بان الاخبار
لو لم تكن شاملة للمقام فينبغي اطلاق دليل وجوبه مقتضيا لذلك معتضدا بما مر ولو كانت شاملة فيقتضي صحة الجميع الثاني في اجزائه عن غيره والاظهر عدم
الاجزاء فيما نوى عدم الغير وذلك للاصل ولان الغسل عبادة لابد فيه من النية والمفروض عدم نية غيره وكونه اضافيا كالوضوء قياس ولا دليل عليه و
حكاية دعوى الاجماع عن السرائر مع عدم ثبوت شمول الاخبار لذلك نعم بعضها وان كان مطلقا كالاخبار الدالة على كفاية الغسل الواحد للمرأة من
جنابتها وحيضها واحرامها ولغير المرأة لجنابتها ومس الميت الا انه غير ظاهر فيما نوى الحيض مثلا مع قصد عدم غيره وكذا حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله
حقوق لظهورها في نية الجميع وكذا صحيحة عبد الله بن سنان لظهورها في كونها اوحدة من حيث منع الدخول في الصلوة وكفاية الغسل الواحد بعد ارتفاع
الحيض لكن مط ولو مع نية الحيض وعدم غيره ممنوع واستدل البعض بان رفع الاضعف لا يستلزم رفع الاقوى وفيه ما مر والدليل على الاجزاء وجوه الاول
الاصل وفيه ما مر سيما مع عدم الوضوء الثاني اطلاق بعض الاخبار المتقدمة وفيه ما مر الثالث الظ من الاخبار كون الغسل كالوضوء واسبابه كاسبابه

ولانه

ولانه لولا ذلك لوجب رفع كل واحد من غسل وفي الاخبار منع ذلك سيما مع عدم الوضوء غايتها الدلالة على كفاية الغسل الواحد المتعدد ان نوى الجميع او
الجنابة او مطلق الحدث او القربة وفي التعليل منع الملازمة لجواز قيام غسل واحد بنية الجميع مقام المتعدد كما دل عليه الاخبار والرابع انه لو لم يجزيه عن
الجنابة عند اجتماعهما لم يكن لوجوب غسل الحيض فائدة لان وجوبه للغسل اما ان يكون حتما او تخييرا بينهما او اجزاء احدهما خاصة كالجنابة دون العكس والاول
باطل بالفرض والثاني باطل بفرض الخصم والثالث هو المطلوب وفيه اولا منع بطلان الثاني بفرض الخصم لانه يقول بكفاية الواحد مط سواء نوى الجنابة
او الحيض او الجميع وثانيا بانه غير منحصر فيما ذكر لان الفائدة نية الجميع واجزائه عن نفسه لو نواه بالخصوص الخامس ان مع الوضوء يساوي الجنابة في صحة الدخول
في الصلوة المشروطة به فيكفي عنه كالعكس وفيه اولا انه قياس باطل وثانيا بان الغسل وحده غيرهما لما الضعف والوضوء لا مدخل له في رفع حدث الجنابة الثالث
في انه هل يجب معه الوضوء ام لا والحق الاول وذلك للاصل وعموم دليله مع عدم المانع فان في الاخبار التي تدل على عدم وجوب الوضوء فيما نوى الحيض و
عدم دليل على كفاية غسل الحيض بدون الوضوء لرفع الحيض والجنابة فيما قصد الحيض واما فيما نوى رفع الحدث المطلق فالاظهر كفايته للشهرة واطلاق الاخبار
المتقدمة مع ان منها الجنابة ونية المطلق نية لها ايضا والمفروض كفايته لانه هو مشترك بين نية الجميع ونية الجنابة بخصوصها المجزية عن غيرها وغيرها
الغير المجزية عنها وحيث كان مشتركا لابد في الصحة من التعيين لانا نقول نية رفع الحدث المطلق نية الجميع اجمالا ولا غبار عليه نعم لو نوى رفع الحدث
الحاصل بين الجنابة وغيرها فيشكل ومثله ما لو نوى ايجاد الغسل الواحد قربة الى الله لكونه محبوبا بالوجه الذي كان محبوبا والحق فيه الكفاية عن الجميع
من حيث الغسل لانه نية اجمالية للجميع هذا فيما تكون الاغسال الواجبة المجتمعة مع الجنابة واما فيما لم يكن مع الجنابة فالظ من بعض الاخبار سيما
ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق الخ وكذلك معتبرة زرارة لانها حرمتان الخ لكفاية الغسل الواحد هو الظ من اطلاق كلمات
الاخبار وعليه يجري فيه ما مر من نية الجميع اجمالا او تفصيلا او القربة على ما مر ومقتضى اطلاق النص والفتوى كما قال بعض الاواخر عدم الفرق بين غسل
الاستحاضة وغيرها في جميع ما تقدم من غيره فبين غسلها للانقطاع والبرء لها وحينئذ وبين غسلها لاستباحة الصلوة واحتمال الفرق للثاني
لو جامع الجنابة مثلا لكان بقاء الحدث فهو مبيح لا رافع بخلاف غسل الجنابة ضعيف فذلك لامكان نية الاستباحة الجامعة لها مع انه لا مانع من نيته
رافعا مبيحا لانه لا يلزم نية رفع الحدث بخصوص بل اللازم على فرض كفاية القربة نية الجميع بحسب اسبابها او رفع الحدث المطلق ان كان كلها واجبا او
الاستباحة المطلقة ان لم يكن كلها او بعضها رافعا وفيما قلنا بالكفاية والتداخل يجب الوضوء لعموم دليله وعدم مانع له في تلك الاخبار هذا فيما كانت
الاغسال واجبة واما فيما كانت الاغسال المجتمعة مستحبة فاختلفوا فيه فمنهم من حكم بالتداخل مط ولو مع نية واحد منها بخصوص منهم البحراني في الحدائق
نفي عنه البعد في المدارك والذخيرة ومنهم من حكم بعدم التداخل مط وهو مقتضى اطلاق العلامة في التحرير والقواعد والارشاد وظاهر الدروس ونسب الى
المحقق الشيخ علي في شرح عد انه رجح ايضا العدم ومنهم من فصل في ذلك بين نية الجمع وغيره من نية القربة من دون تعيين السبب كلا او بعضا او مع
تعيين بعضها بالتداخل في الاول دون غيره ونسب ذلك الى المحقق ره في المعتبر والاجزاء لا يخ من قوة اما التداخل فيما لو نوى الجميع تفصيلا او اجمالا فلا
طلاق ذيل حسنة زرارة فاذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزءك عنها غسل واحد لظهور اتحاد المناط في سائر الاخبار فانها وان كان موردها موضع
اجتماع غسل الجنابة مع غيرها الا ان الظ كون المفهوم من باب التمثيل لا من الخصوصية ويؤيده ما ذكرناه بل رواية عثمان بن يزيد من اغتسل ليلا
كفاه غسله لطلوع الفجر والدليل على العدم ليس الا الاصل وعدم شمول الاخبار للمستحبات الصرفة وفيه ما مر واما مع نية القربة فكما مر ومع تعيين السبب الخاص
فالحق اجزاؤه عن نفسه لعموم دليله وعدم اجزائه عن غيره سيما اذا نوى عدم غيره للاصل وعدم دليل يعتني به عدا الاذيل حسنة زرارة وهو ظاهر في قصد الجميع
مع انه قد مر في الواجبات من عدم الاجزاء عن الغير لو نوى معينا في غير الجنابة لمنع شمول الروايات وهذا اولى بعدم الشمول وما يقال ان الاغسال المندوبة
يكفي كالوضوء ان المندوب من الوضوء بقصد غاية من الغايات يكفي بالنسبة الى غيرها فكذا الغسل المندوب بقصد واحد فيه قياس وثانيا بان الفارق موجود
لكون المطلوب هناك شيء واحد هو رفع طبيعة الحدث الاصغر كما كانت العلة هي لا الخصوصيات بعد فرض صحته مط بقصد غاية من الغايات يجزي به
لعدم تصور تعدده بعد ضره ما لم يحصل النقض والاغسال المستحبة لو تكن كذلك اذ لا يراد رفع الحدث منها مع تفاوتها في مراتب الرجحان وتضادها لو ليس غسل
الجمعة مثل غسل الاستخارة وغسل ليلة القدر ليس مثل لياليه الفرادى وقس على هذا وايضا بعضها للزمان لا للمكان وبعضها بالعكس وبعضها للفعل
دون غيره ومعه كيف يمكن القول بكون الكل شخصا واحدا الا ان يدل الدليل على ترتب ثواب الجميع بفعل واحد اما مط كما في الوضوء ومع نية الجميع مع ان
ترتب الثواب على الفعل موقوف على القصد الا الطاعة عقلا ونقلا حرج الوضوء من امر لو نواه لغاية كالصلوة المندوبة دخول المسجد يعطى ثواب من
دخل في المسجد متطهرا بقصد او المقام يحتاج الى الدليل وما يقال ان المقصود من الاغسال المستحبة التنظيف وكون المكلف متصفا بهذا الغسل سواء نوى
فيه او غيره بنفسه تامة لعدم الدليل على ذلك والقياس بالوضوء فاسد وكذا الحاصة بحال المصلين بالجماعة مرادهم ادراك كل ثواب يتحقق فيه ان لم يعلموا بقصدها
ثم لا يخفى ان الاسباب قد تكون مجتمعة وقد يكون متضادة وما قلنا بالتداخل فيما لو نوى الجميع هو في الاول لظهور الحسنة فيه واما الثاني كالغسل لاول
الليل بقصد غسل اول الليل واخر الليل فاشكال والحق انه لو كان مما يجوز تقديمه فالتداخل اظهر لعدم الفرق ويدل عليه ايضا ذيل رواية عثمان بن
يزيد ولا قائل بالفرق ولا يخفى ان فيما قلنا بالتداخل لا يكفي عن الوضوء ان كان الوضوء فيه شرطا لعموم دليله وعدم المانع هذا فيما كان الجميع
من المستحب واما فيما كان بعضها واجبا وبعضها مستحبا فمع نية الجميع او الواجب كالجنابة فالحق الاجزاء والتداخل وذلك للاخبار السابقة
المعتضدة بالشهرة المحققة والمحكية في بعض الكتب حكاية دعوى الاجماع عن الشيخ في الخلاف على الاجزاء بغسل واحد للجنابة والجمعة ولا قائل
بالفرق ظاهرا بين الجمعة وغيرها او ظهور كما يظهر عن ابن ادريس ونسب الى ظاهر عد وصريح جامع المقاصد والتذكرة عدمه ولهم الاصل

ولهم الاصل واختلاف الواجب والمستحب من حيث المطلوب بخلاف الواجب فان المقصود منه رفع الحدث والاستباحة وتضاد وجهي الوجوب والندب فلا
يمكن الاجتماع في النية وكذا الشخص الواحد لا يمكن كونه واجبا ومستحبا وان قلنا بعدم اعتبار نية الوجه سيما مع اتفاق الشيعة على عدم جواز الاجتماع
وفيه اولا انه مندفع بما مر في الثاني بان الاختلاف في المطلوب لا يستلزم عقلا عدم جواز كفاية الفعل الواحد لهما نعم الاصل يقتضي ذلك لكنه
مندفع بما سمعت وفي الثالث ان المقصود من التداخل لا يكون صيرورتهما شيئا واحدا بل المقصود انما هو الاجزاء بفعل واحد عن الفعلين من حيث
ترتب الثواب الوضعية سواء قلنا بجواز الاجتماع اولا لان على فرض العدم نقول ان المكلف مخير بين اتيان هذا الفعل الواحد بنية اجزائه عن سبب
واحد وبين اتيانه بقصد اجزائه عن المتعدد ومعه لا يلزم المحذور وحج في النية على فرض اشتراط نية الوجه يكفي كونه احد الواجب التخييري مع كفايته عن الوجوب
ولا استحبابا وعلى فرض عدم الاشتراط كما هو الاقوى ينوي القربة مع اجزائه عن الجميع نظير تادي احدى الوظيفتين بفعل الاخرى كاتيان صلوة التحية
بقصد قضاء الفريضة وصيام ايام البيض بصيام الواجب فيها بلا دعوى واما لو نوى القربة من دون تعيين اجزائه عن البعض او الجميع فكا
السابق ومما مر ظهر فساد ما اشكل بعض في تداخل الواجب والمستحب للتضاد وجواب بعضهم بعدم اشتراطية الوجه اما مطلقا او هنا وبعضهم بانه ينوي
الوجوب ويدخل فيه المندوب اما ان كان الواجب غير الجنابة كالحيض فان نوى الجميع فلا اشكال ولا فرق بينه وبين الجنابة واما اذا نوى ذلك الواجب
فذهب بعض الى اجزائه وعدم الفرق بينه وبين ما نوى الجنابة ونسب الى ظاهر ابن ادريس والفاضل الهندي العدم للاول الاطلاق ذيل حسنة زرارة وظهور
اتحاد المناط في الاخبار وكون ذكر الجنابة من باب التمثيل لا من باب الخصوصية ولا يخ من وجه ومعه لا يسقط الوضوء لاطلاق دليله واما لو نوى المستحب
بخصوصه فالمشهور وظاهرهم الشيخ في ط وف على عدم اجزائه عن نفسه ولا عن غيره ونسب الى المحقق السبزواري اختياره الاجزاء عن الواجب والمستحب جميعا
وذهب بعض الى اجزائه عن نفسه دون غيره للاجزاء عن اجزائه عن نفسه اطلاق دليله لان قوله اغسل للجمعة مطلق سواء كانت ذمته مشغولة بالجنابة او
الحيض ام لا وفيه انه ان اراد انه الى صورة الغسل للجمعة المقتضى لصحته مع اشتغال الذمة بالجنابة مثلا وبقاء حدثها فمشكل واما من عدم اجزائه عن غيره
فللاصل والشهرة وعدم المانع لعدم شمول الاخبار لذلك القسم وللثاني اطلاق الاخبار وخصوص ما نقل عن الفقيه انه روي في ابواب الصوم من جامع
في اول شهر رمضان ثم نسي حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى
ان يكون اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك وجه الاستدلال ان قوله الى ذلك معناه الى غسل الجمعة بقرينة قوله ع ولا يقضي ما بعد ذلك
وفي الاول منع شمولها لهذا القسم وفي الثاني ما قال غير واحد من عدم ثبوت صحته مع عدم الجابر له مع موافقته لبعض مذاهب العامة فيشكل التمسك به
ومجرد نقل الصدوق في كتابه لا يدل على كونه معمولا ومعمولا به عنده ثم نسب الى بعض المتاخرين انه لعله والظاهر هو المحقق السبزواري ره وكيف كان
دفع اليد عن الاصل المعتضد بما مر بمجرد هذه الرواية مشكل وللاول في عدم اجزائه عن غيره ما مر من توقف الامتثال على النية والقصد بل انفراد الفعل
المفروض عدمه وفي عدم اجزائه عن نفسه ان المقصود من غسل الجمعة مثلا هو التنظيف وهو لا يحصل مع بقاء الحدث وفيه انه دعوى عارية عن الدليل
بل خلافه موجود وهو اطلاق دليله كما مر اطلاق بعض اخبار التداخل لاعتبارها من نية الجميع واجبا او مستحبا وفي الاول ما مر من منع شمول الاطلاق
له وكذا الثاني بل قد يظهر من مرسلة جميل عن غسل المستحب للاحرام للحايض خلافه فلا يبعد الاحوط ترك نية المستحب فقط بل ينوي الجميع او الجنابة ان كانت منها
ثم انه كما يجوز التداخل في كل الاغسال يجوز في اثنين منها كان يغتسل غسلا للجنابة والجمعة وغسلا للزيارة والحيض وهكذا لاتحاد المناط وعموم الاخبار
واما لو قصد التداخل في غسل راسه مثلا ثم اراد التفريق في باقي الاعضاء فالظ عدم صحته وكذا العكس لعدم الدليل عليه اصل في ان متعلق الاوامر هل
يكون هو الافراد او الطبايع الكلام فيه يقع في مقامات الاول في الموضوع المستنبط اعني تشخيص مقتضى الوضع لا اشكال فيما كان المتعلق هو الفرد عينا
او تخييرا كقوله اكرم زيدا واكرم زيدا او عمروا والاشكال انما هو فيما تعلق بالمصادر كقوله صل واضرب واسماء الاجناس كقوله اكرم انسانا وتحقيق الكلام
فيه في امور الاول في نفس المتعلق لا ريب في كون المصادر واسماء الاجناس موضوعة مع قطع النظر عن اللواحق وذلك للاصل لانا لو فرضنا خمسة مصادر
وقلنا بوضعها من دون اللواحق وقلنا بالوضع النوعي للواحق من التعريف والتنوين والاضافة يلزم ثمانية اوضاع ولو قلنا بكونها موضوعة مع اللواحق
يلزم خمسة عشر اوضاع للزوم القول بكون الضرب مثلا له وضع مخصوص بخصوصه وضربك وضرب زيد لكن لان ضرب بدون اللواحق في كل من الصور
جزء لذلك ولا يكون له دلالة فلو تحقق مع جزء اخر اعني التنوين يلزم الوضع الاخر والتبادر للمعلول لان المتبادر من قوله الضرب شيئان الاشارة من التعريف
وطبيعة الضرب لا لمشارة من الضرب المدخول ولادعاء السكاكي اجماع اهل العربية على كون المصادر موضوعة للطبايع مجردة عن اللواحق لا يقال لو كانت
موضوعة مجردة عنها لصح استعمالها لانا نقول اولا لا يلزم على ذلك عدم الوضع للهيئات كهيئة الامر لعدم صحة استعمالها مجردة وثانيا بانه يصح الاستعمال
في مقام التعداد كما في تعداد المصادر الضرب والنصر والقتل وامثالها وثالثا بانه يجوز ان تكون موضوعة لافادة المعنى في ضمن اللواحق ثم بعد كونها
موضوعة مجردة عن اللواحق موضوعة للطبايع لا لافراد الطبيعة وذلك للتبادر فان المتبادر من الضرب مثلا هو نفس الطبيعة لا افرادها ولادعاء
السكاكي اجماع اهل العربية عليه كما مر ولظهور كلام اللغويين في بيان المعاني كالقتل كشتن والضرب زدن وامثالهما ولعدم لزوم التجريد عرفا في قوله اوجد
بعض افراد الضرب لانه لو كانت للافراد فاما ان تكون لجميع الافراد او البعض وعلى الاول يلزم النقض في قوله اوجد بعض افراد الضرب التكرار في قوله اوجد
جميع افراد الضرب والتالي باطل وكذا المقدم وعلى الثاني عكس ما ذكر والتالي باطل وكذا المقدم وللاجماع لاتفاق الكل على ما ذكرنا ومن قال بكون المتعلق هو
الافراد يقول به من حيث الارادة من باب الدليل العقلي على امتناع تعلق الطلب بالطبايع اما لعدم وجودها او لعدم اتصافها بالصفة كما سيجيء وبه يصرف
اللفظ عن ظاهره والامر الثاني فيما يدل على الوجوب اعني هيئة الامر ومادته ويحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا للرابط المتعلق بظاهر لفظه نحو افعل فلو قيل

اضرب

اضرب بالاذن من الضرب الفعل كان مجازا في المادة والهيئة ويحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا للرابط المتعلق بالفرد فلو عرضت على ما يدل على الطبيعة يلزم المجاز
في الهيئة دون المادة والحق الاول لاصالة الاشتراك المعنوي واصالة الحقيقة لان على فرض كونها موضوعة لتعلقها بالفرد فاما ان تكون موضوعة لاما
كون المراد من المتعلق الفرد او الطبيعة في ضمن الفرد او الطلب لا للرابط الفردي وعلى الاولين يلزم المجاز في المتعلق وعلى الثاني يلزم التقييد في المتعلق وعلى
الثالث يلزم التجريد في قوله اضل هذا الفرد وكلها مخالفة للاصل المذكور ولا يقال لو كانت موضوعة للطبيعة يلزم التجريد في المادة في قوله اوجد طبيعة الضرب
لانا نقول عدم الوضع للفرد لا يستلزم الوضع للطبيعة لجواز وضعه للطلب لا خاص المتعلق بما يراد من متعلقه طبيعة كانت او فردا كما هو الحق فيتبادر
ما ذكرنا من دون تبادر الفرد او الطبيعة الا بعد ذكر المتعلق ونقيض له منه والاصل ولعدم النقض والتكرار كما مر ولانها لو كانت موضوعة للافراد يلزم
المجاز في كل الاوامر المتعلقة بالطبايع لان المراد اما ان يكون فردا معينا عند الله او عند العبد ومنا لله وعند الطرفين او فرد غير معين او جميع الافراد عينا او تخييرا
والاول باطل والا يلزم الاجمال في اغلب الاوامر والثاني ايض باطل واضح والثالث خلاف الفرض والرابع ايض باطل لانه اغراء بالجهل وكلي والخامس ايض باطل
اجماعا وعقلا لعدم امكان الامتثال بغير الاخير وهو مجاز لكون الامر حقيقة في التعيين والمتبادر فان المتبادر من الامر ليس الا الطلب لا للرابط المتعلق
بالطبيعة فيما كانت هي متعلقة الامر الثالث في التركيب والحق عدم الوضع الاحادي وذلك لاصالة عدم الوضع واصالة الحقيقة لان التركيب لو وضع لافادة
المتعلق بالفرد فيلزم المجاز والتقييد او التجريد كما مر وكلها خلاف الاصل وللتبادر فان المتبادر ليس الا الوضع الاحادي وللاجماع الذي كونا من ان القائلين
به لا يقولون من باب الوضع المقام الثاني في المسئلة الكلامية اعني في انه هل يمكن ان يكون المتعلق الطبايع كما عليه المش او يمتنع كما اختاره صاحب الوافية ومن
يتبعه توضيحه يقتضي رسم امور الاول في الاصل الثاني في الثمرة الثالث في اصل المطلب اما الاول فالاصل الامكان حتى يثبت الامتناع كما عرفته وكذا
ظاهر اللفظ لان بعد ما ثبت وضع المدخول للطبيعة ووضع هيئة الامر لطلب المدخول وعدم وضع للتركيب يخالف يكون مقتضيا مطلوبية الطبيعة من حيث
هي حتى يثبت تقييده بالفرد او الافراد واما الثاني اعني الثمرة فان قلنا بالتعلق بالطبيعة ففي التكليفات يلزم اختيار المكلف ايجادها في الفرد
بدلا فيثبت العموم البدلي في الافراد مقدمة وفي الوضعي يثبت العموم السرياني كقوله احل الله البيع لان الحلية يثبت لطبيعة البيع ففي كل فرد تحقق البيع تحقق
الحلية ولو ورد دليل مناف له يحصل التعارض لكون عموم لفظيا ولا بد من ملاحظة الترجيح كما في سائر المعارضات اللفظية وان قلنا بالتعلق
بالفرد وامتناع تعلقه بالطبيعة فعلى ما قال صاحب الوافية واشتهر بين العلماء يثبت العموم الحكمي والعقلي لانه قال ببطلان ساير الاحتمالات من الحمل
على المعين الخ كالحمل على ارادة جميع الافراد بحكم العقل لكنه باطل لان الحمل على الفرد الغير المعين لا يكون اغراء بالجهل وقاطع عرفا وشرعا لعدم مدخلية الخصوصية
عند الامر في المطلوب بل غالبا لكون المطلوب حصول فرد من الافراد كقوله جئني بخبز وماء وبطيخ لا شبهة في كون المطلوب فردا غير معين لرفع جوع
وعطش من دون مدخلية لخصوصية الفرد الخاص من الخبز او الماء او البطيخ وكذا الحمل على المعين عند الله واجماله عند العبد ذاتا او عرضا كسائر المجملات
لا يكون باطلا ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانه مطلوب لا بشرط لا بشرط عدم الغير واللازم اتيان الجميع في الفعل وترك الجميع في الترك كما في الشبهة المحصورة
فالثمرة ان على فرض التعلق بالطبيعة يثبت العموم البدلي والسرياني كما مر وعلى فرض التعلق بالفرد مع عدم الدليل على التعيين يدور الامر بين الحمل على الفرد
الغير المعين والمعين عند الله دون العبد او جميع الافراد ويحمل ويرجع الى الاصل وهو يختلف في المقامات كما سيجيء في المفرد المحلى باللام وعلى فرض تسليم لزوم
عموم عقلي موقوف على بطلان غير المعين والمعين فلو وجد دليل على خلافه كحرم الربوا لا يثبت العموم لوجود الدليل على تعيين البيع بغير الربوا فلا
يقع التعارض حتى يحتاج الى ملاحظة الترجيح وقال بعض بان الثمرة انه ان قلنا بالتعلق فاجتماع الامر والنهي جايز وان قلنا بالتعلق بالفرد فلا يجوز وهو
ايض فاسد كما سيجيء في اجتماع الامر والنهي فالحق ان الثمرة هي ما قلنا من تعيين العموم اللفظي على فرض التعلق بالطبيعة والعقلي على فرض التعلق بالفرد على
ما زعم صاحب المعالم والاجمال بين العموم والفرد الغير المعين والمعين عند الله على ما قلنا هذا فيما لم يكن دليل على تعيين الفرد وظهور الكلي في فرد او صنف
والا فيما كان دليل لتعيين الفرد يخص العموم اللفظي يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح كما مر وعلى العموم الحكمي لا تعارض لانه يثبت بعد بطلان المعين
والمفروض وجود الدليل على التعيين وكذا على ما قلنا من الاجمال لانه لا تعارض بين الاجمال والبيان وفيما كان الكلي ظاهرا في فرد او صنف يحمل عليه
على الفرضين ولا عموم بالنسبة اليه الثالث في تحقيق الحق لا ريب في ان بعد ثبوت الوضع يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف ولم يكن صارف هنا من
الكتاب لا من السنة ولا من العرف ولا من الاجماع والعقل لفسادها احتمله الخصم وهو وجوه الاول ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وان لم يكن موجودا
لم يكن مقدورا ولم يكن متصفا بالصفة ومع كل منهما يمتنع تعلق التكليف به بناء على تبعية الاحكام للصفات فيجب صرف اللفظ عن ظاهره والثاني
ان على فرض تسليم وجوده لا يكون متصفا بالصفة فلا يكون متعلقا بل الفرد متصف بها الثالث ان على فرض وجوده في ضمن الفرد يكون مسببا والامر
هو الامر بالسبب كما في مقدمة الواجب الرابع ان على فرض وجوده مقدور بواسطة الفرد والفرد مقدور بلا واسطة والثاني اولى بتعلق التكليف الخامس
ان موضوع الحكم الفرعي هو فعل المكلف لانه موضوع الفقه كما صرح به الفقهاء وفعل المكلف هو الفرد لا الطبيعة وكلها فاسدة اما الاول فلان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج بمعنى كونه مع الفرد موجودا بوجود واحد والدليل على ذلك وجوه الاول انه لو لم يكن موجودا لامتنع الحمل والتالي باطل بيان
الملازمة ان الموضوع والمحمول اما ان يكونا متحدين ذهنا وخارجا او متغايرين فيهما او متحدا في الثاني دون الاول ولا عكس ضرورة اما في صورة التغاير
فلا يجوز الحمل لضرورة بطلان حمل احد المتباينين على الاخر ولان مناط الحمل الاتحاد والمراد به انه لا بد له من مناسبة لعدم صحة حمل الحجر على زيد والمفروض
عدمها في المتغايرين وكذا في صورة الاتحاد ذهنا وخارجا لكونه ظاهر البديهي كقوله زيد زيد الا ان يفرض جهة تغاير حتى يصح كقوله هذا زيد اذا كان معروفا
عند المخاطب والمتكلم واشتبه عند المخاطب فاراد المتكلم تعريفه له فيحمل اللفظ المعروف عنده حتى يعرفه المخاطب بقي الثالث ومعه اما ان يكون المراد من الانسان

لم الا الوضع

بالطبيعة

في قوله زيد انسان الفرد المعين اعني زيدا او عمرا او الفرد المبهم او الطبيعة وعلى الاول يلزم حمل الشيء على نفسه وعلى الثاني يلزم حمله على عمرو وعلى
الاخيرين فاما ان يكون الكلي موجودا او معدوما والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم حمل المعدوم على الموجود ولا ريب في كون الوجود والعدم
فصلين متغايرين ويلزم منه حمل احد المتغايرين على الاخر ايضا ويلزم الكذب ايضا لان المراد من الحمل والاخبار عن الاتحاد اما ان يكون هو بحسب الذهن فهو
كذب لما عرفت من التغاير بينهما واما ان يكون بحسب الخارج فهو باطل ايضا لان الاتحاد موقوف على الاثنينية ووجودها في الخارج بوجود ولعل المفروض
عدم كون الكلي شيئا الثاني الوجدان والضرورة وهو ان بياضين موجودين في الخارج اما ان يكونا مشتركين في شيء موجود في الخارج يتميزان به عن سواد او
في الخارج اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم كون نسبة احد البياضين الى الاخر كنسبته الى السواد وهو بديهي الفساد الا ترى كون كل من البياضين
متكيفا بكيفيات فردية يتميز بها احد الفردين عن الاخر وفي الكيفيتين شيء موجود في الخارج يتميز به عن السوادين وهكذا في جميع افراد النوع مع افراد
النوع الاخر الثالث انه لو لم يكن موجودا لما صح انتزاع الكلي عن الافراد لان انتزاع الكلي منها اما ان يكون من الجهة الجامعة بينها بالغاء الخصوصيات
وتصور الجامع بينها او من نفس الافراد والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم انتزاع احد المتغايرين بالكلية عن الاخر لان الفرد الموجود مغاير
للكلي من جميع الجهات والتالي بديهي الفساد الرابع انه لو لم يكن موجودا لما كان الفرد موجودا لانه مركب من الكلي والخصوصيات والمفروض عدم
وجود الاول الخامس بناء العقلاء فانهم لا يفهمون من قوله اشتر الخبز او صل الا طلب نفس الطبيعة وبعد اتيانهم الفرد كانوا قاطعين بالامتثال
وهو كاشف عن وجوده لعدم امكان الامتثال بالمعدوم وهو كاف في ترتب الاحكام سلمنا عدم الدليل على وجوده لكن لم يكن دليل على امتناعه لفساد
ادلة الخصم كما سيجيء ومعه يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف سلمنا عدم وجوده وكون الامتثال به محالا لكن المحال قد يكون المكلف
معتقدا بمحاليته وقد يكون معتقدا بامكانه وعلى الثاني لو تعلق به الطلب فاما ان يكون الداعي هو نفس المحال او يكون الداعي هو مقدماته المقدورة
وتعلق الطلب بالاول والثاني محال واما الثالث فلا كالاوامر التوطينية وبعد التنزل نقول يكون المقام من الثالث لما مر في الوجه الخامس من انهم
يفهمون الطبايع ويعتقدون بالامتثال ولا ضير في تعلق الامر به وكان الداعي هو المقدمات الممكنة اعني الافراد ومعه لا يكون دليل على الصرف
لكن يرد عليه انه يلزم ح كون اكثر الاوامر توطينية مع انها قليلة اجماعا والجواب عنه بتمامه والمانع وجوه الاول انه لو كان موجودا كالفرد لما صح
الحمل لان الوجود مغاير للوجود ولا يصح حمل احد المتغايرين على الاخر وفيه ان القول بوجوده لا يكون من باب القول بالوجود المنفصل بل المراد انه مع
الفرد موجود بوجود واحد الثاني انه لو كان موجودا يلزم وجود الشيء الواحد في الامكنة المتعددة والثاني باطل وفيه انه ان اراد بالوجود الوجود الشخصي
فالملازمة ممنوعة لانا لم نقل به ولو كان المراد به الوجود الكلي فبطلان التالي ممنوع لان الكلي مع فرد منه موجود في مكان ومع فرد اخر موجود في مكان اخر
وهكذا الثالث اصالة عدم الوقوع وغيره ولانه يستلزم عدم الامكان لان كل من قال بعدم الوقوع قال بعدم الامكان وكل من قال بالامكان قال بالوقوع
والاصل الامكان ويحصل التعارض بين الاصلين ولا ترجيح معه وثانيا ان الاصل يجب رفع اليد عنه بعد وجود الدليل كما مر هذا توضيح فساد الدليل الاول
واما فساد الدليل الثاني فهو ان العقل في الاحكام الشرعية يحكم اجمالا بانه لا بد ان يكون في الاشياء صفات مقتضية لتعيين الاحكام لبطلان الترجيح
بلا مرجح ويحكم ايضا ببطلان التصويب وعدم مدخلية العلم والجهل للصفات واما كون الصفة في الكلي الطبيعي بنفس الذات او بعينه مع الوصف اللازم
او هما مع الوجوه والاعتبار من كيفيات الفرد او جهات خارجية فلا يكون العقل مستقلا في دركها في اغلب الموارد بل لا بد من متابعة الشرع فلو تعلق
الامر بالطبيعة كما هو الغالب يكشف عن حسن الطبيعة ولو تعلق بالفرد يكشف عن حسن الفرد وهكذا سائر الاحكام وهكذا في العرف الا ترى بالوجدان
والضرورة كون الصفات في الطبايع في الاغلب الا ترى ان كل من يطلب البطيخ او خبز الحنطة فان محبوبه هو طبيعة الحنطة في مقابل الشعير الموجود في الافراد لا
خصوص هذا الفرد او ذلك الفرد وكذا المطلوب طبيعة الدبس في مقابل الخل لا هذا الفرد وكذا طبيعة الرمان او العنب لا خصوص هذا العنب او الرمان وهكذا
طبيعة الشوكة والثمرة ان الصفة لو كانت في الطبايع فقد تكون الفردية متصفة بالصفة الموافقة لها وقد تكون متصفة بالصفة المناقضة كما لو تعلق في مقابل الحموضة
في الدار الغصبي وعلى الاول لا اشكال وعلى الثاني ايضا لا اشكال في تحقق الحكمين على مقتضى الصفتين لو لم يكن الفرد بحصر العدم فيتح من جانب الامر
وانما المامور به والمنهي عنه لسوء اختياره ولو كان بحصر فلا يجوز تصادق الحكمين من الشارع بمقتضى الصفتين لعدم امكان الامتثال بل ح لو كان
الحسن اقوى يامر به ولو كان القبح اقوى ينهى ولو كانا متساويين يخير المكلف اما لو كانت الصفات في الافراد فلا يحصل التعارض لان الفرد اما ان يكون
حسنا او قبيحا نعم قد يحصل التعارض بينه وبين الامور العارضة الخارجة عن الفردية كالزمان والمكان وغيرهما ومنها قوله تع فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم لان الظلم امر خارج عن الطيبات طبيعة وفردا وصار سببا للحرمة لكون قبحه اقوى من حسن الطيبات طبيعة وفردا نعم في
بعض المقامات يمكن استقلال العقل في اثبات مورد الصفة كالصدق الضار والضرب للتاديب لانه قد يتحير في الترجيح لما يتوقف وهذا يكشف عن
عدم الوجوه والاعتبار حينئذ اذا عرفت ذلك فظهر ان الامر المتعلق بالطبيعة كاشف عن حسنها ولا يكون دليل على صرفه هذا توضيح فساد الدليل
الثاني واما فساد الدليل الثالث فاولا بالنقض بالشرط لان المشروط اما ان يكون مطلوبا عند وجود الشرط او عند عدمه والثاني تكليف بما لا يطاق
وعلى الاول يلزم كون الواجب مشروطا بالنسبة الى الشرايط وثانيا بان سبب المسبب مسبب سبب اخر وهكذا الى ان ينتهي الى الواجب الوجود ويلزم كون امره
معلقا به وثالثا بالحل وهو ان المسبب مطلوب عند عدم السبب لا بشرط عدمه واما فساد الدليل الرابع فبان هذه الاولوية اولوية ظنية عقلية لا تكون
معتبرة سيما في تشخيص الارادة فكيف ان تكون صارفا عن ظاهر اللفظ واما فساد الدليل الخامس فاولا بانه انما العلماء من يكون موضوع الفقه هو فعل
المكلف اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة والا يلزم خروج اكثر الاحكام الفرعية كقولهم الكلب نجس ونحوه وثانيا ان المسببات التي تكون سببه

المكلف

المكلف يستند الى المكلف حقيقة كالذبح لا يصح ان يقال انه لم يذبح مع ان القطع فعل السكين وكذا لو احرق الحطب لا يقال انه لم يحرق مع ان الاحراق فعل
النار سلمنا لكن لم يكن قول العلماء حجة في مثل المقام سيما مع عدم المستند فكيف بان يكون صارفا لظاهر اللفظ ومما ذكرنا ظهر المقام الثالث اعني عدم
الدليل على الصرف ووجوب حمل اللفظ على ظاهره اعني طلب الطبيعة المقام الرابع في سائر الاحكام والحق فيها كالوجوب فيما ذكرنا لاشتراك الادلة

اصل في الاجزاء توضيح المطلب فيه يقتضي رسم مقامات الاول في بيان معنى الاجزاء وهو في اللغة بمعنى الكفاية وفي الاصطلاح اختلفوا فيه فقال
بعضهم انه عبارة عن حصول الامتثال اللازم وكونه مسقطا للتعبد وقال بعض انه عبارة عن سقوط التدارك عما امر اداء وقضاء والمراد بالاول ان يكون
هو امتثال الامر الظاهري او الواقعي او هما معا او في الجملة وكذا الامر في سقوط التدارك والحق في الاول هو الاول لا بشرط وفي الثاني هو المسقط عن التدارك
ثانيا مط وان ظهر بعد خلافه سواء كان من باب القول بالتصويب او من باب القول بالاجزاء وكفايته عن الواقع وان ظهر خلافه كل على مذهبه كما سيجيء في الصحة
فهو في العبادات بالمعنى الاول لازم مساو للصحة عند المتكلمين وبالثاني لازم مساو للصحة عند الفقهاء وان كانت الصحة من حيث هي لا اختصاص لها
بالعبادات لان امتثال الامر لا بد فيه من الامر وفي المعاملات غالبا لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد بخلافها فانها تشمل المعاملات ايضا
لان الصحة هي ترتب الاثر عند تحقق سببه ففي العبادات موافقة الامر او ما يسقط قضاء الامر وفي المعاملات هو ايجاد العقد والايقاع وامثالهما والحق
فيه انه عبارة عما لا يجب معه التدارك ثانيا لتبادر ذلك للمتبادر فان المتبادر من قولهم هذا مجز هو الكفاية المطلقة من دون لزوم التدارك ولصحة السلب عما لا يكون
مسقطا وهل يكون استعماله في هذا المعنى من باب النقل او استعمال الكلي في الفرد بقرينة كلام الفقهاء الظاهر الثاني لما سيجيء في الصحة وللتبادر ولصحة سلبه
عن المعاملات ثم على فرض ثبوت النقل وثبوت الحقيقة هل يكون له ثمرة في كلام الشارع ام لا والحق انه على المعنى عند الفقهاء لا يكون له ثمرة لان سقوط
القضاء انما يكون لازما للكفاية على الاطلاق وكذا في اللغة الا ان الفرق انما هو بالاعم والاخص واما بالمعنى عند المتكلمين فيثمر لانه لو حمل على هذا المعنى
يكون لازمه الكفاية ما لم يظهر الخلل ولو حمل على اللغة فيكون معناه الكفاية المطلقة المقام الثاني في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في امور الاول في المراد
من قولهم يقتضي الاجزاء يحتمل ان يكون المراد انه لا يدل على لزوم التدارك ثانيا ويكون المراد ح من لا يقتضي انه يدل عليه ويحتمل ان يكون المراد انه يدل على عدم
صحة التدارك لفظا او عقلا ويكون المراد بلا يقتضي ح انه لا يدل عليه وهو اعم من دلالته على صحته او التوقف ويحتمل ان يكون المراد انه يدل على عدم لزوم التدارك
لفظا او عقلا ويكون المراد من لا يقتضي انه لا يدل عليه وهو اعم من دلالته على اللزوم او التوقف والحق هو الاخير اما بطلان الاول فلان الظاهر من لفظ يقتضي
هو الدلالة وهو مناف لعدم الدلالة لان اللازم مع عدم الدلالة الرجوع الى الاصل وهو يختلف باختلاف المذاهب البراءة والاحتياط ويلزمه الاختلاف
في لزوم التدارك ثانيا على فرض الاقتضاء مع ان عدم اللزوم على هذا الفرض اتفاقي فيعلم منه انه كان من باب الدلالة على العدم وكونه مقدما على الاصل
ويلزمه الاتفاق على عدم اللزوم كما حصل الاتفاق عليه ولان الامر بالشيء لا يمكن عرفا وعقلا كفايته من جهته والا يلزم لغويته او يجوز الامر بتحصيل
الحاصل ولازم الكفاية باللزوم البين بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا ولا ينافي ما ذكرنا التكرار لانه لو طلب اتيانه ثلث مرات وفعل مرة فالكلام
فيه في انه هل يقتضي كفايته عن الاول ويبقى الواجب عليه مرتان او لا يقتضي فيكون الباقي وجوب اتيانه ثلث مرات هذا بالنسبة الى الامر المتعلق بالشيء
النفس الامري مع اتيانه به واما بالنسبة الى الاخر منه فاما هو في الامر الظاهري المتعلق باتيان المامور به الظاهري ثم ظهر الخلل فيه فهل الامر الظاهري
يقتضي اجزائه عن الواقع وعدم لزوم تداركه ثانيا ام لا واما بطلان الثاني فلان المراد من الدلالة على عدم صحة تدارك الامر ثانيا اما ان يكون المراد
من الامر هو ما فعل ظاهرا في الظاهري وواقعا في الواقعي او يكون المراد منه مطلقا الامر كالواقعي وان كان ما فعل ظاهريا وعلى الاول لا وجه للمانع منه
انه لا يدل على العدم لان معناه انه يمكن ويصح الامر بالتدارك وهو فاسد لكون الامر باتيان ما فعل تحصيلا للحاصل وموجبا للغوية الامر الاول
ولزوم التحكم ان قلنا بكفاية الثاني وعدم لزوم التدارك ثالثا او عدم الانتهاء الى سقوط التدارك وعلى الثاني لا وجه للمثبت لان الدلالة
على عدم الصحة اما ان يكون عقليا اي يمنع او لفظيا بمعنى كون اللفظ دالا عليه وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لا امتناع من كون الطلب الثاني
متعلق بالواقع اولا ويلزمه التدارك بعد ظهور الخلل فيما فعل اولا او الامر الجديد بالتدارك بعد ظهور الخلل واما الثاني فلان الامر في الوضوء
مثلا تعلق بالوضوء المستجمع للشرائط والاجزاء والاعتقاد بالاستجماع وبعد ظهور الخلل وعدم الاستجماع يظهر عدم اقتضائه اجزاء ما فعل عنه
حتى يدل دليل اخر الامر الثاني في الفعل الصادر من المكلف وهو قد يكون مطابقا لظاهر الشرع من اجتهاد صحيح او تقليد كذلك وقد لا يكون
كالجاهل العامد للمخالفة وعلى اي منهما اما ان يكون مطابقا للواقع ام لا من حصول ترك شيء او زيادة مما يكون له مدخلية في المامور به قيل هذه
الاقسام غير قابلة للنزاع اما غير المطابق لظاهر الشرع فلخروجه عن محل النزاع لان النزاع في ان اتيان المامور به على وجه ظاهر الشرع هل يقتضي الاجزاء
ام لا واما المطابق له مع مطابقته للواقع فلا معنى للقول بعدم الاجزاء للزوم تحصيل الحاصل وغيره مما مر واما غير المطابق للواقع فلان المتروك او
الزيادة ان كان ركنا فلا يجزي قطعا وان لم يكن ركنا فيجزي قطعا وفيه ان الجاهل القاصر باقسامه مطابق لظاهر الشرع شرعا وعقلا لكونه مكلفا
به بالضرورة وتكليفه في صورة عدم المطابقة للواقع انما هو بما امكنه لبطلان تكليف ما لا يطاق وح يقع الكلام في انه اتى به ثم ظهر الخلل هل يقتضي
هذا الامر الظاهري اجزاء ما فعل عن الواقع ام لا وكذا العالم بالاجتهاد الصحيح او التقليد الصحيح مع خطاء احدهما في الحكم كعدم انفعال ماء القليل بالملاقاة
او في الموضوع الشرعي كجواز التطهير بالمضاف والعرفي لكون هذه الفضلة مما يؤكل لحمه ثم ظهر خلافه لا ريب في كونه مامورا بظاهر الشرع بما فعل
بمقتضى هذا ما ادى اليه ظنه الخ ثم بعد ظهور خطائه يقع الكلام في ان الامر الظاهر هل يقتضي الاجزاء عن الواقع ام لا وان كان المتروك ركنا لان
الترك والزيادة من حيث الخطاء مغاير للترك او الزيادة سهوا الامر الثالث في ان النزاع هل يكون في الامر الظاهري بعد ظهور الخلل او يكون فيه قبل

فهو الخلل او يكون قبل ظهور الخلل او يكون في الواقع الاضطراري بعد امكان الواقع الاختياري كالصلوة مع التيمم ثم وجد الماء او الصلوة جالسا ثم قدر
على القيام يظهر الاول من بعض استدلال المنكرين حيث قالوا انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة ساقطا عنه التدارك بعد تبين الحدث
وكذا من بعض استدلال المثبتين حيث قالوا من الخطاء لو كان مكلفا بالواقع يلزم التكليف بما لا يطاق والاصل برائة الذمة عنه بعد الاتيان مع
هذا الفرض يكون محل النزاع شاملا للجاهل القاصر مع مخالفة علمه للواقع ولا ينافي عنوانه في الجهل في العبادات لان جهة الكلام فيه انما هي من
حيث اشتراط العلم بالوجه والعدد والمقام انما هو من حيث عدم مطابقة علم الظاهر المحكوم بحكم العقل من باب بطلان تكليف ما لا يطاق للواقع
وكذا صورة الخطاء في الحكم من تبدل الاعتقاد بالحكم بخلافه او صيرورته محل الشك مع كون ما فعل او ما ترك مضرا بالواقع كما لو اعتقد عدم وجوب
شيء او عدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة وتوضأ به ثم انكشف خلافه او صار مشكوكا كالاصول العكس فان اتيان السورة والتحرز عن هذا لم يكن مضرا
فان الخطاء لا يكون عمدا او لا سهوا مضرا كان او لا وكذا صورة الخطاء في الموضوع مطلقا سواء اعتقد كونه متطهرا ثم تبين خلافه او كان شاكا مع وجود
الدليل على بقاء الطهارة كالاستصحاب ثم تبين خلافه ويرجع النزاع في هذه الصورة الى انه بعد ما اتى باعتقاد انه المامور به مع اقتضاء العقل كونه
مكلفا بذلك حين الفعل من باب قبح التكليف بما لا يطاق واقتضاء الشرع بلفظ مطلق كونه مكلفا بذلك كالمخطئ في المرافعات كما لو حكم المجتهد
بمقتضى البينة ثم ظهر خطائه لاطلاق دليل حجيته وكقوله الامام خذ معالم دينك من يونس بن عبد الرحمن وعمل به ثم ظهر خطاء يونس وكما في
مستصحب الطهارة ثم ظهر حدثه فهل يكون مقتضى القاعدة كفاية ما اتى به وعدم تعلق الامر الاولي بالواقع لنفس الامر وعدم لزوم التدارك
واتيان الواقع حتى يثبت الدليل الجديد على لزوم اتيانه كما في مستصحب الطهارة او يكون مقتضى القاعدة عدم كفاية ذلك وتعلق الامر به بالواقع
الاولي من حيث هو ولزوم اتيانه بالامر الاول بعد ظهور الخلل وعدم اتيانه حتى يثبت الدليل الجديد على عدمه او التفصيل بين ما لو كان ما اتى به
مامورا بحكم العقل كالجاهل القاصر او باطلاق اللفظ كامر بالاجزاء في الثاني دون الاول اقوال يجيء توضيحه في اصل المطلب ويظهر من
بعض استدلال المثبتين والمنكرين كون النزاع في الدلالة اللفظية في صورة المخالفة وصورة المطابقة قبل ظهور الخلل حيث قال الاول
انه لو لم يقتض الاجزاء لما كان تعارض بين قوله ابتني بالماء واذا اتيت به لم يكن مجزيا والثاني باطل وحيث قال الثاني ان الدلالة اما ان تكون
بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منتفية في المقام وعدم اللزوم ثانيا انما هو من باب الاصل ويظهر من بعض استدلال المثبتين كون النزاع
في الدلالة العقلية قبل ظهور الخلل حيث قال انه لو لم يكن مجزيا وجاز الامر ثانيا يلزم اما الامر بتحصيل الحاصل او التكليف بما لا يطاق ويظهر من بعض
كون النزاع في الواقع الاضطراري بعد امكان الاختياري كما لو صلى مع التيمم ثم وجد الماء فهل يجزي ما فعل عنه او يجب اتيانه مع الوضوء
ثانيا وكيف كان ننقل الكلام في الكل الامر الرابع في ان النزاع يجري على جميع المذاهب في الامر حيث كونه موضوعا للطبيعة او المرة او التكرار او لا
يكون لازم الاولين الاجزاء ولازم الاخير عدمه ويظهر ثمرة قولنا ما لو امر باتيان شيء ثلث مرات ويفعل مرة ان جعلنا النزاع قبل ظهور
الخلل فالظاهر منه ان جعلنا النزاع بعد ظهور الخلل لان النزاع في اتيان الشيء باعتقاد انه المامور به مع مخالفته للواقع هل يكون مجزيا عن هذا
الفرد المامور به الاصلي ام لا لا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي ام لا لا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي الاخر لو كان كما على فرض التكرار وكذا النزاع
يجري على المذهبين من كون القضاء بالامر الاول والامر الجديد ولا يكون لازم الاول عدم الاجزاء زعما ان معناه هو لزوم اتيان الفعل ثانيا حتى يثبت
الدليل على خلافه ولازم الثاني الاجزاء زعما عكس ما ذكر لان هذا النزاع يجري مطلقا سواء فرض خروج الوقت او فرض بقائه والنزاع في القضاء يجري
على الاول دون الثاني وكان على فرض كون القضاء بالامر الاول المستلزم للزوم اتيان الفعل في خارج الوقت حتى يثبت الدليل على نفيه سواء
كان بما لم يات بالمامور به اصلا او اتى فاسدا عمدا او سهوا او خطاء او جهلا يمكن القول بالاجزاء باقامة الدليل على كون اتيان المامور به الظاهري مجزيا
عن الواقع ومستلزما لعدم لزوم اتيانه ثانيا وعلى فرض كون القضاء بالامر الجديد يمكن القول بعدم الاجزاء ولزوم الاتيان في خارج الوقت بادعاء
كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة الواقعية لا ترك الامر المتعلق بالذمة وفي المورد لا يكون اتيان المامور به الظاهري مجزيا عن المصلحة
الواقعية وح يقول هنا انما فات منه شيء لترك المصلحة الواقعية وكلما كان كذلك يجب قضائه فكذا هذا الامر الخامس في ان النزاع ان كان قبل ظهور
الخلل فيجري على كون الاعتقادات من باب الموضوع كما على مذهب المصوبة او من باب المرات كما على مذهب المخطئة لانه شيء واحد اتى به ولم يكن
له ظاهر وواقع ظهر خلافه وان كان بعد ظهور الخلل فيجري على المخطئة دون المصوبة اما الاول فواضح واما الثاني فلان على التصويب يكون الاعتقاد الاول
مثلا موضوعا للحكم فاذا تبدل بظهور الخلل ارتفع موضوع الاول وحكمه وحدث حكم اخر بعد حدوث الاعتقاد الجديد موقوفا على الدليل وان وجد
فهو حكم لموضوع اخر لا يدخل في النزاع لانه بالنسبة الى الاعتقاد الاول مجز قطعا وبالنسبة الى الثاني امر اخر لموضوع اخر الامر السادس في الاحوال العارضة
للمكلف وهي قد تكون منشأ لاختلاف المامور به كالسفر والحضر والعجز والسلامة ووجدان الماء وفقدانه وهكذا فربما يكون المكلف في اول الوقت مسافرا
وصلى قصرا ثم صار في اخر الوقت حاضرا او قد يكون في الوقت عاجزا وصلى ثم صار قادرا في اخر الوقت وقد يكون في اول الوقت فاقد الماء وصلى
مع التيمم ثم صار واجدا له في اخر الوقت فهل يجري النزاع في امثال هذه الامور من ان الصلوة في الحال الذي يقتضي الصلوة الحاضر يكون مجزيا عن
حال اخر يقتضي خلافه او لا يجري والحق انه اقسام فتارة يكون اختلاف الاحوال الموجبة لتغير الصلوة والمجوزة لها غير مشروط بفقدان بعضه كالسفر
والحضر في الواقعيات الاختيارية بل كان المكلف مخيرا في اتيانها في اي حال وكان منوطا بحال اقامتها وكذا المائية والترابية ان تمت الاية اي اذا
قمتم الى الصلوة الخ في الواقع الاضطراري فان اتى بالصلوة في حال السفر فالمطلوب القصر وان كان في حال الحضر فالمطلوب الاتمام وجواز الاول

لا يكون

لا يكون مشروطا بفقدان الحضر من اول الزوال الى المغرب وكذا العكس وقد يكون مشروطا بفقدان بعضها في جميع الاوقات كذوي الاعذار منها
الصلوة مع التيمم فان مشروعيتها على قول موقوفة على فقدان الماء الى الغروب ومنها الصلوة مستلقيا للعاجز على مذهب من قال بوجوب تاخير
الصلوة لذوي الاعذار وقد تكون الاحوال مشكوكة من انها من الاول او الثاني ولم يكن دليل يعين احد الامرين او كان مع وجود المعارض مع
عدم الترجيح البين اما القسم الاول فلا يجري النزاع فيه لان المطلوب الواقعي صلوة واحدة مخيرة بين اتيانها في الاحوال وقد اتى به في الحال فيقطع
الامر الواقعي التخييري لحصول الامتثال ولا معنى للقول بعدم الاجزاء ولزوم التدارك لانه اما ان يقول به بالنسبة الى الحال الذي فعل فليس الامر به الا
امرا بتحصيل الحاصل واما ان يقول بالنسبة الى الحال الاخر والمفروض عدم امر فيه حتى يقال انه غير مجز عنه نعم لو حصل له الخطاء في الموضوع كما لو اعتقد
كونه مسافرا وصلى قصرا ثم ظهر خلافه فهو من محل النزاع والقسم الثاني ايضا لا يجري النزاع فيه لانه لو اعتقد فقدان حال الاختيار مثلا في تمام الوقت
وصلى وكان في الواقع كذلك فلا معنى للقول بعدم الاجزاء لا بالنسبة الى الحال الذي اتى على وجهه لفرض اتيانه ولا بالنسبة الى الحال الاخر لفرض عدم
واختصاص الحال في الوقت بالحال الاضطراري ولو لم يكن في الواقع كذلك كما لو اعتقد فقدان الماء الى الغروب ثم ظهر الماء بعده او في اثناء الصلوة او
صار قادرا فيكون من باب الخطاء ويدخل في محل النزاع واما لو لم يعتقد فقدان الحال الاختياري في تمام الوقت وصلى فلم يات بالمامور به الظاهري
ولا الواقعي لا وجه للقول بالاجزاء وعلى الثالث اعني الشك لا بد له من تشخيص المامور به بالدليل الاجتهادي او ترجيح احد القسمين ان كان والا فالى
الاصل البرائة او الاحتياط لانه بعد فقد التشخيص لم يكن اتيا بالمامور به الظاهري وبعد التشخيص اما ان يدخل في الاول او الثاني وقد عرفت انه لا يجري
النزاع فيها الا في صورة الخطاء لا يقال يمكن ان يكون المراد انه لو دل الدليل على كون الشيء بدلا عن شيء اختياري وبعد فقدان الاختيار كالتيمم والصلوة
مستلقيا فهل الاصل فيه البدلية مطلقا سواء تحقق حال الاختيار بعده مع بقاء الوقت او الاصل فيه البدلية مشروطة بعدم وجدان الاختيار
في الوقت فبعضهم يقولون بالاول وبعضهم بالثاني لانا نقول هذا يرجع الى تشخيص دلالة الامر وهي في الموارد مختلفة منها قوله نعم فان لم يجد الماء
لا يجاد طبيعة الصلوة في وقتها او عند ارادة الصلوة فعلى الاول يجب التاخير وعلى الثاني لا يجب وعلى الفرضين لا يدخل في محل النزاع الا في صورة
الخطاء كما لا يخفى على الغالب في البدلية البدلية المطلقة لانا نقول اولا يمنع الغلبة وثانيا بعد تسليمها ثانيا قد يعارضها ظهور اللفظ الدال على البدل بكون
ظهوره في الاشتراط الامر السابع في ان النزاع في الاقتضاء العقلي او في الدلالة اللفظية والحق كون النزاع فيهما معا كما يجيء في مقام الاستدلال المقام
الثالث في الاقوال ثالثها التفصيل بين ما كان المامور به الظاهري ناشيا من اطلاق دليل من الامر وغيره او عموم كقوله خذ معالم دينك من يونس
فعمل بقوله ثم ظهر خطائه وكذا قوله يجب قبول قول العادل او فاستشهدوا ذوي عدل من رجالكم كما في الاية فان الامر كفاية العمل به سواء ظهر
خلافه ام لا وبين ما كان ناشيا من دليل مجمل كالاجماع والعقل كما في الغافل والجاهل القاصر فان دليل كونه مامورا بما فعل هو العقل من باب بطلان التكليف
بما لا يطاق بالاجزاء في الاول دون الثاني المقام الرابع في الثمرة منها ما يظهر في الموارد المشكوكة فيما ظهر فيه الخلل ولم يثبت دليل على لزوم التدارك ولا
على العدم فعلى مذهب الاجزاء لا يجب عليه التدارك حتى يثبت بالدليل وعلى مذهب القائل بالعدم يجب حتى يثبت عدمه ولا تكون الثمرة في الثواب و
العقاب على الاصل كما لا يخفى لانه اتى به فيستحق الثواب على المذهبين لكونه مطيعا لكون الثواب والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العلم
بالمعتقد ومخالفته وان ترك ففي سعة الوقت لا يستحق العقاب هو واضح وفي ضيق الوقت يستحق على المذهبين لترك المامور به بحسب اعتقاده او الواقع
ومنها التعارض على فرض القول بالاجزاء من باب الدلالة اللفظية لو ورد دليل على لزوم الاتيان ثانيا دون القول بالعدم المقام الخامس في الاصل وهو
قبل ظهور الخلل من حيث الدلالة اللفظية مع المانع لاصالة التوقيفية وكذا العقلي لاصالة التوقف حتى يثبت حكم العقل بذلك واما الاصل الفقاهتي
فمع المثبت لاصالة البرائة من التكليف عن تداركه ثانيا بنفسه وعن العقاب على فرض تركه واما بعد ظهور الخلل فعلى فرض التصويب الاصل مع المثبت لكون
الاعتقاد الاول موضوعا للحكم وقد اتى به وارتفع والاعتقاد الجديد بعده موضوع اخر والاصل عدم حكم له وبرائة الذمة عن تكليفه وعقابه
على فرض تركه واما على فرض التخطئة فالاصل اللفظي مع المانع لاصالة حمل اللفظ على حقيقته وهو طلب نفس الشيء المستجمع للاجزاء والشرايط الواقعية
حتى يثبت الصرف وصرفه الى المامور به المعتقد مجازا وتقييدا والاصل عدمه على انه يلزم تقييدات كثيرة بالنسبة الى اعتقاد المجتهد والمقلد المتفرق
من المانع للتكليف المقيد للاطلاق المثبت للتكليف هو الجهل والخطاء المستمر الى اخر الوقت والعمر وكذا العقلي لان بعد انكشاف عدم اتيان
المطلوب الواقعي مع امكانه وبقاء وقته يحكم بلزوم اتيانه حتى يجيء المانع وكذا الاصل الفقاهتي لاصالة الفساد في المعاملات والعبادات و
استصحاب بقاء التكليف بذي المقدمة فيما كان في المقدمات للتخلية من الجزء والشرط وامثاله واصالة اشتغال الذمة بها حتى يحصل القطع
بالبرائة وهو يوجب التدارك ويتم في النفسيات بالاجماع المركب لا يقال اصالة البرائة عن العقاب على تركه في النفسيات واستصحاب عدم التكليف في
الجاهل والمخطئ قبل الزوال بساعة او ساعتين الى الغروب لانه ليس عليه شيء والاصل بقائه انما هو مع المثبت ويتم غيره بالاجماع المركب لانا
نقول اما اصالة البرائة فمعارض بقاعدة الاشتغال واستصحاب التكليف فهما مقدمتان واما الاستصحاب فمعارض باستصحاب اخر فيما فرض كون
المكلف في اول الوقت واجدا للشرايط من دون الغفلة والجهل والخطاء ولا ريب في تعلق التكليف الواقعي عليه منجزا ولا يصح له اتيان المامور به
بدون واحد من شرايطه ثم بعد حصول الخطاء او الجهل في زمان مع فرض زوال الخطاء والجهل عنه مع بقاء زمان ذي المقدمة يحصل الشك في ارتفاع
التكليف الاول بمحض هذا الخطاء وبقائه والاصل بقاء التكليف ويتم غيره بالاجماع المركب يحصل التعارض بين هذا الاستصحاب والاستصحاب
المذكور في جانب الخصم فيحصل التساقط ويبقى اصالة الاشتغال بذي المقدمة واستصحاب تكليفها مقدما على اصالة البرائة سلمنا عدم الترجيح

والتساقط يبقى الاصل الاولي المقتضي للفساد وعدم الامتثال سليما عن المعارض مع ان الاصل اللفظي يقتضي حمله على الحقيقة حتى يثبت الصرف
مجازا او تقييدا كما مر المقام السادس في تحقيق الحق ويقع في ثلث مطالب الاول بعد ظهور الخلل على فرض التخطئة واستدل القائل بالاجزاء عقلا
بان المكلف حين جهله او خطائه او غفلته او سهوه اما ان يكون مكلفا ام لا والثاني مستلزم لعدم حرمة الابطال على فرض كونه في اثناء الصلوة ولعدم
العقاب على فرض ترك المامور به المضيق وكذا الموسع في ضيق الوقت وعدم الثواب على الطاعة بحسب اعتقاده والتالي باقسامها باطل بالضرورة و
الاجماع وعلى الاول فاما ان يكون مكلفا بالظاهر او بالواقع او بهما تخييرا او معلقا او مختلفا والاول هو المطلوب فثبت به عدم اجزائه مستلزم لتجويز
الامر به ثانيا وهو اما باتيان نفس ما فعل او غيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل ويلزم التحكم او التسلسل والثاني تكليف بما لا يطاق حين الجهل
وامثاله والثالث منجرا فظاهر صحيح كما قلنا وقد ابى به وثاني الواقع باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق حال الجهل وامثاله ومعلقا لانه لا يصح بالنسبة
الى الظاهري لكونه تنجيزيا ولذا يحرم الابطال ويحرم تركه في ضيق الوقت يبقى التنجيز بالنسبة الى الظاهر والتعليق على الاطلاع بالنسبة الى الواقع والاول
مسلم والثاني باطل لاصالة البرائة عنه ولفظا بانه اما ان يكون مامورا بما فعل ظاهرا ام لا والثاني خارج عن الفرض لان الكلام في اتيان المامور به
الظاهري والاول ما دل على كونه مامورا به دل على كفايته ولازمه اللبس بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا حتى يثبت بالدليل وفي العقلي نختار كونه
مكلفا بالواقع حين الجهل وامثاله فيما يطلع في الوقت لا بشرط الجهل لعدم اختصاص مقدمة ايجاد الطبيعة بحال الجهل لفرض كون الطبيعة مطلوبة موسعا
مع اطلاعه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت والجزء الذي يطلع على جهله او خطائه وح لطلب الطبيعة حال الجهل لا بشرط الجهل لامكان ايجادها في
الوقت في الزمان الذي يطلع على خطائه مقدورة لا يكون طلبها تكليفا بما لا يطاق لان امتناع الطبيعة الموسعة يحصل فيما امتنع اتيانها في جميع مقدماتها
من اجزاء الزمان وهو فيما اذا كان الجهل وامثاله مستمرا الى اخر الوقت او العمر والمفروض اطلاعه على خطائه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت فليس تكليفا
بما لا يطاق وبعبارة اخرى ان الجهل والخطاء ظرف للطلب لا لايجاد المامور وظرف المامور به انما هو الجزء الذي يطلع على خطائه في الوقت فيبقى
ظ لفظ الامر المقتضي لايجاد الطبيعة النفس الامرية المستجمعة على حاله كما عليه بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما يطلع على الخطاء في الوقت وما
ذكره باطل لا يصلح لصرف الامر عن ظاهره بما اعتقده مجازا او تقييدا الا بقى لو كان ذلك يلزم عدم كونه مامورا بالظ ويلزم من ذلك عدم حرمة الابطال
حين الجهل وعدم حرمة ترك المامور به المعتقد بضيق الوقت وكذا عدم الثواب على فعله لانا نقول لم يكن في الواقع مامورا به لكنه معتقد لكونه مامورا
به اولا من العمل بما اعتقده لكونه تركا للمقدمة المعتقدة ويوجب العقاب الجازم في مقدمة الواجب من كون الواجب هو المقدمة المعتقدة لكون الثواب
والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل المعتقد ومخالفته فهو مكلف بالواقع منجزا او بالظ يجب اعتقاده وفي اللفظي بانه الحاكم بكونه
باختيار كونه مامورا بما فعل ظاهرا اعني ما اعتقده لكن الدليل عليه هو العقل والعقلاء وهو دليل لبي مجمل والقدر المتيقن منه هو حكمه بكونه مكلفا
بما اعتقده بحسب اعتقاده وعدم العقاب عليه على ترك الواقع ما دام الاعتقاد والجهل والخطاء لا صحته وكفايته عن الواقع مطلقا ولو بعد اطلاعه على جهله وخطائه ولذا
بعد اطلاعه على جهله لا يحكم بكفايته ما فعله بل يحكم بلزوم اتيانه نعم فيما كان الدال على كونه مامورا بالظ هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاستشهدوا ذوي عدل
منكم وفاقبلوا قول العادل او قول الامام خذ معالم دينك من يونس او زرارة فعل به ثم اطلع على خطائه نحو لان الامر بالعمل بقول العادل مطلق يقتضي
اجزائه وكفايته مطلقا سواء حصل الاطلاع بالجهل وامثاله ام لا ومقتضى ظاهر الامر بالواقع كمل وتوضاوا وبتمم وان كان خلافه لانه يدل على طلب الواقع
مط سواء حصل الاعتقاد بخلافه وعمل به ام لا والنسبة عموم من وجه لكن الاول مقدم على الثاني مع اعتضاده ببناء العرف والعقلاء على عدم
لزوم التدارك في هذا القسم بعد الاطلاع ولا زمه الاجزاء مع انه لو لم يجز يلزم اختلال النظم وعدم الوثوق بكلام الشرع كما لا يخفى بل التناقض في كلام
الشارع فاقبلوا وهو كفايته مط مناقض لعدم كفايته المستلزم للزوم تداركه بعد اطلاعه ومثله كل ظن مخصوص ورد الدليل الشرعي باللفظ المطلق على
حجيته ووجوب العمل به واما الظنون المطلقة مما دل العقل على حجيته لعدم امكان غيره فلا انما فيما كان الحاكم بكونه مامورا بما اعتقده العقل مع
بناء العرف والعقلاء على اعادته فيه بعد اطلاعه على الخطاء والجهل في الوقت ولو فرض الشك فالاصل يقتضي عدم الاجزاء ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو
التفصيل بين الظاهر الشرعي الوارد باللفظ المطلق او العموم العقلي او الدليل اللفظي المجمل بالاجزاء بالاول دون الثاني واستدل القائل بعدم الاجزاء مط
بما مر من الاصول واصالة حمل اللفظ على حقيقته وهو نفس الطبيعة الواقعية المستجمعة مع عدم ما يخصص فيه زعما انه سلما تخيله الخصم من الوجه العقلي و
اللفظي كما مر مع زعم كون بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما ظهر مخالفة ما اعتقد للواقع مطلقا في العقلي والشرعي في الوقت او مطلقا وفيه انه حق
ومسلم فيما كان الحاكم بكونه ما اعتقده هو المامور به العقل واما فيما كان هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاقبلوا قول العادل وامثاله كما مر فلا وظهر وجهها
مما ذكرنا واستدل القاضي وابو هاشم بعدم الاجزاء بانه لو اقتضى الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء بعد تبين خلافه لانه
اما ان يكون مامورا بالصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني لانه اتى به وعنه او لانه مكلف بالطهارة
الواقعية وفي اعتقاد معتقده بعد تبين الخلاف يجب عليه اتيانها ثانيا بان ظنها اما ان يكون موافقا للاصل وكان معتبرا او يكون مخالفا مع
عدم اعتباره وعلى الثاني يختار الاول اعني الصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية المعتبرة والعمل على غيره مستلزم للاثم وعلى الاول يمنع استلزامه
سقوط القضاء مط لجواز كونه مشروطا بعدم تبين خلافه مع ثبات الاجزاء وعدم اللزوم ثانيا على هذا الفرض لا يكون من باب العقل بل يكون من
باب الاجزاء اذا دل الدليل على لزومه بتقيد الاصل وبانه لو اوجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد فيه انه لم يكن اتيانا بالمامور به الظاهري ولا الواقعي فقد يكون موجودا
هذا فيما يطلع مع بقاء الوقت واما مع عدم بقاء الوقت والقدرة كما لو كان الخطاء مستمرا الى اخر الوقت فلم يكن الشرط اعني العلم بالواقع في الوقت

ولم يكن

ولم يكن التكليف التنجيزي بالواقع متعلقا به لكونه تكليفا بما لا يطاق ولا التعليقي لانتفاء الشرط اعني الاطلاع في حقه في الوقت ولم يكن اتيانا بالمامور
به والا يلزم اما التصويب في عدم كون الحكم تابعا للصفات وهما خلاف الفرض بل انما يكون معتقدا بالتكليف ويترتب الثواب والعقاب على العمل بالمعتقد
ومخالفته من باب المقدمة الاعتقادية لا من باب انه مجز عن الواقع لعدم الطلب بحقه في الواقع وهو معنى عدم الاجزاء وح لو اطلع بعد انقضاء الوقت
فلو قلنا بكون القضاء بالامر الاول من باب كون المطلوب من الامر شيئين الطبيعة المقيدة بالزمان مثلا والطبيعة المطلقة معلقا على عدم اتيان
الاول فشرط الطبيعة المطلقة موجود ويلزم الاتيان بعد خروج الوقت والاطلاع ولو قلنا بكون القضاء بالامر الجديد فقلنا بكون صدق الفوت موقوفا
على ترك المصلحة الواقعية كما هو الظ لا على التكليف المتعلق بالثمرة فالصغرى ثابت لكون هذا المانع من الموانع العقلية المصلحة فيها موجودة ولم يحصل
بخلاف الموانع الشرعية كالحيض فان الصغرى غير موجودة لكشفها من عدم المصلحة فيها كما حقق توضيحه في بحث القضاء وكيف كان يجب القضاء في المقام حتى
يثبت الدليل على العدم وان قلنا بتوقفه على ترك التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى غير حاصل لعدم تعلقه بالذمة ولا يجب الاتيان حتى يثبت الدليل هذا مقتضى
القاعدة وثابتة في بقاء الوقت واما مع خروجه فالظ من بناء العرف في مثل المقام عدم لزوم اتيان ما فات سيما في الخطاء هذا مع العلم والشك المعتبر بنفسه
ما فعل واما مع الشك كما لو اطلع المجتهد بدليل معارض للدليل الذي استنبط الحكم وعمل به مع عدم الترجيح فالحق انه مع بقاء الوقت عدم الاجزاء للشك في
الامتثال والاصل بقاء التكليف فيجب الاحتياط بما حصل القطع بالامتثال واما مع خروج الوقت فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول فيحصل الشك
في بقاء التكليف بالطبيعة المطلقة للشك في اتيان الطبيعة المقيدة النفس الامرية ويكون مقتضيا لاستصحاب بقائه ويلزمه لزوم الاتيان واما على فرض
كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فلو كان الفوت دائرا مدار التكليف المتعلق فلم يجب لعدم التعلق ولو كان دائرا مدار ترك المصلحة الواقعية فهذا الشك
يوجب الشك في حصولها والاصل عدمها وح يثبت الفوت بالاصل ولكن في شمول الادلة لكل فوت حتى الفوت الثابت بالاصل محل تامل بل الظ
منها ما صدق عليه الفوت وهو هنا مشكوك والاصل برائة الذمة سيما مع بناء العرف على العدم تم الكلام على فرض التخطئة واما على فرض التصويب فالحق
الاجزاء وذلك لكون الاعتقاد موضوعا للحكم وفقدانه به والاعتقاد الجديد موضوع اخر والاصل عدم التكليف ولو وجد الدليل فهو موضوع وحكم
اخر المطلب الثاني قبل ظهور الخلل سواء طابق الواقع ام لا والحق فيه الاجزاء بمعنى عدم لزوم تدارك ما فعل قبل اطلاعه على الخطاء وامثاله لفظا وعقلا
اما الاول اعني اللفظ فلان الامر بالشيء يقتضي كونه محبوبا من الجهة التي امر ولازم ذلك كفايته من هذه الجهة ولازم الكفاية اللزوم البين بالمعنى الاعم
عدم لزوم تداركه ثانيا وقبل ظهور الخلل الثاني التعارض بين قوله ائتني بالماء ولو اتيت به لم يكن مجزيا وكما ان امره يجب اعادته بعينه ثانيا والتعا
موقوف على استفادة الاجزاء والكفاية من ائتني عرفا وهو المطلوب لان الامر بالاتيان به ثانيا يتصور على قسمين الاول ان اتيانه مطلوب مثلا ثلث مرات
واتيانه اولا لا يكفي عن المرة الاولى ويجب اتيانه مرتين وهذا يرجع الى الاجزاء مع التكرار ولا نزاع فيه الثاني ان اتيانه اولا لا يكفي عنه بل يجب ثلث مرات
وهو باطل لما مر ولما سيجيء في الوجه العقلي واما من قال بعدم الدلالة اللفظية كالقاضي عبد الجبار وابي هاشم والسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ
والاكثر على ما نسب اليهم فاستند لوجهين الاول ان الامر انما يدل على كون الشيء مامورا به واما دلالته على سقوط التكليف ورفع الاشتغال وعدم
مطلوبيته ثانيا فلا لانها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منفية في المقام اما انتفاء الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلانه لو كان لحصل
التعارض بين قوله افعل ثانيا والثاني باطل فيكون الدال على عدم اللزوم ثانيا الاصل وفيه ان التعارض موجود بفرض ما نحن فيه كما مر وغير موجود بفرض
غير ما نحن فيه كما مر ولا يضرنا الثاني ان النهي لا يدل على الفساد فكذا الامر لا يدل على الصحة والاجزاء وفيه اولا منع الاصل وثانيا منع الفرع لكونه قياسا سيما مع
وجود الدليل على خلافه واما الثاني اعني الاجزاء من حيث حكم العقل قبل ظهور الخلل فلوجوه الاول ان الامر بالشيء يقتضي عقلا كونه متصفا بالمصلحة وبعد الاتيان
على وجهه فاما ان يحصل المصلحة ام لا والاول هو المطلوب وعلى الثاني لما صح الامر به لكونه لغوا الثاني انه لو جاز الامر به لكان ما يعين ما اتى به فاما تحصيل
الحاصل ويلزم منه التحكم لو اكتفى به في الثاني او الثالث والا يلزم التسلسل وبغيره فخارج عن محل النزاع لان النزاع في اعادة ما فعل والمفروض عدم امر
الثالث ما عن النهاية من انه لو لم يحكم بالاجزاء لما حصل العلم بالامتثال والتالي باطل الرابع ما عن النهاية ايضا انه لو لم يخرج عن عهدة التكليف وكان
باقيا فيها فاما ان يكون في اعداد مخصوصة كاتيانه مرة ثانية وثالثة او دائما والاول ترجيح بلا مرجح وهو باطل وكذا الثاني للحرج كان عليه ان يبدله بالتسلسل
نعم لو كان مراد المنكر انه لو اتى بالمامور به على وجه باعتقاده الظني فلا يحكم العقل بالاجزاء منجزا على سبيل القطع لجواز الاطلاع على الخلل ولزوم الاتيان
ثانيا فهو حق المطلب الثالث في الاحكام المتعلقة منها الواقعيات الاضطرارية المتعلقة على فقدان الاختيارية منها قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا
والحق انه غير قابل للنزاع لان المراد من قوله ان لم تجدوا ان كان ان لم يتمكنوا من اتيان طبيعة الصلوة الموسعة مع الوضوء من الزوال الى الغروب فيلزم
عدم جواز الصلوة مع التيمم عدم التمكن من الماء في جميع الوقت ويلزم وجوب تاخير الصلوة فلو قدم بدونه لقطع بفقدانه الى اخر الوقت لا يكون
اتيانا بالمامور به الظاهري فيكون خارجا عن المسئلة لان الكلام فيما يتاتى بالمامور به الظاهري وان كان المراد ان لم تجدوا حين ارادة الصلوة
فجاز التقديم مع التيمم كلما اراده مع عدم الماء فهو مامور به ظاهرا وواقعا فلا يكون قابلا ومثله جميع الاضطراريات المعلقة كالصلوة جالسا معلقا
على فقدان القدرة على القيام ومنها ما كان الموضوع الجهل والشك مع حكم الشارع فيه مسلما منها موارد الاستصحاب كاستصحاب الطهارة ثم ظهر كونه محدثا
فهو بناء على عدم القول بالاجزاء بين بالخلاف حتى بالنسبة الى السابق فلازمه عدم الصحة ولزوم الاعادة وكان عدم النقض حال الشك مراعيا وان
خص بعد الاطلاع فيلزم الصحة لكن يعارضه ان يشترط في الصلوة الطهارة والترجيح لم يكن معه لم يكن مع الاول وتبقى اصالة الفساد واشتغال
التكليف سليما عن المعارض ويلزمه عدم الاجزاء نعم لو اعتقد الى الوقت فقدان الماء الى اخر الوقت فصلى مع التيمم في سعة الوقت ثم تبين وجود

الماء في جميع الوقت ... (marginal note, partly illegible)

الماء وحطانه فيدخل في محل النزاع **اصل** اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع ودفع
الكلام فيه في امور الاول ان النزاع في الجواز انما هو في الجواز في ضمن الوجوب الثابت من الدليل الدال على الوجوب من ان بعد رفع الوجوب هل يبقى
الجواز المتعلق في ضمنه من هذه الحيثية ام لا فلا يكون ما ينتفي الوجوب بانتفاء شرطه كالاستطاعة بالنسبة الى الحج محل النزاع لعدم تعلق الوجوب
والجواز فيه ولا الكلام فيما تعلق بعض النسخ كقوله نسخت الوجوب لا ينافي ثبوته والقول به بمقتضى اصالة الاباحة والبراءة وذلك لانه لو كان النزاع
في مطلق الجواز لكان الاكثر بل الاتفاق على بقاء الاباحة والجواز لاصالة الاباحة والبراءة وليس كذلك لكون الاكثر على عدم بقاء الجواز او بمقتضى
دليل جديد دال على الجواز والاباحة من حيث هي المستلزم لرفع الوجوب ونسخه كما يجئ هذا او بمقتضى دليل دال على بعض صريحا كقوله نسخت وجوبه والجواز
في ضمنه معا والنزاع وان كان جاريا في الاستحباب والكراهة من كون رفع الكراهة هل يستلزم رفع الاباحة في ضمنها ام لا وكذا الحرمة بالنسبة الى عدم الجواز
الذي هو القدر الجامع بينها وبين الكراهة وكذا الكلام فيما كان الناسخ دليلا لبيا كالاجماع لكن نجعل الكلام في الوجوب فيما كان الناسخ دليلا لفظيا
ويظهر منه الحال في سائر الاقسام الثاني في ان النزاع بين النافين والمثبتين هل يكون في الدلالة اللفظية او العقلية او هما معا والحق ان النافي
للوجوب والجواز معا يتمسك بالدليل العقلي من انتفاء المقتضي لكون نفي الفصل مستلزما لنفي الجنس واما المثبتون فبعضهم يقولون من باب الاول و
بعضهم يقولون من باب الثاني وبعضهم يقولون من باب الثالث اما الاول فبعضهم يقولون بكون اللفظ الدال على النسخ ظاهرا في الجواز وبعضهم
يقولون بكون اللفظ الدال على الوجوب دالا على الوجوب والجواز معا وانتفاء مدلول الاول لا يستلزم انتفاء مدلول الثاني وبعضهم يقولون بهما معا
من ان الاول دال على جواز الترك والثاني دال على جواز الفعل ويكون المفاد بعد الانضمام هو الاباحة واما الثاني فيقولون بان بعد الشك في بقاء
الجواز بعد ثبوته في السابق يكون مقتضى الاستصحاب هو الاول واما الثالث فيقولون بان اللفظ الدال على النسخ دال على جواز الترك بضميمة استصحاب
جواز الفعل الثابت في السابق باللفظ فيثبت الاباحة المقام الثاني في الاقوال للثاني قول بان المرجع هو الحكم الثابت قبل الوجوب كصاحب لم
والعلامة وقول بان المرجع هو الاصل الاولي وللقائل بالبقاء وهم اكثر العامة ونسب الى العلامة في التهذيب قول بان الباقي هو الاستحباب وقول
بانه هو الاباحة الخاصة وقول بانه هو القدر المشترك بينهما وبين الكراهة المقام الثالث في الثمرة منها صلوة الجمعة في زمان الغيبة على ما قالوا انه
ان بعد تحقق الاجماعات المنقولة على نفيه عينا فعلى فرض البقاء يتعين الاستحباب العيني فقط ان لم يكن خلاف الاجماع لعدم خلو العبادة عن الرجحان
والا مع الوجوب التخييري وعلى فرض العدم يكون حراما لاصالة عدم التشريع والحق انه فاسد لانه يكشف عن كونه مشروطا بالامام ومع انتفاء الشرط
لم يتعلق الوجوب حتى يكون من محل النزاع ومنها ايضا على ما قالوا جواز اتمام الصلوة في السفر لمن كان حاضرا في وقتها بقدر اتيان العبادة ولم يات بها و
سافر مع وجود الدليل على نفي وجوب الاتمام عينا فعلى فرض البقاء يتعين تحققه في ضمن الاستحباب مع الوجوب التخييري او بدونه وعلى فرض الانتفاء
يكون حراما للاصل والحق انه ايضا فاسد لان الاتمام تعلق بالحاضر عينا وهو موضوع للذات المتصفة بالمبدأ حال الاتصاف وكذا القصر للمسافر و
الاول بعد تحقق المسافرية يكون الموضوع الاول منتفيا فيكون من باب انتفاء الموضوع ومفروض الكلام فيما كان الموضوع الاول باقيا مع نسخ
الوجوب عنه وجعلوا منها ايضا الافعال المضار التي يكون الاصل فيها الحرمة بان على فرض البقاء تكون مباحة وعلى فرض العدم تكون حراما وهو ايضا
فاسد لما ذكرنا في كلام المستشكل وجعلوا منها ايضا ما ورد فيه دليل الجهاد مقتضيا للحرمة بعد النسخ في الافعال المباحة بالاصل الاولي فعلى فرض العدم
تكون الحرمة ثابتة لعدم معارضة الاصل مع الدليل وكذا على فرض البقاء ان كان مدركه البقاء الاستصحاب لما مر واما ان كان مدركه اللفظ فيحصل التعارض
ولا بد من ملاحظة الترجيح والحق انه في كلام العرب من لم يكن عالما بالعواقب فثمرته كثيرة واما في كلام الله العالم بالعواقب فلا لان بعد النسخ يكشف عن
كون الوجوب مرادا الى اول زمان النسخ وعدم تعلقه بعده كما في صورة انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه المقام الرابع في المسئلتين المتساويتين لهذه المسئلة
من حيث الجواز والعدم احدهما في ان انتفاء الفصل هل يوجب انتفاء الجنس في ضمنه ام لا وثانيهما في ان انتفاء الخاص هل يوجب انتفاء العام في ضمنه
ام لا وثمرتها كثيرة منها مسئلة القضاء فعلى الاول يلزم كونه بالامر الجديد على فرض وحدة المطلوب كما هو الحق واما على فرض تعدد المطلوب فلان انتفاء
الخاص مما يوجب انتفاء العام في المقيد ويبقى المطلوب الاخر اعني الطبيعة المطلقة ويلزم كون القضاء بالامر الاول وعلى الثاني يلزم كونه بالامر
الاول لان انتفاء الصلوة في الوقت المخصوص لا يوجب انتفاء الصلوة المطلق فيه بل يبقى ويجب اتيانها في الفرد الباقي الخارج عن الوقت ومنها نذر
الاضحية في شاة مخصوص او نذر الصوم في يوم مخصوص فانتفت الخصوصية قبل اتيانهما فعلى الاول يكون التكليف منتفيا وعلى الثاني يجب اتيانه
في فرد اخر ومنها غسل الاموات في صورة انتفاء السدر والكافور فعلى الاول يتعين غسل واحد بماء القراح وعلى الثاني يتعين ثلثة اغسال بماء
القراح ان لم نقل بتداخل الاسباب ومنها مسئلة الطهارة لمن يجب عليه الغسل ولم يمكنه اتيانه ولا التيمم فعلى الاول لا يجب الوضوء وعلى الثاني يجب
ومنها انه لو اذن المولى عبده للتجارة ثم اعتقه فعلى الاول لا يكون ماذونا للتجارة وعلى الثاني يكون ماذونا ومنها انه لو نذر الصلوة في المكان المكروه
فعلى فرض حمل الكراهة على اقلية الثواب ينعقد وكذا على فرض عدم اشتراط الرجحان في النذر واما على فرض الاشتراط وحمل الكراهة على الكراهة المصطلحة
فان قلنا بان انتفاء الخاص موجب لانتفاء العام فلا ينعقد مطلقا اما بالنسبة الى الخصوصية فلانتفاء الرجحان واما بالنسبة الى الطبيعة فلانتفائه بانتفاء
الخاص واما التركيب فلانتفاء جزئيه معا وكذا على القول بالبقاء لما مر الا اذا كان رجحان الطبيعة راجحا على المفسدة الموجودة في الخصوصية لكون التركيب
ح مع الرجحان فينعقد ولا فرق بين الواجبات والنوافل المرتبة وغيرها خلافا للبعض فقال بعدم الانعقاد في الاولين مطلقا وفي الاخير التفصيل
الذي مر لكنه فاسد لان رجحان الطبيعة على المفسدة في الخصوصية ان كانت كافية في النذر فيكفي فيهما معا والا فلا يكفي فيهما والتفصيل تحكم نعم لا ينعقد

في الواجبات

كالتمكن وعدم نقصان الزمان عن الفعل والنزاع هل يكون في الشرط الغير المقدور كما نسب الى السلطان مستدلا بان في المقدور يكون مكلفا
بالمشروط والشرط معا وهو يكشف عن جعله النزاع في الشرط الوجودي لانه ان جعله في الوجوبي لعلل بانتفاء الوجوب عند انتفاء شرطه لانه معناه ولا
معنى للنزاع فيه او في الشرط الوجودي الذي لم يكن شرطا وجوبيا كما نسب الى البعض معللا بان في الشرط الوجوبي ينتفي الوجوب بانتفائه والامر
لم يكن مشروطا او يكون في الشرط الوجودي مطلقا مقدورا او غير مقدور كما هو عند الاكثر ولذا عدوا من فروعه الافطار في شهر رمضان ثم الخروج الى السفر
والحق ان النزاع انما هو في الاخير الا ان اغلب صوره صورة اعتقاد المكلف بالتمكن مع عدم التمكن عقلا او شرعا وهو شرط للوجوب والوجود معا اما
الاول فواضح لبطلان التكليف بما لا يطاق واما الثاني فلان مع عدم الامر لا يجب ويكون كشرط الوجوب لانه لو كان في الشرط الوجودي المقدور نفس الارادة
والطهارة فيلزم كون الامامية قائلا بعكس صحة التكليف بالنسبة الى التاركين من العصاة والفساق والكفار لانتفاء شرطه واقله الارادة منهم بل يلزمهم
القول بنفي العصيان والفسق والثواب والعقاب عليهم وهو ابطال للشرايع كافة لاتفاقهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وهو واضح الفساد
وايضا لو كان في الشرط الوجودي المقدور فلا يصح الاستدلال من المانع فيه بان الجواز مستلزم للتكليف بما لا يطاق ولا يناسبها ايضا ذكر هذه الثمرة
كما يجئ لكون الكل في الشرط الغير المقدور وهو يرجع الى الشرط الوجوبي ولو كان في غير المقدور فهو يرجع الى شرط الوجوب ايضا لان التمكن شرطهما وهو
في حكم شرط الوجوب لا يقال استدلال المجوزين بانه لو لم يكن جايزا لما كان احد عاصيا لانه كلما انتفى المكلف به فهو من انتفاء الارادة لانها شرط مع كونها
وجودية لانا نقول المنكر لما كان هو الاشاعرة وقالوا بكون العباد مجبورا فيها فلا يكون من الشرايط الوجوبية عندهم ويشهد بذلك رد المنكر بانها من
الشرايط الوجودية ولا كلام فيه لانه لو كان في الشرط الوجوبي فبانتفائه يرتفع الوجوب ولا معنى للنزاع فيه لانا نقول المتيقن هو صورة علم
المامور بالانتفاء واما صورة جهله به قبل انكشاف عدم الشرط فلا باس بالنزاع فيه اما يكون مراد المثبت الامر التعليقي او التجزي من باب التوطين
ووجوب اتيان المقدمات كالامساك الموجب للثواب على فعلها والعقاب على الترك في زمان الجهل واعتقاد القدرة لكونه مكلفا فيه بحسب الاعتقاد
موضوعا او مرادا او ترتب الاحكام الوضعية عليه من الكفارة على المفطر في اول النهار مع عروض الحيض في وسطه ولزوم التيمم لا التيمم لواجد الماء في
زمان ناقص من الفعل ولزوم القضاء لمن وجد شرايطه بقدر اتيان ركعة من الوقت او بان القائل لما كان من الاشاعرة وكم من هذه المقالات صدرت
منهم كانكار الارادة لكونهم جبرية وقولهم بعدم قدرة المكلف فيلزم كونهم قائلين بثبوت التكاليف مع انتفائها كيف ولو لم يقولوا به يلزمهم سلب
التكاليف بالمرة ومما ذكرنا بان في كلام السلطان بانه لو كان مقدورا لكان مكلفا بالمشروط والشرط معا وجهه انه يصح لو كان الكلام في الشرط الوجودي
واما لو كان الكلام في الشرط الوجوبي كما ظهر فمع انتفاء الشرط ينتفي المشروط اعني الوجوب فكيف يكون مكلفا به وبالشرط الثالثة في ان النزاع في
المسئلة لما كان نقابل الامر التعليقي والتجزي التوطيني كما يحتمل الحقيقي بل هو الظ كما يجئ فلا بد من تحقيق حالهما مع انهما مسئلتان مستقلتان لا بد
من معرفتها وتوضيحه يقتضي بيان امرين الاول في التوطين ويقع الكلام فيه في مقامات الاول ان تعلق الامر بشيء سواء كان تنجيزيا او تعليقيا
اما ان يكون لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا مع كون الداعي نفسه لحسنه مع عدم المانع واما ان يكون لحسن مقدمته من التوطين والتهيؤ والامساك
وامثالها اما لعدم الحسن في المامور به او لوجود المانع فيه ويكون الداعي هو وقوع المقدمات مع عدم القرينة مع جهل المكلف بكون الداعي او يكون
لحسنهما معا والاول يسمى بالحقيقي والثاني بالتوطيني والامتحاني والثالث جامع لهما وحال الثالث يتضح بعد اتضاح الاولين واما الاولين
فقد يكون الارشاد لتمكن المكلف الوصول الى الداعي لطفا لكن المامورين لما كانوا في الاطاعة والمخالفة مختلفين فكان المقصود ترتب الثواب على المطيع
واتمام الحجة على العاصين والتاركين لئلا يلزم على العقاب عليهم قبح وهو في الاول لطف بالذات وبالعرض وبذلك يحصل التكاليف بالاربع التكليف الحقيقي
اللطفي والحقيقي الابتلائي فيما كان الامر لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا والتوطين اللطفي والتوطين الابتلائي فيما كان الامر لحسن مقدمته وما سوى الاخير
ذائع في الشرع ايضا واما الاخير فغير ظاهر وان امكن عقلا وعقاب من افطر في اول نهار رمضان مع وقوع الحيض بعده ليس على ترك الواجب الواقعي من الصوم
او ترك الامساك بل على ترك الواجب بحسب الاعتقاد وهو الصوم لا يقال الحصر فاسد كخروج من اخر صلوته معتقدا بالبقاء مع كشف خلافه من التجاوز وامثالها
على فرض عدم وجوب العزم مطلقا اجمالا وتفصيلا مع عدم تحققه منه لانا نقول المقصود من الحصر هو حصر التكاليف الواقعي المتعلق بذمة الشخص
لا مطلق الواقع وان لم يتعلق للمانع وهذا من الثاني لان التكليف الواقعي بالنسبة الى غير الواجد يضيق بزمان الوجدان ولا يجوز التاخير لكن تعلقه
موقوف ومعلق على الاطلاع لبطلان التكليف بما لا يطاق فهو تكليف تعليقي والمفروض الاطلاع على خلافه فلم يكن متعلقا لانتفاء شرطه وانما هو معتقد
به الثاني لا شك في صحة التكليف الحقيقي عقلا وشرعا ولغة من باب الحقيقة واما التوطين فنصوص على قسمين الاول استعمال اللفظ الموضوع للشيء
وارادة مقدماته منه من التهيؤ وامثاله من دون القرينة فكان المراد من اذبح ولدك هو التهيؤ له والثاني استعماله في نفس الذبح وارادته منه
صورة وظاهرا وكان الداعي لتعلق هذا الطلب بالمامور به هو حصول المقدمات والتهيؤ ولما لم يوطنا وامتحانا وهل يصح كل منهما عقلا ولغة حقيقة
او مجازا صحيحا او لا عقلا او لغة حقيقة او لا مطلقا ولو مجازا اختلفوا فيه فذهب بعض الى عدم جوازه كالعميدي وكلامه محتمل لجعله من الاول
او الثاني ومنعه قابل لان يكون بحسب العقل وبحسب الصحة اللغوية حقيقة او مطلقا وذهب المشهور الى جوازه وهم بين من جعله من الاول كبعض
الاواخر وبين من جعله من الثاني كالمحقق الطوسي والاستاد شريف العلماء اعلى الله مقامهما وهو الحق وذلك لعدم صحة سلب الوجوب والمامورية
من الذبح بعد انكشاف عدم القدرة لانه لا يصح ان يقال انه لم يكن مامورا بالذبح وكان مامورا بالتهيؤ بل يقال انه امر بالذبح وكان مامورا به لكن المقصد
كان هو حصول المقدمات وهل يكون حقيقة او لا والحق الاول لاصالة اولوية الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب وصدق العرف كما مر بل صحة المقسم

فى المامور به ان الداعى قد يكون وقد يقصد بنفسه وقد يكون وقوع مقدماته والمتبادر وان كان هو الاول ومطابق المراد والداعى لكن عدم صحة السلب
مقدمة او مقدماته فى مقامه ومعه يحكم بكون الجامع هو الموضوع له وهو المطابق للاراده المتعلق بها المراد من المادة صورة سواء كانت ظاهرة فيه او لا
كما قيل فيما الوارد من لقتل الضرب هو مجاز فى المادة لا فى الامر لصحة العرف وعدم صحة السلب صحة التقسيم وسواء طابق المراد الظاهر الصورى
مع الداعى الواقعى او لا لكنه بالنسبة الى الاراده مشكل لظهور التطابق فالتوطين فرد نادر ولا ينصرف اليه اللفظ ومما ذكرنا بان ان التوطين على هذا
الوجه صحيح لغة حقيقة لا مجاز او لا جامع بين الحقيقة والمجاز بمعتقد بعدم الجامع كما ذكره بعض الاواخر وكذا عقلا للاصل وعدم اباء العقل منه وعدم
ترتب قبح عليه لغتا بما تخيله الخصم كما سيجى واما الوقوع شرعا فكتكليف ابراهيم وعرفا كتوكيل السيد غيره فى بيع عبده مع علمه بعزله فيما كان غرضه
استمار الوكيل وامتحانه فى امر العبد لا بق وحصر فى المقام التوصل الى العلم بحال العبد او الوكيل وهو فى حق الله ممتنع لانا نقول الفايدة ليست منحصرة
فى ذلك بل يجوز بوجوه اخر كحصول العلم لغيره او المكلف وغيرهما واما فايدة التوطين وعدم نصب القرينة او لا فواضح منها زيادة الثواب بالتوطين فيما
كان ينظر المكلف اصعب كالذبح مع كون الداعى مقدماته على فرض الاقدام ومعرفة كمال الاخلاص منه وما ذكره من جانب الخصم بالوجوه العقلية من اللغوية
والاغراء بالجهل وتاخير البيان عن وقت الحاجة اعنى وقت العمل والتكليف بالايطاق فاسد اما اللغوية فلان فائدة التوطين والامتحان وزيادة
الثواب وغيرها كما مر واما الاغراء بالجهل اعنى ذكر الظاهر مع كون الداعى خلاف الظاهر بعدم القرينة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب مقاما مؤدا الى المطلوب
اعنى التهيؤ واتيان المقدمات لكونها لازم تحقق المراد الظاهرى الصورى وكون قصد الاطاعة للظاهر مستلزما للاقدام بايجاد الداعى اعنى المقدمات
وقصد الحا لعقد له مستلزما للتركها واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب مقاما الغرض كما لحصول الداعى والمطلوب الحقيقى
كما مر وليس تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الذبح مع امتناع شرطه ليس المقصود بايتانه اصالة بل المقصود اتيان مقدماته واستدل ايضا بعض الاواخر
بان التوطين لو لم يكن صحيحا بان كان حسن الامر وصحته منحصرا بما كان لاجل نفسه لا المتعلق فلم يبق فى الامر التبى دلالة على الامر بالاتيم الابر ولا
على النهى عن ضده وفيه انه ان اراد الحسن الذاتى فيما الاتيم الابر وترك الضد للمامور به نقدم الدلالة مسلم ولا باس به وان اراد الحسن العرضى فلا يلزم ذلك
لان التوطين لم يكن فيه حسن عرضى مقدمى لحصول الحسن الذاتى بل هو حسن بالذات ومقصود فاعلا بالذات فى الواقع من حيث هو واما جعل التوطين
من باب الاول اعنى استعماله فيه فى التهيؤ ففاسد من حيث اللغة لكونه استعمالا فى غير ما وضع له من باب الاستعمال فى المقتضى لا فى السبب كما زعم بعض الاواخر
لعدم استلزام وجوده الا لتحقق ويخرج من التوطين والاصل التوقيفى يقتضى التوقف مع عدم ثبوت كون هذه العلاقة مصححة بل حصول المنافرة
منعه بما يدل على العدم وقد عرفت فى السابق ان الظاهر منه ما ذكرنا من ارادة الذبح صورة لا نفس التهيؤ واما من حيث العقل فيمكن منعه بما ذكرنا من
قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وامثاله وجوابه قد مر وقال بعض الاواخر فى رد الاغراء بالجهل بان مخالفة الاعتقاد للواقع ظن لازم لتاخير القرينة مطلقا
وهو جائز وواقع فى كثير من العمومات بل ذلك مما لا ينفك عن النسخ فلو تم ينفى جواز النسخ مع كونه خلاف اتفاق علماء اهل الاسلام بل وغيرهم فى الجملة وذلك
غير مضر وميزان مناط الاستدلال هو قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة اعنى زمان اتيان الداعى وما ذكره من النسخ والعمومات تاخير البيان عن وقت
الحاجة وقياسه به يكون مع الفارق والحق فى الجواب ما ذكرنا من ان ذكر الظاهر وارادة خلافه مع كونه مؤديا الى المطلوب لا قبح فيه وجعل النزاع لفظيا بكون
مراد النافى هو الثانى والمثبت هو الاول وكون مراد النافى نفى الصحة اللغوية والمثبت اثبات الجواز العقلى او كون مراد النافى نفى الحقيقة والمثبت
اثبات المجاز بعيد غاية البعد ومما ذكرنا بان ان الخطابات شاملة للواجدين للشرائط والفاقدين ممن لا يعلم بالفقدان على سبيل الحقيقة ويكون الداعى
بالنسبة الى الواجد هو وقوع نفس الفعل وتكليفه حقيقى وبالنسبة الى الفاقد وقوع المقدمات وتكليفه توطينى وبه ظهر ما فى كلام بعض الاواخر بانه
لا يتم فى الخطابات العامة فان الامر ظاهر فى ارادة الفعل فاذا لم يقيد حكم بعدم توجهه اليه لعدم الشرط واما احتمال ما به ارادة التوطين بالنسبة الى الفاقد
فمجاز لا يصار اليه الا بالقرينة ومجرد عدم القدرة لا يصلح لها مع ان الامر يدور بين المجاز والتخصيص والثانى اولى على انه يلزم استعمال اللفظ فى الحقيقة
والمجاز وجه انه ظهر ان التوطين حقيقة وهو ارادة ما يتعلق به الامر صورة طابق الداعى ام لا فليس بمجاز ولا جمعا بين الحقيقة والمجاز فقال بعض
ان النهى كالامر ينقسم الى الاربع لانه اما ان يكون القبح المنهى عنه او القبح مقدماته يجوما لكن فيه انه يتم فيما كانت المقدمة منحصرة بفرد واو كان المقصود
ترك مقدمة لا بعينه واما ان كان المقصود ترك مقدمة خاصة او الجميع مع القرينة يخرج عن التوطين وبدونها يمكن ان يختار ترك مقدمة اخرى فى الاول وترك
مقدمة واحدة فى الثانى وهو اغراء بالجهل وموصل الى غير المطلوب وقبيح مع ان ترك المقدمة مستلزم لترك ذى المقدمة المنهى عنه ولو لم يكن مقدوره
عن قدرة ترك ذى المقدمة المنهى عنه من غير احتياج الى مانع منعه حتى يظهر عدم قدرته على تركه فلا يعلم كونه توطينيا بخلاف الامر لان بعد فعل المقدمة
كالقضاء والسكين لما لا يوجب فعل ذى المقدمة مع ارادته ايجاد ذى المقدمة ومنع مانع يظهر عدم قدرته عليه مع انتفاء شرطه وكونه من باب التوطين نعم
يتصور له بان نهى اما ان يكون القبح بنفسه او القبح مقدماته الخ بقى الكلام فى المستحبات والمكروهات وفيه يتحقق الطلبى الحقيقى او التوطينى اما الابتلائى
فاشكال التوقف على العقاب باستحقاقه المكلف ولا يتصور العقاب فيهما لكن يمكن رفع الاشكال بعدم توقفه على العقاب ويكفى فيه رجحانا اما
ان يكون فى نفسه او فى مقدماته الخ وكذا النقض سواء كان من باب الطلب او من باب الارشاد كقوله الصوم جنة من النار والصلوة خير موضوع الخ
الثامن فان التعليق والاشتراط هل يصح من العالم بالعواقب ام لا كما نسب الى المحقق الشيرازى او لا كما نسب الى السيد الشيخ وصاحب المعالم وعليه
المشهور وهو المنصور توضيحه انه لا اشكال فى الجواز فيما كان الامر جاهلا بالوجدان او الفقدان وكذا فيما كان المامور جاهلا كقوله حجوا ان استطعتم
مع عدم علم المامور بكونه مستطيعا او غير مستطيع فيلزمه السعى والتفحص من باب المقدمة فى انه مستطيع ام لا ويحصل به التوطين وقد مر جوازه وكذا

مع علم المامور واحتمال الرجل الامر بحاله وكذا مع جهل الامر بعلم المامور بعلمه وكذا مع اجتماع العلوم الاربعة من علم الامر والمامور وعلم كل بعلم الاخر
كالعالم بعواقب الامور بالنسبة الى عباده مع اختلاف احوال المكلفين والمكلف الواحد بالوجدان والفقدان لكونه مع الفايدة العظيمة وهو
اعلام حكم الواجدين بالثبوت والفاقدين بالعدم بلفظ مختصر كقوله حجوا ان استطعتم وبه يعلم حكم المستطيعين والفاقدين وكذا مع اتحاد الحال بكونا لكل واجدين
او فاقدين مع كون المخاطب المشافهين وكان الغايبون مكلفين بتحصيل حكم المخاطبين من ظواهر خطابات المشافهين مع اختلاف حال الغايبين بالوجدان
والفقدان واما مع اتحاد الحال مع كون الخطاب او غيره مختصا بالمخاطب حكما وفيها مع اجتماع العلوم فلنسب الى مذهب المشهور عدم الجواز مستدلا بان الحالة
لو كانت حالة الوجدان فالامر منجز ولا فايدة للتعليق ولغو بل قبيح عند العقلاء ولو كانت حالة الفقدان فعدمه منجز ولغو وقبيح بل الظاهر من صورة الوجدان ولا
معنى لصدور الخطاب فيه وفيه ان الفايدة فى صورة الوجدان هى نفس علم المكلف بكونه مشروطا فى حد ذاته والنذر كمن نذر اعطاء درهم بن ابى ان امر
تعليقيا فى حد ذاته وفى كلام العرب قد تكون الفايدة اظهار انه من باب الاستدعاء لا من باب التسلط والحكم وفى صورة الفقدان الفائدة علم المكلف
فلا يكون لغوا وان لو فرض بحيث هذه الفائدة نادرا وكذا النذر كمن سمع نذره تعليقيا فلم كذا وفى كلام العرب قد تكون الفايدة منهن يسعى لايجاد المشروط والشرط
بعد سماع التعليق مع فقدان الشرط اظهار اخلاصه لغيره بانه مع عدم وجوبه لانتفاء شرطه يسعى لايجاد الاتية فى ان الشرائط الشرعية كالايمان للطاعات
والطهارة للصلوة شرط للوجوب وبه يدخل فى محل النزاع من ان الامر هل يجوز منه الامر بشرط للواجب فقط دون الوجوب فذهب اصحابنا الى الثانى والظ
ان الخلاف مستخرج من الخلاف فى ان الكفار مكلفون بالفروع ام لا والتفصيل كما سيجى توضيحه والحق انه شرط للواجب دون الوجوب ذلك لوجوه الاول انها
شرط لصحة الواجب اتفاقا ولو كان مع ذلك شرطا لتعلق التكليف بالصلوة فيلزم كون المحدث غير مكلف بالصلوة والطهارة فى صورة الامكان وهو
خلاف الاجماع والسيرة المستمرة الثانى اطلاقات الاوامر كقوله تعالى فاغسلوا الخ واقيموا الصلوة لان اطلاقه يقتضى ايجاد الواجب الفاقد له والا يلزم تحصيل
الحاصل ويلزمه ايجاد ما يتوقف عليه شرعا من الاركان والاجزاء والشرائط كالطهارة للمحدث وهكذا عقلا كالارادة لاتحاد المناط وهو اقتضاء الاطلاق
فيجب على غير المريد تبديل عدم ارادته بارادته فلو لم يصح بدونها الارادة والطهارة فلا يصح التكليف بغير المريد ويلزم منه نفى التكليف والعقاب والعصيان عن
غير المريد ويلزم منه ابطال الشرايع كافة لان كلما انتفى ايجاد المامور به فاقله من انتفاء الارادة الثالث انه لو لم يصح التكليف به ومنه يلزم عدم كون
الكفار مكلفا بالفروع لانتفاء الايمان منهم وهو مضافا الى مخالفة الاجماع محصلا ونقلا من المبنيع والحلى والعلامة والمقدس والخراسانى وغيرهم
مردود بعمومات السنة المقطوعة والايات الباهرة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدونى هذا صراط مستقيم لكون الناس عاما
للمسلم والكافر والعبادة ايض لشمولها للايمان والصلوة والزكوة وغيرها والقول بان المراد منه الايمان وهو من الاصول ولا كلام فيه لان الكلام فى الفروع
مدفوع بانه خلاف الاطلاق بل خلاف الظ لان الظ من العبادات هو الصلوة وامثالها لا الايمان وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت لعموم الناس مع
كون الحج من الفرعيات وكقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهى من الفروع والقول بخروج العبد والصبى من الناس ومن لم يتحقق له شرائط
الزكوة من الموصول والعام المخصص ليس بحجة مدفوع بانه حجة كما حقق فى محله وكذا قوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين والقول بكونه مترتبا على المجموع ولا يلزم ترتبه على كل واحد ولعله لاشتماله على كذب بيوم الدين وهو
من اصول الدين مدفوع بانه خلاف الظ بل خلاف الاجماع على كون ترك كل منها موجبا للاستحقاق مع انه لو كان لاشتماله على انكار يوم الدين فيلزم
لغوية غيره مما ذكر فى الاية وكقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا فان الزنا والقتل من الفرعيات لا يقال لعله كان اشارة الى الاول اعنى والذين يدعون الخ وهو
اصول الدين لانا نقول انه خلاف الاجماع لان العبد والجملة المتعقبة للجمل المتعددة راجع اما الى الاخير او المجموع لا الى الاول فقط كما حقق
فى محله الرابع انه لو لم يصح التكليف فى الفروع مع عدم الشرط كالايمان والطهارة يلزم عدم صحة التكليف فى الاصول اعنى الايمان مع عدم الارادة لاتحاد
المناط لان الايمان كما هو شرط وجودى لصحة التكليف فكذا الارادة شرط وجودى للامتثال بالايمان وساير التكاليف وكما ان تبديل عدم الارادة بالارادة
مقدور فكذا تبديل عدم الايمان بالايمان مقدور فكما ان اطلاق ادلة وجوب الايمان ينفى اشتراطه بالارادة فكذا اطلاق الاوامر فى الفروع كاغسلوا
الخ ينفى اشتراطها بالايمان والطهارة ومما ذكرنا ظهر ان الكفار مكلفون بالفروع لما ذكرنا ولاجماع الامامية محصلا ونقلا كما مر وللعامة قولان بل
اقوال الاول القول بكونهم مكلفين بالفروع موافقا للامامية الثانى القول بالعدم مستدلا بانه لو كلف الكافر لصح منه والتالى باطل لعدم صحة عبادة
الكافر اجماعا وبانه لو صح منه لامكن الامتثال ولا يمكن الامتثال اما فى حال الكفر فظ واما بعد الاسلام فلسقوطه بحديث الاسلام يجب وبانه لو كلف
فى الوقت اداء يلزمه ثبوت القضاء له ولا يمكنه الامتثال به ولا قضاء له لانه لا يمكنه الامتثال اما فى حال الكفر فظاهر وكذا بعد الاسلام لان مع بقاء الوقت
لا يسمى قضاء وبعده ساقط لحديث الجب للاجماع والجواب عن الاول بالنقض بفاقد سائر الشروط كالمحدث بانه لو كلف المحدث لصح منه والتالى باطل لعدم صحة
عبادة المحدث اجماعا وبالحل بانه لم يكن بشرط الكفر كما لا يكون بشرط الحدث بل يكون لا بشرط ويلزمه تحصيل الشرائط كالطهارة والستر ومنه الاسلام فيجب
تحصيله بتبديل الكفر بالاسلام وعن الثانى بامكان الامتثال بتبديل الكفر بالاسلام فى الوقت واتيان العبادة فى الوقت وسقوطها فى الوقت
بحديث الجب ممنوع والظ منه سقوط ما فات منه فى حال الكفر ومع بقاء الوقت لا يكون فوتا الا ترى ان الكافر لو اسلم وقد بقى من الوقت مقدار
ادراك الفريضة يجب عليه اتيانها اجماعا وانه يسقط قضاء ما لم يدركه فى الوقت بعد الاسلام لحديث الجب وعن الثالث بتسليم عدم امكان امتثال
القضاء فى حسب ما ذكر لكن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار من حيث ترتب العقاب والثمرة تظهر فى صورة بقائه على الكفر الاصلى الى ان مات

فعلى فرض كونه مكلفا بالقضاء حين الكفر كما هو الحق لظهور الاجماع ولاطلاق اقض ما فات فيكون معاقبا على ترك العبادات اداء وقضاء وهو
وان لا يمكنه الامتثال الان لانه لا يمكن في الاستقبال الا انه امكنه بتبديل الكفر بالاسلام في اول البلوغ حتى يمكنه اتيان العبادة اداء وقضاء فبقاؤه
على الكفر صار سببا لعدم امكان ايجادها قضاء فعدم الامكان مسبب من سوء اختياره ولا ينافي ترتب العقاب على تركه في زمان ترك المقدمة الممكنة فقدر
ولا تختص ثمرة الخطاب بالثواب بل قد تكون باتمام الحجة والعقاب على الترك كما مر واما على فرض اختياره الاسلام ففي الوقت يمكنه الامتثال كما مر واما في الخارج
بالنسبة الى العبادات الفائتة في حال الكفر فالقاعدة يعني صدق الفوت وان كانت مقتضية لوجوب القضاء الا ان الاجماع وحديث الجب يجب ما قبله فالثالث
القول بالتفصيل بين الاوامر والنواهي بصحة التكليف في النواهي دون الاوامر مستدلا بان الافعال تفتقر الى القربة ولا يصح مع الكفر والتروك
لا تفتقر لكون النهي عبارة عن الترك ويصح الترك مع الكفر واجاب السيد ره بعدم القول بالفصل وقال بعض الاواخر مع عدم تعقل الفرق بانه لو
اراد بالاتيان والترك الامتثال والانتهاء عن امر الشارع ونهيه فبدون الايمان ممتنع كما انه لو اراد ذلك لا من عزم امر الشارع ونهيه لا انكاره لم
يمكن بلا فرق وفيه ان الفرق صغروي لان المفصل يقول ان العمل لله في الامر موقوف على الايمان والتصديق بالله ورسوله ومع الكفر ممتنع بخلاف
النهي فانه ترك محض لا يحتاج اليها فهو يجتمع مع الكفر الا ان يقال ان الترك من حيث الامتثال وكونه تركه مطلوب الشارع لا من حيث القربة ايضا فهو موقوف
على الايمان فتدبر مع ان الاوامر التوصلية لا يحتاج الى القربة فاللازم التفصيل بين الاوامر ايضا ويتفرع عليه عقاب الكفار في الاخرة بالفروع وعدمه
كما تظهر الثمرة في النذور والتعليقات في مواضع كثيرة الخامسة في ان النزاع في المسألة هل يكون في الامر التوطيني بكون مراد المثبت جواز تعلق الامر
بالمامور به صورة مع كون الداعي ايجاد المقدمات لا نفسه حقيقة لانتفاء شرطه كما يظهر من السيد ره في العميدي حيث نقل كلام المجوزين لحسن التوطين
كتكليف ابراهيم ومنعه باعتبار لزوم الاغراء بالجهل او يكون نزاعهم في الامر التنجيزي الحقيقي الابتلائي الناتج بكون مراد المثبت جواز طلب الامر ما كان
شرطه منتفيا مع كون الداعي نفسه لا مقدماته من الهيئاء وغيره كما يظهر من ثمراتهم ومن استدلال الاشاعرة ومنع الامامية رضوان الله عليهم تقبيح تكليف
ما لا يطاق او يكون النزاع في الامر التعليقي مع علم الامر باتحاد حال المكلفين والمكلف في انتفاء الشرط منه كما يظهر من علم الهدى حيث نقل كلام المجوزين
ومنعه باعتبار لزوم اللغوية او يكون النزاع على ترك المامور به بحسب الاعتقاد موضوعا او ثمرة في زمان الاختيار وهو زمان الجهل قبل العلم بانتفاء الشرط
في الحكم التكليفي اعني العقاب وعدمه او يكون في الحكم الوضعي اعني ترتب القضاء وعدمه وكذا فساد التيمم للواجد للماء مع عدم بقائه بقدر زمان
يمكن ايجاد الطهارة كما هو الظاهر من ثمراتهم وكل واحد منها لا يخلو من المناقشة اما الاول فلكونه منافيا لاتفاق الامامية على جواز التوطين الا السيد ره
في العميدي مع اتفاقهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولكونه منافيا للثمرات لان على فرض كون النزاع في التوطين فلا ريب ان بعد كشف
انتفاء الشرط بحصول العلم بعدم كونه مكلفا بنفس الصلوة وايجاد الطهارة وهو مناف للقول بلزوم القضاء على فرض جوازه وعدمه على عدمه وكذا
فساد التيمم وعدمه ولكونه منافيا لمنع الامامية بكونه تكليفا بما لا يطاق هنا لامكان الاتيان بالمقدمات وايضا لو كان كذلك لما صح العنوانين كما
لا يناسب عنوان امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لوجود شرط التوطين من القدرة وغيرها ولا يناسب استدلالاتهم ايضا لانهم يستدلون هنا بعض
بعدم القدرة وفي التوطين بالاغراء بالجهل واما الثاني فلكونه منافيا لتجويز الاشاعرة على الاطلاق لانهم لم يجوزوا التكليف المحال وهذا بعض
اقسامه وهو فيما كان ايجاد الشرط غير مقدور للمكلف كعدم القدرة وعدم عروض الحيض بعد انقضاء وقت يمكنه من اول الوقت في نهار رمضان
وان جعل الكلام في القسم الخاص منه اعني ما كان الانتفاء بانتفاء الارادة فلا يكون مناسبا لمنع الامامية بكونه تكليفا بالمحال لكون الارادة
عندهم اختياريا مع انه ينافي ثمراتهم لعدم كون الانتفاء فيها بانتفاء الارادة مع انه لا يناسب اطلاق استدلال الثاني للاشاعرة من انه لو لم يكن جائزا
لما حصل العلم بالتكليف واما الثالث فلكون الخلاف في مسألة التعليق منافيا لاتفاق الامامية هنا على عدم الجواز ولكونه منافيا لمنع الامامية بانه
تكليف محال لان بعد العلم بانتفاء الشرط يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فلا يناسب قول الامامية انه تكليف محال ولكونه منافيا
للثمرات لان بعد العلم بالانتفاء يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فكيف يكون ثمرته لزوم القضاء ولعدم الاحتياج الى العنوانين اعني
مسألة التعليق وامر الامر لكون هذا ح فردا من مسألة التعليق لانه اعم من الانتفاء في حق الكل ومن الوجدان في حق الكل وعنوان الاعم يغني عن
الاخص مع انه فرض امر الامر انما هو مع جهل المامور وهو مناف لفرض التعليق لكونه مع علم المامور مع ان الثاني في الاستدلال في امر الامر يبطل ان
تكليف ما لا يطاق وفي مسألة التعليق باللغوية ومع ما ذكر كيف يصح جعل النزاع فيه في الامر التعليقي واما الرابع فلانه ينافي اتفاق الامامية على
على عدم الجواز للمحالية المستلزمة لعدم التكليف عدم العقاب لان ترك الامر المعتقد به يوجب العقاب لو مر انا وكيف يكون محالا وكذا لا يكون
مناسبا للثمرات لانها في جهة الحكم الوضعي المترتب على الواقع لا المعتقد وجعل النزاع لفظيا بكون مراد الاشاعرة ان ترك المامور به بحسب الاعتقاد
في زمان الجهل ترك للمامور به الحقيقي بناء على التصويب فيلزمه ترتب العقاب في الوضعيات ومراد الامامية انه ترك للمعتقد به بناء على التخطئة فلا يترتب
الوضعيات لا يناسب العنوان مع العلم بانتفاء شرطه لعدم انتفاء شرط المعتقد ولا يناسب ايضا الاستدلال بانه تكليف محال واما الخامس فلكونه
منافيا لمنع الامامية بانه تكليف بالمحال مع ان الحكم الوضعي موقوف على تسليم التكليف لكونه لازمه وكيف كان الحق انه ثابت في مسائل احدها
امر الامر وثانيها التوطين وثالثها التعليق والظاهر من العنوان والاستدلال والثمرات في الاول كونه في الابتلائي الناتج والمجوز لما كان من الامثال
فلا بعد في تجويزهم اياها ونحن نتكلم في تحقيق الحق في الثلثة المقدمة الثانية في الثمرات المترتبة على امر الامر مع علمه بالانتفاء منها التيمم للواجد للماء
مع عدم بقائه بقدر زمان يمكن ايجاد الطهارة فعلى فرض الجواز يكون تيممه فاسدا لكون الامر بالطهارة مستلزما لرفع الاباحة السابقة الحاصلة

من التيمم

من التيمم والا لزم تحصيل الحاصل وعلى فرض عدم الجواز يكون تيممه صحيحا لان رفع الاباحة انما يحصل بوجود الامر بطهارة اخرى فاذا لم
يكن فاسدا والاستصحاب الصحة السابقة قبل وجود الماء وفي كل نظر اما الاول فلان تحصيل الحاصل انما يلزم لو كان الاثر الحاصل من الوضوء
هو الاثر الحاصل من التيمم وليس كذلك لان اثر التيمم هو محض الاباحة واثر الوضوء هو رفع الحدث واذا ان المتيمم من الحدث الاكبر لو صار محدثا بالحدث
الاصغر ثم وجد الماء يجب عليه الغسل دون الوضوء وعلى فرض تسليم الاتحاد في الاثر لا نسلم ان رفع الاباحة بمحض الامر لجواز كون رفع الاباحة
موقوفا على حصول الوضوء او الغسل بتمامه بان يرتفع بعد الفراغ الاباحة وحصلت الاباحة الجديدة ولا يكون بمجرد الامر كما في الرفع الاباحة ح لا
يلزم منه تحصيل الحاصل واما الثاني فلان الاباحة انما يلزم بقاؤها لو كان سبب ارتفاعها منحصرا بالامر وليس كذلك لجواز ان يكون محض وجود الماء
من النواقض ايضا نعم التمسك باستصحاب الصحة وجواز الدخول في الصلوة قبل وجود الماء لاثبات بقاء الصحة بعده ام حينئذ لا يبقى الاستصحاب غير جار
للقطع بارتفاع الجواز والصحة حين وجود الماء للاتفاق على المنع من الدخول في الصلوة حين وجود الماء وعلى فرض تسليم الجريان يكون معارضا
باستصحاب المنع وهو اقوى لتأخره عنه لانا نقول ان كان المراد بالمنع هو الواقعي فممنوع وان كان المراد هو المنع الظاهري باعتبار عدم العلم بعدم بقاء
الماء فهو مسلم لكن كونه موجبا لرفع الصحة السابقة الواقعية الحاصلة من التيمم اول الكلام وقوله يكون استصحاب المنع اقوى ممنوع اما اولا فلعدم
جريانه لكونه شاكا في اصل حدوث المنع في الواقع لاحتمال كونه ظاهريا باعتبار عدم العلم بالانتفاء وثانيا بان على فرض تسليم الجريان يكون الامر
بالعكس لكون استصحاب الصحة استصحابا موضوعيا ومتبوعيا واستصحاب المنع حكميا وتابعيا والاول مقدم كما حقق في محله ومنها لزوم القضاء لمن كان
واجدا للشرائط في اول الوقت ولم يبق على مقدار يمكن ايجاد الفعل من عروض الجنون والاغماء او الحيض وامثالها فعلى فرض الجواز يجب عليه القضاء و
على فرض عدمه لا اما الاول فواضح على فرض كون القضاء بالامر الاول وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لتحقق الفوت لعدم امكان اتيانها في الوقت واما
الثاني فلان القضاء موقوف على تعلق التكليف في زمان الاداء والمفروض عدمه وربما اشكل بعض في هذه الثمرة اما على فرض كون القضاء بالامر
الاول فلان مدركه اما ان يكون هو استصحاب التكليف الخاص فهو مقطوع الارتفاع حين العلم فلا يجري حتى يجب على فرض الجواز وعدمه على العدم واستصحاب
التكليف المجمل المردد بين الخصوصية والطبيعة باحتمال كون الخصوصية من باب تعدد المطلوب فهو خارج عن محل الفرض لعدم العلم بانتفاء الشرط
ح لجواز كون المتعلق ح هو نفس الطبيعة ولا يكون شرطه منتفيا او يكون مدركه الاستقراء فهو ممنوع لعدم ثبوته خصوصا في الصنف المفروض اعني
ما انتفى شرطه وان كان مدركه التعدد المطلوبي فبالنسبة الى الخصوصية مرتفع يقينا وبالنسبة الى الطبيعة يكون الشرط باقيا على كلا المذهبين
من الجواز والعدم وكذا لو كان مدركه ان نفي الخاص لا يوجب رفع العام لان العام في هذا الفصل يكون مرتفعا بعد العلم بالانتفاء واما الطبيعة
فشرطها موجود لامكان اتيانها على كلا المذهبين وكذا على فرض كون المدرك ان ذكر الخصوصية من باب تعدد الافراد لكون المطلوب ح هو الطبيعة
وشرطها غير منتفية وكذا لو كان المدرك هو الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ لبقاء شرط الميسور على المذهبين واما على فرض كون القضاء بالامر
الجديد فلكون النسبة بين الاداء والقضاء عموما من وجه لافتراق الاداء في العيدين وافتراق الثاني في النوم المستوعب واجتماعهما في فوات اليومية
عمدا فلا يكون بينهما ملازمة شرعية ولا عقلية بل هو تابع لصدق الفوت وهو ممنوع ولو فرض الجواز وعلى فرض صدق الفوت فانصراف الدليل الى الفائت
الغير المقدور ممنوع وفي هذا الاشكال نظر اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلان من جملة مدارك التعدد المطلوبي ومعه يصح الثمرة للزوم
القضاء على فرض العدم فلا اما بالنسبة الى الخصوصية فظ واما بالنسبة الى الطبيعة فلكون تعلقها ووجوب اتيانها موقوفا على تعلق الخصوصية
مع عدم الاتيان بها ولذا ينتفي التكليف بها بعد ايجاد الخصوصية والمفروض انتفاء تعلق الخصوصية وكذا على فرض كون المدرك ان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام لان معناه ان انتفاء الخاص المتعلق لا يوجب انتفاء العام فتعلق التكليف العام موقوف على تعلق التكليف الخاص ومثله
الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فمسلما كونه تابعا لصدق الفوت لكن كون صدق الفوت موقوفا على التعلق
في زمان الاداء او منع انصراف الدليل فاسد اما الاول فلما حقق من كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة تعلق ام لا واما الثاني فلكون
الدليل عاما استغراقيا ومنها لزوم الكفارة عمن تعمد في الافطار في نهار رمضان مع كونه ممن انتفى شرطه في الواقع كتحقق الحيض بعد الافطار او الجنون
وامثالهما فعلى فرض الجواز يتعلق به الكفارة وعلى العدم لا وفيه ايضا نظر لان لزوم الكفارة ان كان متفرعا على مخالفة العمل بما اعتقده كما هو الظ
فيجب الكفارة على المذهبين ولو كان متفرعا على مخالفة الامر الواقعي فانصراف الدليل الى هذا الواقع على فرض الجواز ممنوع نعم لو كان عموم استغراق
بحيث يشمل المقام فهو كك ومنها ترتب العقاب على الكفارة وعدمه على مذهب الاشاعرة القائلين بكون الارادة اضطرارية لكونه من شرائط الوجوب
ح فلو كانوا قائلين بالجواز يلزمهم القول بترتب العقاب ولو كانوا قائلين بالعدم يلزمهم القول بالعدم ومنها من اعتقد الاستطاعة للحج وترك ثم انكشف
قبل حصول زمان الحج عدم الاستطاعة اما بالمرض وصرف المال اليه وامثاله فبناء على القول بالجواز يكون الحج عليه واجبا ويجب اتيانه في السنة الثانية
وعلى فرض العدم ينكشف عدم تعلق الوجوب فيه ايضا انه موقوف على عموم في الدليل الدال على وجوب الحج في السنة الثانية لكل من تعلق به الحج وهو ممنوع
ومنها صورة الشك والوهم والظن بالعجز المعتبر في اصل حدوث الشرط فعلى مذهب المجوز التكليف ثابت حتى يرد الدليل على العدم ويتعلق التكليف واما
على مذهب المانع فلا لاصالة البراءة واستصحاب العدم كما سيجيء المقدمة الثالثة في الاصل والاصل هو الجواز لكون النزاع في الجواز العقلي وقد مر غير
مرة ان الاصل فيما دار بين الامكان والامتناع هو الاول المقدمة الرابعة في تحقيق الحق في مسألة امر الامر اعني الامر الحقيقي وما قلنا في السابق بالتكلم
في اي من الاحتمالات فنقول ان النزاع في الامر الحقيقي يكون المراد ايجاد المامور به صورة وواقعا مع انتفاء شرطه ان كان المراد بالشرط المنفي الشرط الوجودي

المقدور كالارادة والايمان والطهارة حال انتفائها فالحق مع المجوزين لان الامر بايجاد المامور به امر بايجاده كاملا باجزائه وشرايطه فيجب تحصيل الارادة
بها وعدم الايمان به وعدم الطهارة بها ويلزم من عدم جوازه ابطال الشرايع كما مر ايضا ولو لم يجز حال انتفائها فلم يجز حال الوجود ايضا لكونه تحصيلا
للحاصل فيلزم الامر بالمشروط لا الشرط وهو خلف وان كان المراد بالشرط المنفي الشرط الوجودي الغير المقدور مع كون المطلوب المشروط مع الشرط
فالحق مع المنكرين لبطلان تكليف ما لا يطاق وبدون الشرط فالحق جوازه عقلا لكنه باطل اصلا لان الامر قد يتعلق بايجاد المامور به بكامل اجزائه
وشرايطه وعدم القدرة على ايجاد الشرط يلزم انتفاء المشروط المقيد واما المشروط من حيث هي لم يثبت والاصل عدمه حتى يدل الدليل وان كان المراد
بالشرط الشرط الوجوبي كما هو المتنازع سواء كان مقدورا او لا فالحق مع المنكرين والا لزم الخلف لان معنى شرط الوجوب ما ينتفي بانتفائه الوجوب
لم يجب تحصيل شرطه والا لم يكن شرطا وجوبيا وهو خلف وان كان المراد بالشرط الشرط الوجودي والوجوبي معا كالتمكن فهو يرجع بالاخرة الى الشرط
الوجوبي وقد عرفت حاله ومما ذكرنا ظهر كون الحق مع المنكرين لو كان النزاع على التنزل الاختياري في زمان الجهل لانه لو كان النزاع من جهة الامر الظاهري
من باب وجوب العمل بالاعتقاد بحكم العقل فيرجع الى مسئلة التوطين ولو كان من جهة الامر الواقعي من جهة ترتب الثواب والعقاب او من جهة الحكم الوضعي
فظهر الفساد اما الثواب فلعدم وقوعه حتى يترتب واما العقاب فلقبح تكليف ما لا يطاق لعدم القدرة به واما الحكم الوضعي كفساد التيمم لواجد الماء
فلان الحكم الوضعي ان كان مترتبا على العمل بالمعتقد والتوطين فهو موقوف على حسن الواقع وتعلق التكليف به والمفروض استلزام انتفاء شرط الوجوب
انتفاء الوجوب بانتفائه احتج المجوزون بامر الامر بوجوه الاول انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل لتكليف ابرهيم ع بذبح ولده اما كونه مامورا
بالذبح فيدل عليه قوله تع وفديناه بذبح عظيم وكذا اني ارى في المنام اني اذبحك وكذا اشتهار اسمعيل بذبيح الله واما عدم الوقوع فلظهوره والاجماع ولقوله
تع وفديناه الخ واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه والجواب عنه انه عام والعام لا يدل على الخاص اما الكبرى فواضح واما الصغرى فلجواز رؤيته في المنام ذبح
ولده فاعتقد انه سيؤمر به فاشتغل بالمقدمات والتهيؤ كما يناسبه قوله تع اني ارى في المنام الخ وقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقوله وفديناه
الخ يعني ما اعتقد من وقوع الامر بالذبح ولا ينافي قوله قد صدقت الرؤيا اعني امتثلت ما رايت في المنام باتيان المقدمات والتهيؤ ولجواز كونه مامورا
بالمقدمات كما يناسب قوله تع قد صدقت الرؤيا وقول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقول ابرهيم اني ارى الخ فاعتقد بانه سيؤمر لان لازم الامر
بالمقدمات صدور الامر بذي المقدمة غالبا ولا ينافي قوله وفديناه بذبح يعني فديناه بالذبح المعتقد الخ ولجواز كونه من باب التوطين بارادة الذبح
صورة مع كون الداعي التهيؤ ولا ينافي قوله وفديناه يعني الذبح الصوري وكذا قوله قد صدقت الرؤيا لان معناه امتثل بالداعي الواقعي وكذا قوله يا ابت افعل
لان اسمعيل باشتغال ابيه بالمقدمات اعتقد انه سيؤمر بالذبح ولجواز كونه مامورا بالذبح باطلاق الكلام ثم نسخ ولجواز كونه من باب الامر الحقيقي
ووقع الذبح وكلما وقع التئم ولجواز كونه من باب الامر بكونه مامورا بالذبح حقيقة ولم يقدر على ايقاعه لكن الاخير باطل لان المقصود من الامر
بالذبح حقيقة ان كان هو الثواب فالمفروض عدم وقوعه بل عدم امكانه فكيف يترتب الثواب وان كان هو العقاب فتكليف بما لا يطاق مع منافاته لقوله
قد صدقت الرؤيا ولقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع لظهوره في عدم الامر ولقوله اني ارى في المنام الخ وكذا الخامس اعني القول بوقوعه كلما وقع
التئم باطل لان الامر بالذبح يكفي في ايجاده المسمى والثاني يحتاج الى الدليل ولم يكن سيما مع كون فري الاوداج ثانيا اذية للمسلم لا يصدر سيما من النبي
مع ظهور الاتفاق على عدم وقوع الذبح اصلا والاصل ايضا عدم الامر به ومثله احتمال الرابع اعني النسخ لانه نسخ قبل حضور زمان العمل وهو قبيح من الله
تعالى والاصل عدم الامر وعدم النسخ وينافي قوله قد صدقت الرؤيا وتؤمر واني ارى الخ فبقي ثلث احتمالات والظ منها هو الاول ان لم يثبت ورود
الامر بالذبح بعد المنام والا كان الاظهر التوطين الثاني انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عاصيا لان كلما انتفى التكليف فهو من انتفاء شرطه
الا الارادة واذا لم يكن جائزا لم يكن مكلفا فلم يحصل المخالفة حتى يكون عاصيا والجواب ان المراد بالشرط ان كان هو الشرط الوجودي المقدور كما
مثلوا بالارادة فالاستدلال لا يبين لكن لم يكن كذلك بل الكلام في الشرط الوجوبي او الوجوبي والوجودي معا كالتمكن لانه غير قادر على ايجاده فشرط الوجوب
وبدونه الوجوب لا الامر لم يكن صحيحا فشرط للوجوب ايضا وان كان المراد هو الشرط الوجوبي فالملازمة ممنوعة لجواز تحقق العصيان بعدم ايجاد المامور
به بعدم ايجاده شرط الوجودي كالايمان والطهارة مع تمكنه منه وان قيل بكون الارادة من الشرايط الوجوبية لكونها اضطرارية فلو لم يصح الامر
مع العلم بانتفاء الارادة يلزم ما ذكرنا قلت كون الارادة اضطرارية ممنوعة بالحس والعيان وح يكون من شرايط الوجودية ومن مكلف بها
عدمها بالوجوب يتحقق العصيان الثالث انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عالما بالتكليف لان العلم ببقائه بقدر زمان الفعل اما ان يكون قبل
الفعل او حين الفعل او بعده والاول باطل بالنسبة الى غير المعصوم النبي والثاني كذلك لان العلم بالبقاء في كل جزء موقوف على دخوله فيه وكلما
دخل خرج منه ولا يمكن الاتيان لكون اجزاء الزمان غير قارة الذات واما الثالث فلان العلم بعد الفعل لم يكن مجديا لانقضائه واذا لم يكن عالما
فلم يكن مكلفا بالاصل وهو امر ظاهر البطلان والجواب ان كان المراد بالعلم العلم العقلي فالملازمة ممنوعة اولا لجواز حصول العلم باخبار المعصوم
او بالشواهد العادية لان الحي الموجود الصحيح اول الزوال يقطع عادة ببقائه الى ايجاد الصلوة وثانيا بمنع بطلان التكليف مع انتفاء العلم
لجواز كونه مكلفا بالعلم الشرعي اعني الظن لكونه هنا حجة قطعا بالاجماع وكذا باستصحاب الشرط فيما كان وجوديا كبقاء الطهارة وعدم عروض
الحيض وبقاء الحيوة وامثالها وان كان المراد بالعلم هو الاعم فالملازمة ممنوعة لتحقق العلم الشرعي كما مر فايدتان الاولى لا فرق بين الامر والنهي في الجواز
والعدم لاشتراك العلة وكذا الالزامي وغيره الثانية ان مقتضى القاعدة ح على مذهب المجوز ثبوت التكليف الا فيما قام الدليل على نفيه واما على
مذهبنا فمقتضى القاعدة العدم الا فيما قام الدليل على اثباته وهو امور توضيحه ان المكلف اما ان يكون عالما ببقاء الشرط او يحتمل بقدر زمان

فائدتان

الفعل

الفعل سواء كان الشرط شرعيا كعدم الحيض او عقليا كبقاء الحيوة والقدرة او يكون مفقودا مع الشك بالمعنى الاعم في حدوثه بقدر زمان الفعل كالمرئة
في زمان حيضها في ليل رمضان مع كونها شاكا في دخوله قبل طلوع الفجر اما الاول ففي صورة الظن بالبقاء يجب الاقدام وذلك لوجوه الاول استصحاب
بقاء الشرط لا يقال انه مجرى فرض لعدم كون زمان الجريان ظرفا للشك للقطع ببقائه فلا يكون معتبرا لانا نقول قد اثبتنا في مقامه حجيته كغيره لاشتراك
الادلة ومعارضة هذا الاستصحاب باصالة البرائة او باستصحاب عدم التكليف فاسدة لتقديمه عليهما اما بالنسبة الى الاول فواضح واما بالنسبة الى
الثاني فلكونه مزيلا الثاني انه لو لم يجب في هذا القسم فلم يجب في صورة الشك والوهم بالبقاء وصورة الظن او الشك او الوهم في الحدث بالاولوية و
الاجماع المركب صورة العلم نادر ويلزم منه الخروج عن الدين جزما الثالث بناء كثير من العقلاء على الاقدام بمجرد الظن بالبقاء الرابع الاجماع على حجية
هذا الظن الخامس ان قوله اتموا الصلوة مقتضاه وجوبه مط خرج منه صورة العلم والظن المعتبر بالعدم بقي غيره ومنه صورة الظن بالبقاء فيجب من باب
المقدمة وكذا يجب الاقدام في صورة الشك والوهم لو لم يكن الظن المقابل من الظنون المعتبرة بالادلة الثالث والرابع والخامس واما الثاني اعني صورة
الشك بالمعنى الاعم من تساوي الطرفين والراجح والمرجوح في اصل الحدث فالحق عدم ثبوت التكليف ان كان التكليف نفسا وذلك لاصالة البرائة و
استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم حدوث الشرط ولم يكن شيء ثابتا من الاجماع ولا الخروج عن الدين ولا الاطلاقات ولا بناء العقلاء لا يقال الاطلاقات
شاملة كما ذكرت سابقا وهو اقوى من الاصول لانا نقول التعارض لا يكون بين الاطلاق والاصول حتى يكون مقدما لان الظن بالحدث والشك فيه لم
يكن فرد الاطلاق بل هو طرف بفرد الاطلاق وهو طرف بالموضوع العرفي ولم يكن معتبرا فيكون الاصل سليما عن المعارض وفي السابق لما كان هذا الظن
موافقا للقواعد يكون معتبرا مع بقاء بناء العقلاء على الاقدام في هذا القسم في الشروط العقلية كما لو قال المولى لعبده اشتر اللحم مع كون العبد شاكا
في قدرته فلا ينافي بناؤهم على الاقدام حتى يحصل العلم بالعدم لانا نقول بناء العقلاء انما هو على استعلام القدرة لا على الاتيان لكون القدرة من الامور
الوجدانية يمكن الفحص عن تحققها وعدمها فبناء العقلاء انما هو على الفحص لا على الاتيان في صورة الشك ثم على ما ذكرنا من عدم الوجوب في هذا القسم بالاصول
هل يشترط في التمسك بنفي الشرط او التكليف الفحص ام لا تظهر ثمرته للحائض في ليل رمضان مع ظنها بارتفاعه قبل الطلوع بقدر الغسل مع كون الماء
الذي يمكن التطهير موجودا عندها فعلى فرض لزوم الفحص وذلك للاصل انتهى الثاني في مسئلة التوطين وقد عرفت حاله في السابق انه من باب استعمال
الامر في المامور به صورة مع كون الداعي مقدماتيه والحق جوازه عقلا لعدم اباء العقل عنه ووقوعه والقول بكونه اغراء بالجهل مدفوع بانه موصل الى المطلوب
ولا قبح فيه وواقع بين العقلاء كثيرا وكذا لفظا لما مر من كون الامر موضوعا للجامع وان كان حقيقة الا انه فرد نادر وقد مر في المقدمة توضيحه انتهى الثالث في التعليق
وقد عرفت في السابق مورد النزاع وهو فيما كان الامر والمامور عالمين بانتفاء الشرط بل مع اجتماع العلوم الاربعة والحق فيه ان مع علم المامور بعلم الامر
بانتفاء الشرط عند المامور فلا امر لعدم الفائدة حتى التوطين لانه يتم مع جهل المامور به في صورة الوجدان فتكون الفائدة علم المكلف بكونه مشروطا و
مظهريته في المذكور التعليقيات في كلام العرف كثير ولكنه نادر والحاصل ان النزاع صغروي ان وجد الفائدة فلا باس والفرق بين امر الامر والتعليق
بعد الاشتراك في الشرط الوجوبي ان الاول منجز ومختص بصورة فقدان الشرط مع جهل المامور بفقدانه والثاني معلق على الشرط الوجوبي سواء كانت
الحالة حالة الوجدان في حق الكل او الفقدان مع علم المامور بوجدانه او فقدانه والفرق بين امر الامر والتوطين ان المامور به في الاول مراد صورة
وواقعا وفي الثاني مراد صورة لا واقعا والفرق بين التعليق والتوطين ان الاول فيما كان المامور عالما بانتفاء الشرط او وجدانه والثاني فيما كان
المامور جاهلا بانتفائه **اصل في النهي** ويجيء فيه ما مر في الامر بجميع مطالبه ونتم توضيحه في الجملة برسم امور الاول ان المادة اعني النهي وما يشتق منه وصيغة
النهي وما قام مقامها حقيقة في القول ومجاز في غيره لا الاشتراك بينه وبين الفعل للتبادر وصحة السلب عن غيره ولا بينه وبين الادلة العقلية
الحاكمة بقبح فعله وتحريمه لانه ليس منه لفظ بل ادراك وحاكم بالقبح الا ان ينزل الادراك والحكم مقام لفظ النهي الصادر من الرسول الظاهري ولا بينه
وبين الشان والطريق والصفة لما مر من التبادر وغيره ويشترط في صدق النهي حقيقة في المادة والصيغة كون الناهي مستعليا سواء كان عاليا
ام لا لما مر في الامر ويشترط فيه ايضا ارادة الطلب مع عدم الرضا بالفعل لما مر في الامر من التبادر وصحة السلب عن الكراهة وما ضاهاها والمذمة لعا
اذا صدر من العالي مجردا عن القرينة وللايات منها قوله تع الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ولو ردوا لعادوا لما نهوا واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه وما نهيكم عنه فانتهوا فلما عتوا عما نهوا قلنا لهم كونوا قردة خاسئين حيث دلت على ذم من خالف النهي وهو مطلق ما صدق
عليه النهي لا يقال النهي الصادر يحتمل ان يكون صيغة النهي لا مادته لانا نقول الظ في المقام مادة النهي ولو سلم كون المراد صيغة النهي في المقام فيتم في المادة
بعدم القول بالفصل نعم يرد عليها انها تدل على ارادة التحريم من النواهي في الموارد ولعلها كانت مع القرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم من النواهي في الموارد
ولعلها كانت بالقرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم من باب الوضع وجوابه انه خلاف الظ من سياق الايات مع ان الاصل عدم القرينة والقول بانه ترك
الذم التشديد على ترك الاولى او الفعل المرجوح والوعيد عليهما في بعض المقامات في نهاية الفساد لعدم الاستحقاق لفرض تجويز الترك فكيف يجتمع مع
الذم او الوعيد لانه ظلم قطعا وشمل مادة النهي كلما صدق عليه النهي كصيغة لا تفعل وما ضاهاها لصحة اطلاق النهي والحمل عليه بانها نهي ولعدم صحة
سلب النهي عنه ويشترط فيها كون المتكلم مستعليا مع ارادة التحريم فلو اراد غيره من الكراهة والتحقير والدعاء والالتماس والارشاد والياس والتهديد والتوبيخ
فمجاز وقول بالاشتراك بين الحرمة والكراهة لفظا وقول اخر معنى وقول بالاشتراك بين التحريم والتوبيخ والتهديد وقول بالتوقف كما عن بعض وضعف
الكل ظاهر لما مر من الامارات واورد على الاستدلال بالايات بان الاستدلال بها على دلالة لا تفعل والنهي على الحرمة مستلزم للدور لان اثبات دلالة
لا تفعل على الحرمة بها موقوف على كونه نهيا وصدق النهي عليه كونه نهيا موقوف على اثبات ارادة الحرمة من لا تفعل وهو موقوف على دلالة الاية على ارادة الحرمة

او يكون ظانا فيه او يكون شاكا فيه او يكون معلوما عنده وعلى الاول الا ان يتعلق به ... فاما ان يكون عالما ... التكليف بالشرط موجودا فاما ان يكون شاكا ... في بقائه بقدر زمان الفعل

قبيح عقلا و

من لا تفعل وهو مردود مع ان الكلام ليس فيما علم ارادة الحرمة بل في المجرد مردود بان لا تفعل مجردا ظاهر في التحريم وهو كاف لصدقه ولا يتوقف على اثبات ارادة الحرمة
من لا تفعل وان الايات حتى وعلى ارادة الحرمة من النواهي وح فايل لان تكون من باب التاكيد او الصرف والتبيين والتفهيم والعام لا تدل على الخاص
فلا يثبت بها وضع النواهي للتحريم والقول بانه الاستدلال بالاية وما نهيكم فانتهوا موقوف على كون الامر للوجوب مدفوع بانه ثبت كونه للوجوب
في بحثه مع ان الوجوب ثابت هنا بسياق الاية وما قيل يحتمل ان يكون المراد منه انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه او الامتثال على طريق مدلولها
ان حرمة فحرمة وان كراهة فكراهة ومع ذلك لا يدل على حكم مناهي الرسول مردود بانه خلاف الظاهر من قوله تعم فانتهوا لحتم الانتهاء فيما نهوا عنه سواء لا الظاهر
كان بترك المنهي عنه او الكف عنه والقول بخلو نواهي الرسول عن الدليل مدفوع اولا بانه تم بعدم القول بالفصل وثانيا بانه يستفاد من الايات كون المخالف
للنهي مذموما سواء كان النهي صادرا من الله او بواسطة الرسول نعم يرد على الاستدلال بالاية فليحذر الخ انها تدل على كون المخالفة من حيث الاستكبار
فلا تكون دليلا واستدل ايضا بعدم الفرق بين الامر والنهي الا في المتعلق وكان الامر حقيقة وصيغته في الطلب الجازم فكذا النهي وبان فاعل النهي عاص و
كل عاص مستحق للعقاب ففاعل النهي مستحق للعقاب وفي الاول انه اول الكلام وقياس وثانيا بانه تم على القول بكون الامر للوجوب وفي الثاني في قوله فاعل
النهي عاص لا نسلم الا اذا ثبت كونه للحرمة وهي اول الكلام ويعرف بعض مباحثه تمامه في الامر ومنها ان الخبر المستعمل في طلب الترك كالنهي لما مر في الامر
ومنها قول صاحب لم يكون استعمال النهي في الكراهة شايعا في اخبارنا على نحو ما قررناه في الامر وجوابه ايض على ما قررناه هناك وثمرته ظاهرة يظهر مما
مر في الامر ومنها النهي الوارد عقيب الامر او الوجوب او ظنه او شكه فانه على هذا مفاده رفع الوجوب كما مر تحقيقه مع الخلاف فيه وجوابه من المخالف يعلم مما مر ومنه
الامر بالنهي على قياس ما مر في الامر بالامر ومنه يعلم حاله ومنها النهي المعلق على الشرط والصفة هل يفيد التكرار او لا او التفصيل ويعلم ما مر في الامر المعلق
على احدهما الثاني اختلفوا في المطلوب عن النهي هل هو الترك او الكف ظاهر المعظم انحصار القول فيهما بل عن بعض المحققين لا يبعد ادعاء الاجماع
المركب على ان متعلق النهي اما العدم على راي من قال بان العدم غير مقدور ولكن نسب الى الشهيد انه قال المطلوب بالنهي انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا
قال لا تتحرك فمعناه اسكن لا التكليف بعدم الحركة لان العدم غير مقدور ونسبه بعض الى الجمهور والنزاع على ما يظهر من استدلالهم في حكم العقل لا في
الوضع اللغوي لان اثباته لا يحتاج الى التكليف بما لا يطاق وكيف كان ان كان النزاع في الوضع لغة او عرفا فالحق ان لا تزن عرفا يتبادر منه طلب ترك
ايجاد الزنا وكذا غيره ولعدم صحة السلب وصحة سلب اسكن عن لا تتحرك وكذا الكف لعدم التبادر وصحة سلب ارادته منه وكذا لغة لان لا تزن هي مركب
من لا والمدخول ومعناهما طلب ترك ايجاد الزنا واللازم حمله على معناه حتى يثبت الصارف ولم يثبت لغة ما تخيله الخصم كما سيوضح واستدل المانع
بان الترك عدم محض وهو غير مقدور ولان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم فيجب صرفه الى المقدور وهو الفعل وليس الا الكف لما مر من الاجماع
المركب وبان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن استناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل فوجب صرفه الخ وبان الامتثال
بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة الكف فان من لم يات بالمنهي عنه مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون
مثابا واجاب بعض عن الاول بان ما لا مقدرة له هو العدم المطلق لا العدم المضاف كعدم الزنا فانه متعلق بالمقدور اعني استمراره وعدم ايجاده و
توضيحه ان المكلف قادر على تبديل عدم الزنا بالزنا وابقائه على العدم فكان مقدورا فيتعلق التكليف بعدم ايجاده وعن الثاني بان العدم الاصلي لم
يجعل متعلق القدرة كما سمعت بل تبديله بالفعل والاعتبار عليه واما عن الثالث فقال بعض بالمنع فان عدم ملاحظة الكف لو حدث باسباب يرجع الى
المكلف ومنشاء من غاية التنزيه هو في اعلى مراتب الانتهاء والامتثال وهو ظاهر كيف ولو توقف الامتثال على الكف فيلزم ما وقع عن الانبياء او عدم
الامتثال وكلاهما باطل قطعا بل هم اجل من ان يكون فيهم شوق وميل الى ارادة الفعل المنهي عنه حتى يصدق عليهم لكن بل كمالهم ان لا يتحقق ذلك
فيهم ابدا وبالجملة ليس مدار الثواب على الكف بل على قصد الامتثال سواء كان تركا من عدم ميل النفس او غيره او بالكف ولا يختلف ذلك في الكف
والترك لانه ان ترك او كف نفسه بقصد الامتثال فامتثال ومثاب وان لم يقصد اصلا بل لم يلتفت اليه مدة عمره بل حصل الترك اتفاقا فكذا الامر
لو حصل الفعل المامور به اتفاقا من غير التفات المكلف الى قصد فعله فصدق الامتثال وترتب الثواب عليه مشكل وللقول الثالث ما مر من ان
الترك غير مقدور فلا بد ان يكون فعلا وهو فعل ضد المنهي عنه كما مر وعنه ما مر من منع كون الترك غير مقدور وعلى فرض التسليم الفعل لا ينحصر
بفعل ضد المنهي عنه بل الكف ايض فعل تذنيبان الاول ان الترك على القول به هل من قسم الافعال قولان اظهرهما العدم لما مر من ان المطلق
من النهي الترك وهو مقدور بواسطة الابقاء وهو سبب فالفعل اعني المسبب مطلوب بالاصالة والمطلوب بالاصالة اعني الترك ليس فعلا
ومنه بان ما للقول الاخر من ان الابقاء فعل مع جوابه بانه سبب المطلوب هو المسبب على الترك ويتفرع عليه ترك النجاسة في المحل الظاهر من الفم حتى زالت
بنفسها ومثله بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه لو قصر في التخليل قال بعض وفيه لكل نظر فان النهي عن شيء منهما لم يثبت وما لو القاه في نار يمكنه
الخلوص لم يفعل حتى هلك ويتفرع عليه الترك لو صار سببا لشيء فانه هل يستند اليها فيترتب عليه الحكم او لا ومنها [illegible]
ومنها الرضاع اذا حصل بترك المرضعة الولد حتى شرب والقتل اذا بقي في المسبعة ونحوها بعد القائه فيها واضرام النار في ملكه بقدر حاجته
مع تركها مجالها وعدم اطفائها اذا اضر فيها الجار ونحوها وعد منها ما لو علق الظهار على فعل الغير بالله ثم فيه رضي فتركت صوما او صلوة وفيه
نظر فان تعلق الحكم بالفعل [illegible] الثالث في ان النهي هل يدل على طلب ترك ايجاد فعل المتعلق طبيعته كان او فردا من غير تقييد بزمان او مكان
او بحال او وصف او غيرها من العلم او الوجود للتبادر وصحة المخالفة وترتب الذم لو خالف فيه ويلزمه عقلا في الطبيعة الدوام والتكرار اعني عدم ادخال المنهي
عنه في الوجود لانه لو اوجدها في زمان او مكان وهكذا فلم يترك الطبيعة المطلقة وكذا لفظا كالنكرة المنفية للتبادر والذم في المخالفة ولو بالايجاد

والتتبع

والتتبع في الاستفهام عن الدوام وعدمه في النهي المطلق كلا تزن ولا تشرب الخمر وقبح الاعتذار بالترك في الجملة وفهم التناقض بين قول القائل اضرب
ولا تضرب مع انه لولاه لم يتناقض لامكان الامتثال والانتهاء بهما واستدل ايضا بالاحتياط وبانه لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا وامثاله وبان النهي
منشاء للمفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات وبدليل الحكمة وفي الكل نظر اما الاول فلكون الزائد على المرة حيث شك مدفوعا
باصالة البراءة ولا يكون موردا للاحتياط اللازم واما الثاني فلثبوت الدوام فيما مر بالاجماع والضرورة واما الثالث فلان النهي يدل على المفسدة
في المنهي عنه تابعا للنهي واما في الجملة والاستدلال به دوري والمستصحب غير ثابت حتى يستصحب بل اصالة البراءة تنفيه واما الرابع فلاحتمال ان يريد تركه
في الجملة ويخير المكلف في التعيين فلا مفسدة مع ان شانها انها لا يثبت اللغة ونسب الى السيد المرتضى ره الاشتراك بين المرة والتكرار ولم الاصل وغيره مما
مر مع جوابه ونسب الى العلامة ره وبعض الاواخر في عدم الدلالة على التكرار ان الامر والنهي يشتركان في الدلالة على الحقيقة في الماهية لا بشرط ولا دلالة
الهيئة على المادة الا الطلب والاصل عدم شيء اخر ولاستعماله فيهما كصلوة الحائض ونهي الطبيب المجانب والاشتراك خلاف الاصل وصحة التقييد بهما من
غير نقض لا تكرار ولانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك كثيرا والجواب عن الاول ان الطبيعة مسلمة لكن في ظرف النفي يستلزم التكرار كما مر عقلا
بل لفظا للتبادر وسلبه مطلقا كالنكرة المنفية وعن الثاني بان الاستعمال اعم وقد ثبت كونه في النفي مستلزما للدوام مع ان الاصل هو الاشتراك المعنوي
وهو الطبيعة الا ان في معرض النفي يلزمه التكرار كما مر وعن الثالث بان الدلالة تنفك عن الوضع بالقرينة كالمجازات ولولا القرينة لما انفك ومنه
بان فساد القول بالمرة ومما ذكرنا في الامر يظهر اقسام المرة والتكرار الامر الرابع في ان النهي هل يدل على الفور ولا اما على فرض افادته التكرار فيستلزم الفور
والا لما ترك الطبيعة المطلقة كما مر واما على القول بالمرة منهم الشيخ فنسب اليه القول بالفور وقال في المنية والمعالم من نفى التكرار نفى الفور وبعضهم على
فرض تسليم الدلالة على المرة لا يستلزم الفور ولا التراخي لجواز ايجاد المرة متراخيا او فورا والفرق في الذم وعدمه بين الكراهة والحرمة سواء قيل بالاشتراك
او الانفراد وقيل لو دار الامر في النهي بين الحرمة من دون التكرار او الكراهة معه تعين الاول لانه تقييد والثاني مجاز والتقييد مقدم وفيه نظر بان المناط
ثم المعرفة الامر الخامس في ان النهي كالامر غالبا فقد يكون عينيا وقد يكون كفائيا وقد يكون تخييرا بين الراي الناقص والمتباينين واما خالف بعض
هنا في بعض صوره فقال انما يصح تعلق ان انقسامه اما ان يكون شيئا واحدا او ازيد وعلى الثاني على كل وجه او على بعض الوجوه وعلى الثاني كان النهي
عن الجميع او عن المجموع او عن احد الافراد او عن التفريق او عن جعل شيء بدل شيء الى غير ذلك والكل جائز فيما وجد فيه شرائط التكليف لعدم مانع عقلي
منه الا فيما يستوعب جميع الافعال على جميع الوجوه فان جوازه مبتني على بقاء الاكوان او استغناء الباقي عن المؤثر وكلاهما باطل كما قرر في محله واما
على تقدير عدمهما وهو عدم بقاء الاكوان بل كان من باب تجدد الامثال والحركة الجوهرية اعني حركة المهية في الوجود او كون الباقي محتاجا الى المؤثر
في بقائه كالسكون الواحد منه سكون واحد او متعدد وعلى الثاني هل يحتاج الى المؤثر اعني الساكن في البقاء او لا وعلى الثاني مع احتياجه في البقاء الى
المؤثر فلا يجوز لاستلزام النهي عن جميع الافعال على جميع الوجوه التكليف بما لا يطاق لان من الافعال هو السكون والتاثير من جانب الفاعل في الساكن
مثلا وتاثر السكون منه فلو نهي عنها ايض فتكليف بما لا يطاق لعدم امكان ترك هذا الفعل ثم قال ومن فروع عدم نواهي الملائكة وافسادها العبادة في بعض
الوجوه وعدمه ومنها الحبس في المكان المغصوب فيما اذا ادى بنيته الى العسر والحرج الى غير ذلك نعم اختلفوا في بعض ما مر من الصور منها التخيير فجوزه السيد
والشيخ والعلامة والظاهر شهيد الثاني كونه متفقا عليه بيننا وفي موضع اخر قال وقد يتضح المنع من حيث ان متعلقه هو مفهوم احدهما الذي هو
مشترك بينهما فيحرم جميع الافراد لانه لو دخل فرد الى الوجود لدخل في ضمن المشترك وقد حرم بالنهي والمعتمد الاول لامكان كون المفسدة في الجمع دون
غيره كالامر فاذا ورد ما ظاهره اقتضائه تعين ابقاؤه على ظاهره وما سمعت من وجه المنع يرد عليه ان مفهوم احدهما وان اشترك الا ان بالكف عنه وتركه
في ضمن واحد يتحقق الانتهاء فينقطع الطلب عن ايقاعه في ضمن فرد اخر وان وجب واسر على القول به لكن في ترك احدهما لا في ترك الكل وبعضهم تشبث
بان او في النهي للجمع دون التخيير كقوله تعم ولا تطع منهم اثما او كفورا والجواب ان النهي عنهما هنا امر خارج لا من او في الاية واستدل المجوز بانه بعنوان
بقول الشارع حرمت عليك احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحدا معينا ولا الجميع ولا الجمع فلا ريب في عدم الفرق فيه بين الامر والنهي
فالتفرقة تحكم وعن النهاية البحث التاسع في التخيير في النهي وفصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او
على البدل او عن البدل وحمل المفهوم من الاخير امرين احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره الثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون
الاخر بل يجمع بينهما وغيرها لا تفعل عنه ومثله في المحصول ومنها ان النهي اذا تعلق بشيء يتجزى هل يتحقق الانتهاء منه بترك البعض او يتعين ترك المجموع ظاهر بعض
خلاف فذهب المعظم الى الاول وهو الاظهر خلافا لما عن بعض العامة فاختار الثاني لنا انه لو ترك بعضه وفعل بعضه لم يصدق انه اتى به فلم يتحقق المخالفة و
للاخر ان بارتكاب البعض خرج عن المسمى اعني ترك المجموع وان الحقيقة المركبة تعدم بعدم جزء من اجزائها والجواب ان النهي يقتضي عدم المجموع فصار بترك البعض
يصدق عدم ايجاد المجموع ويتفرع عليه عدم وقوع الظهار لو علقه على مخالفة نهيه ونهي الزوجة عن اكل رغيف او مقدار طعام والتعدي الى غيره الامر
السادس في ان الامر بالشيء كما ثبت اقتضائه النهي عن الضد العام بالمعنى الاعم والا لما كان الامر امرا فكذا النهي عن الشيء كالزنا امر بضده العام كالزنا وهو
عدم الزنا وابقائه على العدم بالمعنى الاعم والا لما كان النهي نهيا سواء كان النهي بمعنى الترك او بمعنى الكف اما على الاول فلان النهي طلب ترك الزنا
مع عدم الرضا بفعله وهو مستلزم للامر بعدم الزنا ووجوبه ولو لم يكن واجبا فكان عدم الزنا جائزا وهو مستلزم لجواز فعله وح لم يكن النهي نهيا واما الثاني
فلان النهي ح طلب الكف عن الزنا مع عدم الرضا بترك الكف بفعل الزنا وهو مستلزم لكون ترك الكف منهيا عنه والا لم يكن الامر بالكف امرا وايجابا ولا
الامر على هذا الفرض انقلب النهي امرا وما قيل ان عدم تصدى كون النهي مستلزما للامر بضده ان النهي هو طلب كف عن فعل يلزم فاعله فلم يكن مستلزما

للامر بضده ان النهي هو طلب كف عن فعل بدم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب لفعل الكف وللزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي ومر في الامر بالشيء مردود اولا بان عدم التمسك انما هو من باب تعرف الاشياء باضدادها مما مر في الامر بالشيء لاتحاد المناط وح يدخل في الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده العام وهو عدم الرضا بترك الكف عن ثانيه او لا بما مرهنا بانه من باب تعرف الاشياء وثانيا بان الكلام في الضد العام لا في الضد الخاص لانا نقول يكون النهي عن الشيء امرا بضده الخاص لان اضداده الخاصة تعدد توقف ترك الضد على فعل الضد الخاص كما مر في الامر بالشيء لمن شاء فليرجع اليه الامر السابع في ان الكلام في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته او لا يجيء في النهي ايضا من ان النهي عن الشيء هل هو نهي عن مقدماته اولا بعموما مر في الامر ومنها العزم على المعصية صحح الكلام فيه من ان العزم على المعصية كان حراما او لا ولا بد من ذكرها وفيه اقوال فعن الصدوق انه قال اعتقادنا الظ في كونه مذهب الامامية انهم ليسئة لم يكتب حتى عملها فان عملها كتب عليه سيئة واحدة وهو ظاهر في العفو وعدم الحرمة وبه صرح جماعة بل عن المازندراني انه نسبه الى كثير من اصحابنا والمقدس الاردبيلي قد نسبه الى المشهور ومنهم الشهيد قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو ما ثبت في الاخبار العفو عنه ونسبه الى الشهرة لمن تابعه حيث جعله معفوا عنه مط حتى لو اتى بها الانه لم يقل احد بالعقاب على احدهما على العزم والاخر على الفعل وقال بعض الاواخر وفيه نظر فان المازندراني نسب المؤاخذة بل الى اكثر العامة والمتكلمين والمحدثين ومنهم الغاضي قال فلو فعلها كتب عليه معصيتا واستشكل هو بنفسه في بعض فوائده الاخير اختار العدم معللا بانه لولاه لكان العازم على الضرب ظلما عاصيا ومنهم من صرح بكونه معصية كالعلامة والطبرسي والزمخشري والبيضاوي وقال اولهم وقد تجاوز قوم حتى قالوا العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر وتبعهم البهائي ره وجعله مما لا ريب فيه عندنا وكذا عند العامة قال وكتب الفريقين مشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين لا ان ظاهرهم الاعتراف بثبوت العفو عنه وعدمه التصريح به تقسيم الفقهاء الاصرار على الصغائر الى الفعلي وهو المداومة عليها والحكمي وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها كما عد منهم قصد الافطار في شهر رمضان ولم يفطر وفيهما نظر فان الاول يمكن ان يكون مبنيا على صدق الاصرار كما هو الظ فيريدون ان يقصد المعاودة يتحقق الاصرار فلا مدخلية له بعزم المعصية من حيث انه عزم عليها وفيه ان العزم لو لم يكن معصية فلا يتحقق الاصرار بالمعصية بمحض قصد المعاودة وهو ظاهر بل الظ انهم يريدون من قولهم في الفعلي بالمداومة على الصغائر بالمداومة على فعل المعصية لامن بابه بقصد المعاودة يتحقق الاصرار لان المفروض عدم حصول فعل الصغيرة ثانيا وعدم كون العزم عليه معصية يتحقق وكيف الاصرار بالمعصية ثم قال الا ان يكون مبنيا على ان التوبة من المعصية واجبة وحقيقة التوبة الندم من الفعل مع العزم على عدم العود واجابة لهذا العزم حرام فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها ترك لهذا العزم وعلى هذا الفرض معصية بل كبيرة حكمية فانه على هذا اي بصغيرتين متخالفتين احدهما فعل المعصية والاخر ترك العزم على عدم العود بسبب العزم عليه فيكون اصرارا وكبيرة حكمية وهو خلاف مقتضى كلامهم من جعل ذلك كبيرة مع ان الصغائر مكفرة بترك الكبائر ولا حاجة بها الى التوبة والاصل مكفرة بل ظاهرهم ان عد ذلك من الاصرار مبني على اعتقادهم صدق الاصرار عليه وقد ورد لا صغيرة مع الاصرار وهذا كما ترى انه يلزم من العزم على الصغيرة بعد الفراغ منها كونه اصرارا وكبيرة ويلزمهم ان لا يفرقوا بين العزم على المعصية مع فعل المعصية الا ان يقع بمنع كلما صدق عليه الاصرار معصية بل الاصرار بفعل الصغيرة معصية كبيرة ومعنى الحديث ح لا صغيرة مع الاصرار يعني كبيرة مع الاصرار بفعل الصغيرة واما الثاني فلمنا انه الاستدامة الحكمية في الافطار يكون الامساك بقصد الافطار وعدم الصوم باطلا وح يكون لفعل المعصية لا للعزم فقط ونسب السيد الداماد الى فقهائنا وفقهاء العامة واصوليينا واصولهم انهم قد اتفقوا على ان العزم على المعاصي ونيتها مما لا يترتب عليها عقاب ما لم يتحقق التلبس بالمعصية وقال بعض اجلتنا بان نية المعصية قبيح ومعصية وربما دخل بعض اقسامها في الكبائر العظام كنية قتل نبي او امام قال لكن الذي يظهر من الادلة انه لا يعاقب الناوي الا بعد فعل المعصية وفي العقاب عليها او على المعصية وحدها وجهان واستظهر ان العفو مختص باهل الايمان تفضلا اذا عرفت ذلك فالحق ان ما في النفس اما ان يكون خطرات لا يستقر بل يعرض ويزول ولا يقصد او يقصد من دون تصميم او يقصد اي يعزم مع التصميم والاول لا تكليف فيه والاثم تكليف ما لا يطاق لكونها قهرية غير اختيارية ولتا ايضا كلها لاصالة البراءة بل حكى بعض الاواخر اجماع المسلمين عليه ونسب الى بعض العامة انه قال انه من خواص هذه الامة واما الثالث فقال بعض الاواخر بانه يمكن الاستدلال على كونه من المعاصي بكونه قبيحا عقلا وبقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فانه لا يتعقل السؤال عن اعيانها بل المراد السؤال عن افعالها ومنها العزم لانه من افعال القلب واحتمال الانطباق بعيد عن السياق والظ في تقدير مثله الاطلاق اي عموم المتعلق لو وقعه في مقام البيان وخلوه عن الفائدة ولزوم القبيح على الحكيم لولاه اي البيان فيعم العزم على المعصية وليس لا لاينه الاطلاق مع تاييده بالتاكيد فان المراد لو كان بعض الافعال لا يلايم ذلك التاكيد غير ما وبقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ويقع بكم فانه يعم العزم على الحرام وبقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وبقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن وبالاخبار الدالة على حرمة الحسد احتقار الناس ارادة المكروه بهم ثم قال والكل منظور فيه اما الاول فلمنع حكم العقل على وجه القطع بكون الارادة بدون الفعل معصية وفيه نظر لان حكم العقل بالمعصية يفهم من حكم العقلاء بالمذمة وهو مقطوع في العزم مع التصميم لانه مع التصميم لا بد من حصول الفعل لكون الاقتضاء تاما فان لم يقع فانما هو من المانع فهو ان كان لندامة او خوف من الله فلنا العفو وعدم المذمة والمعصية وان كان من خوف الناس مع كون تصميمه ايجاد الفعل لكن لم يتمكن من جهة المانع فالعقل قاطع بالمذمة وقبح سريرته بلا ريب واما الثاني والثالث فلانهما وردا في مقام الوعيد فالمفهوم منها التقييد بكون الفعل اذا كان محرما ممنوعا عنه لشهادة السياق وهو موقوف على ثبوت الحرمة والعزم اول الكلام واثبات حرمتها لا يتردد او لا فقوله تعالى في الاية الاولى النهي عن العمل بغير العلم معللا بان السمع الخ مسئول عنه ظاهرة في انه متى لم

يستمع

يستمع في المسموعات ولم يبصر في المبصرات ولم يعلم الا بالفعل وما لم يقطع لا يستقر عليه ولا يجعله دينا عليه لا ربط له بالعزم على المعصية مع ان ما ذكروه في الاستدلال لا يخلو عن خلل جعل السؤال بمعنى المؤاخذة والعموم في التعلق الى المؤاخذة عن كل ما سمع الا التخرج وهما بعيدان غاية البعد بل السؤال عما وقع حسنة وسيئة او في مقام الوعيد عما وقع حسنة وسيئة او في مقام الوعيد عما وقع من المحرمات وعلى ايهما لا يصلح للاستدلال بل الاخير مستلزم للدور كما مر وفي الاية الثانية بان ظاهرها ان ما في الانفس يقع في الحساب تظهره او تخفيه ولا يكون معرض الحساب مختصا بالمظهر سواء كان حراما او غير حرام والتمسك بها ح موقوف على اثبات كون العزم على المعصية حراما وهو دور والرابع والخامس لدلالة الاول على المؤاخذة على محبة اشاعة الفاحشة في المؤمنين والثانية على حرمة العمل بالظن ولا ربط لهما بالعزم وعدم القول بالفصل ممنوع واما اخبار الحسد الدالة على المؤاخذة على الصفات النفسية لا كلام فيها مع ورود العفو عنه ما لم يظهرها لقوله ع رفع عن امتي تسعة اشياء منها الحسد ما لم يظهروا بيده واما احتقار الناس وارادة المكروه لهم فاظهارهما والعمل بمقتضاهما حرام يؤاخذ بها ولا نزاع فيه لكونه اذية للناس وبدونه محل الكلام ثم روى الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله ع انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته ثم قال لكنه ضعيف لا يمكن اثبات الحكم المخالف للاصل الا ان يقع بانجباره بالشهرة ويعاضده ما دل على العفو من الاخبار منها ما روي الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع وابي جعفر ع قال ان ادم ع قال يا رب سلطت علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل لي شيئا فقال يا ادم جعلت لك ان من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فان عملها كتب عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرا وعن فضيل بن عثمن المرادي سمع ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص اربع من كن فيه لم يهلك على الله عز وجل بعدهن الا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها فان هو لم يعملها كتب له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب الله له عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث لا يقال انها تدل على ان من عزم ولم يعمل لم يكتب ولا يدل على كون العزم عليه معصية لانا نقول انها ظاهرة في كون عدم الكتب لاجل الامتنان والتفضل اما للذرية بني ادم كما دل عليه رواية جميل او من خصايص امة النبي ص تفضلا كما عرفت من السابق سيما بملاحظة رواية جميل والسياق مشعر بان مركون العزم معصية لكنه معفو عنه مط اي بالعزم اولا اقول العزم مع التصميم على ثلثة اقسام قسم يكون بلا ارتكاب بفعل لا من المقدمة ولا من ذي المقدمة اما للندامة وخوف من الله او لمانع خارجي وقسم يكون مع ارتكاب المقدمة مع عدم ارتكاب ذي المقدمة اما للندامة والخوف من الله او من الخارجي وقسم يكون مع ارتكاب اصل المعصية والاخير هو واضح اصل المعصية واما الاوليين فيما كان عدم الوقوع للندامة والخوف من الله فلا يكون معصية سواء ارتكب المقدمة او لا واما فيما كان عدم اصل الفعل المانع خارجي فيما لم يحصل فعل اصلا لا المقدمة ولا ذي المقدمة فمعفو عنه للاصل وحكم العقلاء واطلاق الاخبار الدالة على العفو وكذا اطلاق كلمات الفقهاء في العفو ما لم يعمل اصل المعصية بل ظهور اجماعهم في هذا القسم واما فيما فعل المقدمة وكان عدم اتيان ذيها المانع خارجي فمعصية للمذمة عند العقلاء لورود الاخبار الكثيرة على ترتب الاثم بارتكاب المقدمة كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن وللحديث اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل وما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ولسائر الاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها رواية ابي هاشم من ان اهل النار يخلدها باعتبار نيته انه لو خلد واقي الدنيا ان يعصوا الله مع انه لم يعمل بعد الخلود في الدنيا حتى يعمل ومع ذلك خلد في النار وضعفه منجبر بالشهرة العظيمة كما لا يخفى الشهرة وان كانت على كونه معصية الا انه ظهر الاجماع لا اقل من الشهرة على العفو عنه مع انه معارض بما في الاخبار حيث دلت على ان من لم يعمل لم يكتب له سواء عمل بالمقدمة ام لا وسواء عزم بها ام لا وسواء كان عدم الوقوع من خوف الله او من المانع الخارجي لانا نقول اولا المراد من الانجبار هو انجبار الصدور وثانيا بمنع كون الشهرة على العفو حتى في هذه الصورة واما عما يضمنه ما في الاحاديث فاولا بان الظ من بالاحاديث انه من لم يعمل بذاته لا من المانع الخارجي وثانيا على فرض تسليم الاطلاق ورواية ابي هاشم صريح في الخلود مع عدم العمل فيقيد الاول بالم يعمل بذاته للندمان والثاني بالم يعمل للمانع وثالثا على فرض التباين يكون ما ذكرنا متعينا لانحصار الجمع به سلمنا التساوي والتساقط يبقى حكم العقل سليما عن المعارض ويؤيده قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وما روي الكليني في الصحيح عن ابن بزيع وغيره رفعوه قال قال ابو عبد الله ع ملعون ملعون من ترأس ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه ولعله كان للتجري واتيان المنهي عنه حكما لا اثما بقدر عليه والمانع منعه ويعد في العرف مخالفا وشقيا ولذا لا يكون له عقابان في صورة ارتكاب العمل بل الاجماع قائم على عدم التعدد كما عرفت ولا يكون كبيرة جزما بل فيما كان الفعل صغيرة فالعزم صغيرة بالاصل والاجماع وعدم مزية المقدمة على ذي المقدمة اجماعا وضرورة وكذا فيما كان الفعل كبيرة العزم صغيرة للاصل وظهور الاجماع نعم نية الكفر كفر ظاهرا لان نية الرجوع عن التصديق بالله ورسوله مناف لاقراره بهما فكفر الا ان يعزم انكاره ظاهرا ولم يفعل فتدبر الامر الثامن في تشخيص معنى بعض الالفاظ الواردة في الاخبار والايات منها الباس هل يستلزم الحرمة وبقيه نفيها او لا فيه اقوال قول بانه لغة ونسب الى الخراساني القول بانه حقيقة فيه وفي شدة الحرب ونسب الى الاصفهاني في مناهجه قال انه حقيقة في الشدة والمكروه وغلب استعماله في الشدة في الحرب والعذاب وعن الجوهري والطريحي في قوله تعالى ولا تبتئس اي لا تحزن والمبتئس الكاره والحزين وهو يناسب الكراهة وعن الاصفهاني انه الشدة والمكروه كما مر بالفاعل في اللغة من اخذ المثبت من الطرفين وطرح نفيه من الطرفين كونه في اللغة حقيقة فيما يستلزم الحرمة من العذاب والشدة في الحرب وما يستلزم الكراهة من المكاره والحزين اما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي اي الوضع للجامع وهو المرجوحية المطلقة او المنقصة والمفسدة المطلقة سواء بلغ حد الحرمة او الكراهة وح في الاثبات لا يستفاد الا المرجوحية في الجملة والزايد عليها الحرمة مدفوع بالاصل واما في النفي فان قلنا بالاشتراك المعنوي كما هو الظ

فيلزمه نفي الحرمة والكراهة معا وان قلنا باللفظ فصريح في نفي الحرمة واما نفي الكراهة فمجمل فكذلك لان الامر في العرف لا دلالة على عدم الفعل وتبادر الجمل بينهما او عدم صحة سلبه عن الرجحية والمفسدة المطلقة وتبادر نفي الحرمة والكراهة في سياق النفي وفي لسان المتشرعة ايضا كذلك لعدم منافاته لما ذكرنا عرفا ومنها الاصلاح والصلاح ضد الفساد والفساد هو الخارج عن حد الاعتدال المستلزم للمفسدة منه سواء بلغ حد الحرمة او الكراهة والصلاح خلاف المفسدة فيه سواء كان مباحا او مستحبا او واجبا وبعينه نفي هذه الثلثة بمجامعة الحرمة والكراهة فهو اعم من الكراهة والحرمة في السلب قال بعض الافاضل بعض صرح بانه في الكراهة وبعض اعم منها ومن الحرمة وهو الاظهر لغة لكن في العرف ظاهر في الكراهة للتبادر ودعوى انا لظهور المعتنى به ممنوع ومثله وهو الاظهر منها في الكراهة كما لا يخفى بقي الكلام في ان النهي هل يدل على الفساد كما ان الامر يدل على الصحة لا ويجيء تحقيقه في النهي في العبادات والمعاملات

اصل في اجتماع الامر والنهي اختلفوا فيه فذهب بعض الامامية الى عدم الجواز والظاهر كونه القائل به اكثر القدماء وذهب بعضهم الى الجواز كالفضل بن شاذان من قدمائنا وظاهر السيد في الذريعة وجملة من فحول المتاخرين كمولينا المحقق الاردبيلي والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين والفاضل الخوانساري وسلطان العلماء والمحقق القمي وامثالهم رضوان الله عليهم وهو الظاهر من الكليني حيث نقل كلام فضل بن شاذان وقال ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وفيما المخالفين كان من العامة واما الاشاعرة فنسب الى اكثرهم القول بالجواز وكيف كان الحق الجواز وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع

ويقع الكلام فيه في امور الاول في متعلق الامر والنهي وهو اما ان يكون متحدا في الخارج او متعددا والاول سواء كان متحدا في الذهن كقولك اكرم زيدا ولا تكرمه او متغايرا في الجملة كقولك اكرم انسانا ولا تكرم ناطقا اما ان لا تكون الجهة فيهما مذكورة كما ذكرنا او تكون مذكورة في احدهما دون الاخر تعليليا او تقييديا كقولك اكرم زيدا لعلمه ولا تكرمه او تكون مذكورة فيهما وعلى الاخير فاما ان تكون الجهة متحدة كقولك اكرم زيدا لعلمه ولا تكرمه لعلمه او تكون مختلفة كقولك اكرم زيدا لعلمه ولا تكرمه لفسقه وعلى الاخير فاما ان تكون الجهتان تعليليتين بان تكون علة لتعلق الحكم وكان الموضوع في التكليفين نفس الذات من حيث هي او تكونا تقييديتين بان تكون الجهة قيدا للموضوع وكان الموضوع نفس الذات مع الجهة ويصير الحاصل اكرم زيدا من حيث العلم ولا تكرمه من حيث الفسق او تكون في احدهما تعليليا وفي الاخر تقييديا وهذه سبعة اقسام اربعة منها لا يجوز باتفاق الامامية والاشاعرة وثلثة منها جائزة باتفاق الكل اما الاربعة فهي صورة عدم ذكر الجهة وصورة الذكر في احدهما دون الاخر تعليليا وصورة الذكر فيهما مختلفا ايضا تعليلا اما عدم الجواز فللزوم التناقض لان المفروض كون زيد موضوعا من حيث هو في التكليفين سواء لم تكن الجهة مذكورة او كانت مذكورة في احدهما او فيهما متحدة او مختلفة مع كونها تعليلية ويلزم منه اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين ومرجع الثالث على فرض التعليلي واضح وكذا على فرض التقييدي لانه يرجع الى وجوب اكرام زيد من حيث العلم وحرمة اكرامه من حيث العلم والجمع بين المتناقضين محال في حد ذاته سواء اراد المكلف اتيانهما او لا وهذا لا يجوز حتى على مذهب الاشاعرة لانهم يقولون بالجواز فيما كان محاليته باعتبار عدم الارادة نظرا الى عدم كون العبد في الارادة مختارا عندهم كتكليف الكفار العصاة بالصلوة وجوازه لما اقتضى الدليل لهم هذا المذهب السخيف اعني كون الارادة جبرية ولم يكن العقل حجة عندهم فلو قالوا بعدم التكليف هنا بمقتضى الايات النافية للتكليف بما لا يطاق يلزمهم نفي التكليف والعقاب بالمرة عن الكفار وغير الكفار التاركين للامر والنهي وكان هذا مخالفا للضرورة فالجئوا الى تسليمه وتخصيص الادلة ولعل هذا في غير هذا مما يقول به الامامية ايضا بمحاليته وعدم جواز التكليف به مما يكون محالا في حد ذاته مع قطع النظر عن ارادة المكلف سواء كان عاديا او عقليا كالقيام للعاجز والوضوء لفاقد الماء او غيرهما فالنزاع بين يكون فيما يرجع الى المتعذر بان كان عدم الاتيان باعتبار عدم الارادة فيقول الامامية بان المكلف مختار فيها ويكون مكلفا ويقول الاشاعرة بانه غير مختار فيه لكن يجوز التكليف به والالزم نفي العقاب بالمرة والضرورة تقضي فيلزم التكليف هنا باعتبار الضرورة وينفوه فيما كان محالا اتفاقيا بمقتضى الادلة النافية والمقام من هذا القبيل فما نسب بعض الامامية الى الاشاعرة الجواز هنا ليس بوجه واما الثلثة فهي صورة كون الجهتين فيهما مختلفتين تقييديتين او في احدهما تقييدية وفي الاخر تعليلية او في احدهما مذكورة تقييدية دون الاخر والسر في الجواز تعدد الموضوعين وامكان الامتثال اما في صورة التقييديين فلامكان امتثال الامر في اكرام زيد لا من حيث هو ولا من حيث الفسق بل من حيث العلم وتركه من حيث الفسق فلو اكرم من حيث الفسق يكون له عقابان لترك المامور به ولفعل المنهي عنه ولو اكرمه من حيث هو يكون له عقاب لترك الامر لكون الموضوع من حيث العلم ولم يات به وعقاب من حيث النهي بعد ما بينه من حيث هو لعدم كونه مامورا به ولو اكرمه من حيث العلم يكون له ثوابا بان امتثال الامر ولا يحصل امتثال النهي واما في صورة كون احدهما تقييدية والاخرى تعليلية فلكون الموضوع في احدهما نفس الذات وفي الاخرى مع الجهة كالفسق ويمكن الامتثال باكرام زيد من حيث هو ويتركه من حيث الفسق او بالعكس وكذلك الامر فيما كانت الجهة مذكورة في احدهما تقييدية دون الاخر هذا على فرض الاتحاد واما على الثاني اعني صورة كون المتعلق فيهما متعددا في الخارج فاما ان يكون التغاير كليا في الخارج بمعنى عدم اجتماعهما او في الجملة وعلى الاول يجوز مطلقا على مذهب الامامية وكذا المعتزلة فيما كانا متغايرين في الذهن من حيث الفصل والجنس معا كقوله اتم الصلوة في المسجد ولا تقعد في الدار واما فيما كانا في الذهن متغايرين من حيث الفصل دون الجنس كقوله اسجد لله ولا تسجد للقمر فنسب الى المعتزلة نفي الجواز فيه بناء على قولهم من كون الصفات في الطبايع الجنسية ومعه لا يجوز لان السجدة مثلا لو كانت متصفة بالحسن فلا معنى للنهي عنها ولو في بعض فصولها ولو كانت متصفة بالقبح فلا معنى للامر بها وانكار الجواز فيه بديهي الفساد مع كون الصفات في الطبايع الجنسية لجواز كونها في الجنس مع الفصل كالسجدة لله او للقمر والصدق النافع والكذب الضار كما هو الظاهر من الامر والنهي في الاول وعلى فرض التسليم لا تكون الصفات علة تامة بل هي مقتضيات لتعلق الحكم ولا بد في تحققه من رفع المانع وقد يكون الفصل متصفا بالقبح الاقوى فيتوجه النهي من حيث هذا الفصل

فرد النهي لان كل من قال بعدم كونه فردا للامر من المانعين قال بكونه فردا للنهي واصالة البراءة تقتضي عدم العقاب يلزم الحكم بكونه فردا للامر عكس ما ذكره ويحصل التعارض بين الاصلين بواسطة الاجماع المركب فبناء على جواز الخرق في امثال المقام في الظاهر يكون المدرك اصلا فقاهتيا كما حقق في محله فيلزم الحكم بسبب كونه فردا للامر ولا للنهي وتكون الثمرة الصحة والفساد والعقاب والعدم معا واما بناء على عدم جواز الخرق فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال ويلزم الحكم بالفساد ويكون هو الثمرة لا بقاء الترجيح هنا مع اصالة البراءة لاعتضادها باستصحاب العدالة فيما صلى العادل في المكان المشكوك لا لاندراج تحت الامر والنهي لانا نقول هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الفسق فيما تاب الفاسق في المكان المشكوك لعزمه باجزاء الصيغة لا لمحض الندامات لعدم كونه تصرفا واما اجزاء الصيغة فتصرف سواء قلنا بكون المكان هو سطح الباطن الحاوي المماس لظاهر المحوي او البعد المجرد الموجود او الموهوم الا ان يقال اضطر النهي الى هذا التصرف ممنوع ومع هذا هو نادر والاول اكثر وهو من جملة المرجحات فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان الثمرة قد تكون هي الصحة والفساد وقد تكون هي العقاب والعدم وقد تكون هما معا وقد تكون شيئا اخر وهو ان القطعيين من الامر والنهي على مذهب المجوز ممكن دون المانع لامتناع تعارض القطعيين فتدبر واما الثمرة بين المانع اللفظي والمجوز على الاطلاق فقد تكون هي الصحة والفساد وهو فيما كان الترجيح مع النهي وقد لا تكون بينهما ثمرة كما لو كانا قطعيين او كان الترجيح مع الامر اما الاول فلان المانع اللفظي يلزمه التسليم ويكون كالمجوز المطلق واما الثاني فلانه مقتضي للصحة ويلزمه على المانع اللفظي الحكم بنفي الفساد اللازم من النهي ببقاء لزوم رعاية الحرمة ويلزمه القول بالصحة مع الحرمة كالمجوز المطلق واما الثمرة بين المانع اللفظي والمانع العقلي فهي ان القطعيين ممكن على مذهب المانع اللفظي دون المانع العقلي وتظهر الثمرة بين سائر الاحتمالات مما ذكرنا

المقام الرابع في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مقامات **الاول** في الوصف الخارج اعني ما لا يكون مقوما للنوع مع كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه وقد جرى مثالهم بالصلوة في المكان المغصوب فان اعتبار كونها في الغير وصف خارج عن حقيقة هذا الذات وليس مقوما لها اصلا ومحط البحث هو الكون الموجود فيه والحق الجواز بكون الكون مامورا به ومنهيا عنه ونذكر اولا ادلة المانعين ونجيب عنها ونوضح الجواز في ضمنها ثم نذكر وجها اجماليا للاول المانع اما ان يكون مانعا على فرض جعل متعلق الامر الافراد واما ان يكون مانعا وان كان المتعلق هو الطبايع فيقع الكلام فيه في مطلبين الاول بالنسبة الى المانع الاول وله وجوه الاول ان متعلق الامر هو الافراد على ما رجح في المقدمات على قول من قال بعدم وجود الكلي الطبيعي او بعدم اتصافه بالصفة وهكذا والافراد هي الاكوان الخاصة من القيام الخاص الصادر من المكلف وكذا القعود والطمانينة والقراءة وهكذا وهذه الاكوان الخاصة تصرفات في ملك الغير مع عدم رضاء صاحبه واجزاء الصلوة ولا يكون المراد هو المكان الذي هو لازم الجسم لانه خارج عن الصلوة ولا كلام فيه وتوضيح تقريره ان الافراد المامور بها اما ان تكون منحصرة في المحرمات عينا او تخييرا او في غيرها كذلك او فيهما معا كذلك والكل فاسد الا الثاني على وجه التخيير اما الاول فلانحصار المامور به في الفرد المحرم لانه هو بعينه هذه الاكوان الخاصة المامور بها وقد عرفت عدم الجواز فيه اجماعا وضرورة واما الاخير فلان الفرد المحرم لو كان مامورا به يلزم اتصاف الفرد الواحد بالصفتين المتضادتين وهو محال واما الثاني على وجه العينية فلعدم امكان اتيان جميع افراد الصلوة بل هو على وجه التخيير ومعه لا يكون الامر شاملا للفرد المحرم فلو اتى به لم يكن صحيحا لا بمعنى موافقة الامر لعدم الامر ولا بمعنى موافقة المحبوب للزوم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه من وجهين الاول النقض بوقوعه في الشريعة وهو من وجوه الاول النقض بالصلوة في الامكنة المكروهة وتقريره بنحو ما قرره ويلزم كون الامر متعلقا بالافراد اعني الصلوة في الاكوان الغير المكروهة تخييرا لانه لو عمها والمكروهة يلزم كون الفرد المكروه متصفا بالمنقصة لاجل الكراهة والمصلحة لاجل الامر وهو محال فيختص بغيرها ولو اتى فيها لا بد من القول بعدم كونه مامورا او الحكم بعدم الكراهة والاجماع متحقق على الصحة والكراهة معا لا يقال المراد بالكراهة في العبادات هو قلة الثواب ومعه تكون مصلحة فقط لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول المراد بقلة الثواب اما ان يكون بالنسبة الى جميع الاغيار اعني جميع ما سوى نفسه او بالنسبة الى الغير في الجملة او بالنسبة الى المعين والكل فاسد اما الاول فللزوم كون كل المكروهات في مرتبة واحدة لان الصلوة في الحمام مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة الى غيرها ومن الغير الصلوة في مواطن الابل فاما ان تكون مساوية للاولى في المرتبة او ناقصة عنها او زائدة عليها والاول هو المطلوب وعلى الثاني يكون الاول بالنسبة اليه اكثر ثوابا فلا يكون الاول مكروها لعدم كونه اقل ثوابا بالنسبة الى جميع الاغيار ومنها الصلوة في مواطن الابل وعلى الثالث يلزم عدم كون الثاني مكروها لكونه اكثر ثوابا بالنسبة الى الاول والاجماع قائم على كراهة كل منهما مع تفاوت المكروهات في الشدة والضعف واما الثاني فللزوم اتصاف المستحب بالواحد وهو المرتبة الفوقاني الذي لا يكون فوقه اكثر ثوابا منه لانه لو كان فكان هذا مكروها لكونه اقل ثوابا منه وذلك لان الصلوة في الحمام مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة الى الدار وهو مكروه بالنسبة الى مسجد الجامع وهكذا والمستحب ما لا فوق له اكثر ثوابا منه كما مر واما الثالث فلانه بالنسبة الى المعين ان كان المعين هو الطبيعة فلا لانه خلاف مفروضه لان مفروضه عدم تعلق الحكم بالطبايع وعدم اتصافها بالصفة وثانيا بانه مثبت لمطلوبنا ويكون هو الجواب عن استدلاله الا انا نقول ان طبيعة الصلوة متصفة بالحسن والفرد متصفة بالمفسدة ولا ضير فيه وان كان المعين هو الفرد المعين كالصلوة في الدار فهو تحكم لان الصلوة في الحمام كما انه اقل ثوابا بالنسبة الى الدار فكذلك الدار بالنسبة الى المسجد وتسمية الاول بالمكروه دون الثاني تحكم الثاني انه يلزم عدم صحة تقسيم الصلوة باعتبار الكون بالمستحب والمكروه والمباح لان الافراد اما ان تكون فيها تفاوت ام لا وعلى الاول ينحصر بالمكروهات والمستحبات وعلى الثاني لا يتحقق المكروه والمستحب الثالث ان حمل النهي على انه نهي الكاشف عن المفسدة على ارادة اقلية الثواب المصلحة مجاز لا يصار اليه بدون القرينة الرابع انه لا يتم في المكروهات التي لا بدل لها كالصوم في العاشورا لان الاقلية موقوفة على فرد اخر بدل له كان اكثر ثوابا منه وكان طلب تركه لاجل فعل ما هو اكثر ثوابا منه فلا معنى لحمله على اقل ثوابا مع عدم المنقصة فيه فيما لا بدل له لعدم وجه لطلب تركه

لعدم بدلية فعله عند تركه مبدله ومعه لا معنى لترك المعصومين كيف بدوام تركهم وامرهم بالافطار ولو في اخر اليوم مع ان الحمل على اقل الثواب مستلزم لتفاوت المراتب بالاقل والاكثر وهو وان كان من اصل الواجب فلا تفاوت فيه وان كان من خصوصيات الكون فيلزم تسليم التعدد وقبول شيئين احدهما نفس الواجب لا يتفاوت الوجوب والثاني خصوصيات الكون التي بينها تفاوت وبوجب الحكم المتعدد وهو مطلوبنا والجواب عنه سواء حملوا على الكراهة بمعنى المنقصة او اقل ثواب حملها على طلب الترك مع كون الداعي اقلية الثواب بلا فرق ولا يتم ايضا في المكروهات التي لا بدل لها كما مر او الاشكال في المكروهات التي لا بدل لها مشترك الورود لان على فرض كون المتعلق هو الطبايع مع كون النهي التنزيهي هو طلب الترك لاجل المفسدة مع جواز الامر والنهي انما يكون فيما لم يكن الامر منحصرا بفرد النهي واما مع الانحصار كما هنا العبادة لا بدل له فلا يصح يكون جمعا امرها لا يجوز كما مر لا يبقى ما مر انما هو الامر وهو موجب للتكليف بما لا يطاق ولا يجري في غير الالزاميين كما في صوم يوم عاشورا لانا نقول بعد فرض انحصار الايجاد بفرد واحد لا تفاوت بين الامر ونهيه اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اما ان يكون عند الامر رجحان الفعل من حيث الاستحباب زايدا على النقصان فيه من حيث الكراهة فلا معنى للنهي او بالعكس لا معنى للامر وفي التساوي لا معنى للامر ايضا لخلو الفعل عن الفايدة والثواب فلا بد اما من ان نقول بعدم الامر والصحة او بعدم الكراهة مع ان الصحة والكراهة فيه اجماعية لانا نقول الاشكال غير وارد على هذا المذهب لكون الطبيعة متصفة بالحسن والخصوصية متصفة بالقبح وادعاء الاجماع على الصحة في المقام ان كان المراد به هو الصحة بمعنى موافقة الامر فالاجماع ممنوع وان كان بمعنى موافقة المحبوب فهو مسلم ولا يرد الاشكال على هذا المذهب لجواز اجتماع الصفتين المتضادتين بالجهتين كما قلنا لكنه وارد على حمل الكراهة على طلب الترك لاقلية الثواب على المرضيين سواء قلنا بكون الصحة هي موافقة المحبوب او الامر لان اقل الثواب معناه المحبوبية فقط ولا معنى لطلب تركه فيما لا بدل له كما اوضحناه فان قلت بعد فرض الانحصار بالفرد وعدم البدل لا معنى لمحبوبية الطبيعة المطلقة لانه يصح فيما يمكن ايجادها منه وفي بدله وبعد فرض عدم البدل لا يمكن ايجادها من حيث هي في ضمن فرد اخر بل يختص بيوم عاشورا مثلا وح لا يتبع الطبيعة المطلقة لا يبقى في غير العاشورا بدل له لانا نقول محبوبية غير العاشورا كان مستقلة لنفسها مع انه لا بد من دليل دال على محبوبية الطبيعة المطلقة وهي اما ان يثبت بالعقل او بالعموم كقوله الصوم جنة من النار او بالنهي التنزيهي من باب انه دال على الرخصة وبالاجماع على كون العبادة لا بد لها من رجحان يثبت المحبوبية او الاتفاق على الصحة وكلها فاسدة اما الاول فلعدم استقلاله واما الثاني فلتخصيص الامر الكاشف لها بالنهي التنزيهي اعني قوله لا تصم يوم عاشورا مثلا واما الثالث فيمنع دلالته على جواز الصوم بقصد انه صوم لان معنى الكراهة جواز الفعل مع المنقصة فيه وعدم العقاب عليه واين هذا بالمحبوبية واما الرابع فلمخالفة المرتضى ره ظاهرا حيث قال بمنع الصلوة في الاوقات المكروهة الظاهرة في الحرمة قلنا الانحصار بالفرد وعدم البدل لا يرفع محبوبية الطبيعة المطلقة الثابتة بالفرض ولو بقوله الصوم جنة من النار بعد وروده لا تصم يوم عاشورا وهو لا يرفعه لانه نهي عن الصوم المقيد لا المطلق فهو باق على المحبوبية المطلقة او بالاجماع لا يقال لو كانت باقية لجاز الامر به لانا نقول صدور الامر موقوف على رفع المانع ولكن محبوبية الطبيعة لا يتوقف على رفع قبح الخصوصية ومثله ما لو قال المولى الطبيخ حسن واختص هذا الفرد وفيه منقصة راجحة على الحسن او بالعكس او مساوية له وفرق بين الامر والارشاد وهذا ارشاد للمحسن والمنقصة فيه لا طلب فلا يصح منه طلب الفعل والترك معا في الفرد المختص لو في غير الالزامي فكون الصحة بمعنى موافقة المحبوب وان كان مع المنقصة المرجوحة او الراجحة او المساوية فله ثواب في الاول دون الثاني والثالث على فرض الموازنة في الحسنات والسيئات لا يقال بمنع الصحة بمعنى موافقة المحبوب يلزم صحة النافلة في المكان المغصوب وصحة صلوة الحايض بهذا المعنى ويكون عن محل الفرض خارجا لان الكلام في الجواز والعدم هو في الصحة بمعنى موافقة الامر لانا نقول نسلمه في الاول ولا دليل على منعه وفي الثاني لانه لو كان هو من باب النهي عنه لنفسه كما هو الحق ونسلمه على غيره ولا ضير فيه وفي الثالث بان استدلاله لا يرتبط بالجواز المطلق ولو بمعنى موافقة المحبوب لانه قال بلزوم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين كما لا يخفى لا يقال النقض بالعبادات المكروهة غير مضر لنا لان النهي التنزيهي يرجع غالبا الى الامر الخارج فيكون النهي عن الصلوة في الحمام راجعا الى النهي عن الكون في معرض الرشاش بخلاف النواهي التحريمية فانها ترجع الى نفس العبادة كصلوة الحايض لانا نقول اولا يمنع الاستقراء سيما فيما كانت النسبة بين النهي التحريمي والامر عموما من وجه وفي النهي التنزيهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الحمام وثانيا بان ظاهر اللفظ يقتضي في الاول تعلقه بامر خارج وفي الثاني بنفس العبادة وهو عكس ما ذكره الخصم وظاهر اللفظ مقدم على الاستقراء وثالثا بان المنهي عنه اما ان يكون نفس الكون في معرض الرشاش فيلزم كراهة الكون في الحمام ولو مع عدم الصلوة وهو بديهي الفساد واما ان يكون هو الصلوة في معرض الرشاش فيرد النقض واما ان يكون هو الصلوة لكونه في معرض الرشاش ونقول مثله فيما نحن فيه اعني في النهي التحريمي بكون المنهي عنه هو الصلوة لاجل الغصب او كانت الحيثيتان تقييديتين فلا فرق بين المقامين في الجواز ولو كانتا تعليليتين فكذلك في العدم ورابعا سلمنا تعلق النهي هنا بالامر الخارجي لكن نقول الكون في الحمام لو وقع منه الصلوة يلزم اتصافه بالصفتين المتضادتين لو كان هو ايضا موردا للامر بعين ما مر في الاستدلال لا يقال المراد بالكراهة هنا هي المرجوحية الغيرية لان فعلها في الدار لما كان مستلزما لترك الراجح اعني الصلوة في المسجد فيكون ما يستلزم ترك الراجح مرجوحا من هذه الجهة وان كان من حيث الذات راجحا لانا نقول مع انه لا فرق بينه وبين اقل الثواب يجري بعينه في النهي التحريمي لان الكون فيه من حيث كونه مقدمة للصلوة واجب ومن حيث الذات حرام والثاني بالنقض بالصلوة في المكان المباح بعين ما مر بان متعلق الامر هو الافراد وهذا الفرد لو كان موردا لهما يلزم اتصافه بالصفة المحسنة حتى كان موردا للامر وعدم اتصافه بها حتى كان مباحا وهو اتصاف الواحد بالمتضادين والجواب الجواب والثالث النقض بالصلوة في الامكنة المستحبة لان هذا الفرد لو كان موردا لهما يلزم اتصافه بالصفة الباعثة الى الوجوب والاستحباب ويلزم منه اتصافه بالمتضادين والجواب الجواب لا يقال المراد بالاستحباب هو كونه راجحا بالنسبة الى غيره واكثر ثوابا بالنسبة اليه لانا نقول المراد بالاكثرية اما ان يكون بالنسبة الى

جميع

وبيانه وبيان وعلى الاول يجب على الشارع ترجيح الحسن ويلزم الامر فقط وعلى الثاني يجب عليه ترجيح القبح ويلزم النهي فقط وعلى الثالث يجب عليه الحكم بالتخيير والجواب عنه ان ما ذكر حق لو كان الفرد منحصرا لبطلان التكليف بما لا يطاق واما مع عدم الانحصار كما في المقام فلا منع عقلا في الحكم بكل من الموضوعين على مقتضى صفته ولا شرعا اذ هو الكلام في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما من وجه وبما ذكرنا ظهر ان الحق هو الجواز مطلقا لما ذكرنا من وقوعه في العرف وجوازه التصريح به عقلا وما ذكر ينافي الحل من كون المتعلق نفس الطبيعة سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون على فرض الجزئية محبوب عرضا ولا ينافي المبغوضية الذاتية او الفرضية من جهة الغصب سلمنا عدم الدليل على الجواز لكن لم يكن دليل على الامتناع واطلاق اللفظين يقتضي الجواز ويجب ابقاءه حتى يثبت التقييد **المقام الثاني** في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبي والحق انه يحتمل فيه احتمالات الاول كون النهي عن ايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد لاجل قبح الفردية والخصوصية ذاتا والثاني كذلك لاجل قبح الطبيعة اعني الكون المطلق والثالث كذلك لاجل قبح المركب وعلى الاول يجوز ان تكون الطبيعة من حيث هي مامورا بها لاجل حسن الطبيعة من حيث هي وعلى الثاني لا يجوز والا لزم اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد وعلى الثالث ايضا يجوز لانه لا منافاة بين كون الطبيعة من حيث هي وبالذات محبوبة ومن حيث الجزئية وتركيبه مع الخصوصيات الفردية وبالعرض مبغوضة والظاهر من هذا التركيب هو القسم الاول وكيف كان نقول انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل لوقوعه في الشرع كقوله صل ولا تصل في الحمام فالمنهي عنه بالنهي التنزيهي اما ان يكون هو ايجاد نفس الطبيعة في الخصوصية لاجل منقصة الفردية او لاجل منقصة المركب وعلى الثاني لا يجوز الحكم بالصحة والكراهة للزوم التناقض بخلاف الاول والثالث وهو المطلوب ونقول مثله في المقام وقال البعض ان المامور به هو الطبيعة او الفرد فبناء على عدم كون الكون من جملة المشخصات يكون المنهي عنه هو الصلوة المقيدة بهذا الكون والمامور به هو الصلوة مع قطع النظر عن الكون وعلى فرض كونه من جملة المشخصات يكون المامور به هو الصلوة مع الكون المقيد بعدم رضاء المالك وعلى الفرضين لا ضير في الاجتماع لاختلاف المتعلقين وفيه ان المنهي عنه هو ايجاد المقيد في ضمن هذا القيد وهو اما ان يكون لاجل قبح القيدية او لاجل قبح نفس المقيد او لاجل قبح المركب وعلى الثاني لا يجوز لما مر وعلى الاول والثالث يجوز فلا وجه للقول بالجواز مطلقا منه ره **المقام الثالث** في الوصف اللازم ويقابله الوصف الداخل كالجهر في القراءة والارتماس في الغسل والظاهر كون المراد منه هو الوصف الداخل في حقيقة الشيء والمتصف به على وجه الحقيقة وبالحيثية التقييدية لانه يصح ان يقال الغسل ارتماسي وقراءة جهرية ولا يصح ان يقال غسل غصبي او قراءة غصبية وبعبارة اخرى ما كان مقوما قال البعض الحق عدم الجواز سواء كانت النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه كقوله اغتسل ولا ترتمس او مطلقا كقوله في الثاني لا تغتسل مرتمسا ووجه عدم الجواز انه بعد كون النهي كاشفا عن قبح التركيب وقبح الفصل فاما ان يكون المحبوب نفس هذا الفصل فيلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين او يكون نفس الطبيعة الجنسية فهو ليس باطل لعدم وجودها بدون الفصل وكذا عدم حسنها او يكون هو الجنس الموجود في ضمن الفصل الاخر فلا يبطل بهذا الفصل وعليه انه يصح فيما كان الامر متعلقا بالغسل الارتماسي وهو خلاف الفرض لان الفرض انه تعلق بالغسل حيث هو وفصله هو اللابشرطية وان كان موجودا في شرط من الارتماس او الترتيب ح لا تغتسل مرتمسا اما ان يكون لاجل قبح الارتماس ولاجل قبح طبيعة الغسل او لاجل قبح التركيب وعلى الثاني لا يجوز الاجتماع بخلاف الاول والثالث فانه يجوز كما مر في الوصف المفارق واما سائر اقسام المنهي عنه كالجزئية والشرطية باقسامه فسيجيء ذكره في البحث الاتي والحق جواز الاجتماع فيه عقلا لما مضى من جواز كون الشيء من حيث الذات مبغوضا ومن حيث الجزئية مثلا او العرض محبوبا وان كان تعبديا كالركوع مثلا الا المنهي عنه لنفسه هو كون الطبيعة من حيث هي منهيا عنها وجعل الامر لو جاز تعلقه بها من حيث هي فالنهي اما ان يكون متعلقا بنفس هذه الطبيعة او بفرد منها او بطبيعة اخرى وعلى الاول يلزم اجتماع الامر والنهي واتصاف الطبيعة الواحدة بالصفتين المتضادتين وعلى الثاني يلزم الاول لان النهي عن الطبيعة نهي عن جميع الافراد فلو تعلق الامر بفرد منها يلزم ما ذكرنا بل يلزم الثاني ايضا لو قلنا بكون النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افراده استقلالا كما هو الظاهر واما على الثالث فلا ربط له بهذا الطبيعة **المقام الرابع** في اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مع انحصار ايجاد الامر بالفرد المنهي عنه مع كون السبب نفس المكلف بسوء عمله كمن دخل الدار الغصبي عمدا فلا خلاف ولا شبهة في كونه مامورا بالخروج لكونه اقل القبيحين من البقاء والخروج لا لان الخروج من حيث هو محبوب لانه غصب قبيح بل لانه يوجب الخروج عن الغصب والخلاف في ان الخروج منهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء او لا يكون منهيا عنه ولا عاصيا بالخروج بل امر به فقط كما نسب الى الحاجبي او عاصيا لكن لم يتعلق به النهي كما نسب الى الامام فخر الرازي والحق انه من مسئلة الامتناع بالاختيار وفيه اقوال ثلثة فقيل بانه ينافي الاختيار فحكم بعدم النهي والمعصية كالحاجبي ومنهم من قال بانه لا ينافي الاختيار عقلا فيكون مامورا ومنهيا كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء وقيل بانه لا ينافي من حيث العقاب المترتب على ترك المقدمة في زمان الاختيار اعني حين الدخول عمدا مع قدرته على تركه فهو عاص من هذه الجهة كما يقول الامام الرازي لا لاستحقاق كما قال المحقق القمي ره وينافي خطاب النهي للزوم اللغوية لان ثمرة التكليف هو الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على الترك والاول منتف هنا للفرض عدم امكان الامتثال واما الثاني اعني استحقاق العقاب فلتحققه بارتكاب المقدمة عمدا كما حققناه في مقدمة الواجب ومثلها الدخول في الصلوة في الدار الغصبي عمدا فهل يكون مامورا بالاتمام وعدم الخروج او الخروج والابطال او بهما معا وهو كالاول في وجوب الخروج في سعة الوقت لان الاتمام حق الله والخروج حق الناس والثاني مقدم ولكونه اقل القبيحين واما في ضيق الوقت فيصلي خارجا ان امكن الجمع وفيه تفصيل قال البعض وهل يترتب العقاب على الخروج في الاول وقطع الصلوة في الثاني ام لا قال البعض في الاول بالثاني وبالثاني في الاول والحق عدم الفرق مع الندامة والتوبة هو الثاني لبناء العرف على عدم المذمة معها ومع عدمها هو الاول لبناء العرف على المذمة من غير فرق **اصل** في النهي في العبادات والمعاملات

والمنهي عنه هو الصلوة مع كون ح

في دلالته على الفساد على اقوال توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تشخيص العبادة ومن المعاملة ماهية ومصداقا اما الاولى فالعبادة
تطلق على معنيين الاول ما اعدت للعبادة كالصلوة وامثالها واطلاقها بهذا المعنى كثير ومنها في الحقيقة الشرعية من ان استعمال الفاظ العبادات في المعاني
المستحدثة هل يكون من باب الحقيقة او المجاز مثل بالاول في العبادات وبالثاني في المعاملات ومنها في النهي من انه هل يدل على الفساد ام لا مثل بالاول
العبادة بالمعنى الثاني في المعاملات والمعاملة ح ما لم يكن كذلك الثاني ما يشترط في ترتب الثواب عليه قصد التقرب فهو من هذه الجهة عبادة سواء كانت
الجهة منحصرة بذلك كالصلوة وامثالها ام لا كالمعاملة بقصد الواجب او المستحب كالبيع والاجارة وامثالها لتحصيل القوت الواجب او المستحب كقصد التوسعة
او الزيارة او ضيافة المؤمنين وامثالها ومنها النكاح كما في النكاح عبادة فان له جهة عبادية وهي كونه مأمورا به بالامر الاستحبابي وترتب الثواب عليه
من هذه الجهة موقوف على قصد التقرب وجهة معاملية اعني كونه منشأ لحلية البضع وترتب هذا الاثر عليه لا يشترط قصد التقرب فيه والمعاملة ح
ما لا يشترط في ترتب اثره قصد التقرب سواء لم يتوقف على القصد كغسل الثوب او يتوقف على قصد الفعل الذي يفعل كالعقود والايقاعات سواء
كانت الجهة منحصرة في ذلك كالمعاملات الزائدة على قدر الواجب والمستحب كالتاجر الملي الذي لا يحتاج الى قوته وقوت عياله ولا الى التوسعة ولا بقصد
الحج من الزيارة والضيافة وبناء المسجد وامثالها بل يفعل من البيع والاجارة وامثالها لمحض زيادة المال او لم تكن منحصرة كما مر في النكاح والعبادة بالمعنى الاول
لا تشمل جهة العبادية في المعاملة بقصد الواجب او المستحب لان هذه الذوات لم تعد للعبادة بل اعدت لترتب اثار المعاملية بخلاف الثاني فالاول اخص من
الثاني والمعاملة بالعكس والحق انها موضوعة للجامع اما عدم المجانية في مثل النكاح من الجهة العبادية فلعدم صحة السلب من هذه الجهة فانه من اتى النكاح
بقصد انه محبوب للشارع ومأمور به لا يصح سلب اتيانه العبادة عنه لا يقال يصح ان يقال ان النكاح ليس بعبادة لانا نقول موضوع العبادة فيه ليس نفس النكاح
بل مع الجهة المذكورة ولا ريب في عدم صحة سلبها عنه وهو مقدم على تبادر المعنى الاول من لفظها وللاصل فانها في اللغة عبارة عن العبودية والخضوع وهو
اعم من الاول وهل تكون حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي الحق الثاني للاصل والجامع موجود وهو ما اى الجهة التي يتوقف ترتب الثواب
عليه على قصد التقرب بجهة سواء كانت منحصرة بها ام لا وعلى الثاني سواء كانت ذاتا متباينة كالوضوء او لا كالنكاح وسواء كان امرا وجوديا او لا بل كان محبوبا
فعله ولم يأمر لاجل المانع كصوم يوم عاشورا او تركه ولم ينه عنه كذلك وما ذكرنا وضعا اعم من الصحيحة والفاسدة وهي الماهية التي يصدق في العرف انها عبادة
وان كان ترتب الثواب عليها موقوفا على استجماعها ما ثبت تقييدها به جزءا او شرطا وامثالها والمعاملة ح خلافها والنسبة بينهما عموم من وجه
لافتراق العبادة فيما اعدت للعبادة وافتراق المعاملة في المعاملات الزائدة على القدر الواجب والمستحب واجتماعهما فيها بقصد الواجب او المستحب واما
الثاني اعني تشخيص المصداق فتوضيحه ان المأمور به قد يعلم انه كان عبادة صرفة بمعنى انه امر لاجل الانقياد والاطاعة كالصلوة وامثالها وقد يعلم انه كان
معاملة صرفة بمعنى انه امر لا لما ذكر بل لاجل ترتب الاثر وحصول الغرض عند حصوله سواء توقف على القصد ام لا كامره سواء كان لغيره او لغرض مامورا
ام لا كالنكاح المكروه يعلم وقد يعلم انه كان عبادة ومعاملة معا مستقلا بمعنى ان فيه جهتان استقلاليتان كالنكاح واداء الدين وقد يعلم كذلك لكن
ارتباطيا اعني كون جهة التوصل موقوفة على حصول جهة التعبد كالوضوء وقد يكون محل الشك وفي صورة الشك هل يكون الاصل في الاوامر العبادية
فيلحق المشكوك بها ويشترط فيه ما يشترط فيها من النية والمباشرة النفسية وكون ايجادها على وجه الاباحة لا الحرام كاتيان الصلوة في المكان الغصبي
او في الحرير او في اجزاء ما لا يؤكل لحمه بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او المعاملة فلا يشترط فيه ما ذكرنا حتى يرد الدليل على الاشتراط والكلام في
هذا الاصل يقع من جهات ثلثة الاولى في الاصل العقلي وهو الاعتباري الثانية في الاصل اللفظي بمعنى ظاهر المستفاد من الامر الثالثة في القاعدة
الناشية من الدليل الشرعي اما الاولى فالحق ان الاصل الاعتباري يقتضي الحاقه بالعبادات بمعنى كون سقوط الامر موقوفا على ما يشترط فيها من النية
وامثالها وذلك لان التكليف يقيني ومعها يحصل القطع بالامتثال وبدونها او احدها يحصل الشك في الامتثال لقاعدة الاحتياط والاستصحاب
يقتضي الحكم بالشرطية مط سواء لم يعلم الغرض من الامر اصلا مع الشك في كونه عبادة صرفة او معاملة كذلك او علم الغرض من الامر وكانت المصلحة معلومة
مع الشك في ان حصول هذه المصلحة هل يكون مشروطا بما مر ام لا وسواء علم بكونه واجبا نفسيا او مقدميا او مشكوكا نعم في الثاني يجري قاعدة الاحتياط
والاستصحاب في جانب ذي المقدمة ايض ومقتضى ذلك لو علم بكونه مأمورا به باعتبار جهة التعبدية والتوصلية مع الشك في الارتباطية والاستقلالية
فحكم بالاول لما ذكر ولاصالة البراءة لان على الاول يكون الواجب شيئا واحدا وعلى الثاني يكون شيئان والاصل براءة الذمة من الزائد ثم قد يعلم جهة التعبد
والشك يحصل في جهة التوصل فهل يحكم بكونه توصليا ايض ام لا والحق ان ما يحتمل ان يكون هذا توصليا له لو كان مأمورا به يحكم بالتوصلية ايضا
لاستصحاب ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط وذلك كما في وجوب بدء السلم في الصلوة نعلم كونه واجبا تعبديا نفسيا ويحصل الشك في التوصلية للصلوة
التي هي مأمور بها اعني هل يكون تركه موجبا لفساد الصلوة كما يوجب العقاب ام لا فيرجع الشك الى ان الصلوة بدونه صحيح ام لا مقتضى القاعدة
هو الحكم بالاشتراط ثم لو حصل الشك في كون جهة التوصل عباديا بمعنى كون صحة الصلوة موقوفة على بدء السلم مع قصد التقرب والمباشرة النفسية
فيه او لا بل معاملي لا يتوقف عليها الاصل هو الاول للقاعدتين واما الثانية اعني الخطاب اللفظي المتعلق بالمكلف كقوله توضأ للصلوة وحصل
الشك في كونه مشروطا بالنية والمباشرة النفسية ام لا فهو انه يقتضي اشتراط مباشرة من تعلق به الخطاب لكون الخطاب ظاهرا في طلبه ممن تعلق به
الخطاب سواء حصل من الغير ام لا ولانه لو حصل من الغير لم يكن كافيا وهو معنى اشتراط المباشرة سواء كان من باب الوضع العام والموضوع له
العام والخاص فاستعماله في عدم ارادة مباشرته وكون المقصود حصول الفعل مطلقا ولو من الغير مجاز لانه يرجع الى انه مطلوب منك ان لم يحصل من
الغير هو مشروط واستعمال الامر فيه مجاز وهو من هذه الجهة يقتضي كونه عباديا واما من جهة اشتراط النية فيقتضي الاطلاق نفيها بل نفي

القصد

لقصد مطلقا كيف بالتقرب لان مقتضاه طلب ايجاد نفس الطبيعة من حيث هي سواء كان مع القصد ام لا وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي
ولعدم صحة السلب عنه لانه لو صدر منه الفعل في حال النوم او الغفلة لا يصح ان يقال لم يصدر منه ولم يوجده بل يقال وجد في حال النوم وصدر منه كذلك لكن
لما كان ظاهر الخطاب الاختيار وكذا التكليف موقوفا على الاختيار سيما مع ملاحظة قوله تع اطيعوا الله الخ فيخرج منه الاتفاقيات والاضطراريات
لعدم كونها اختيارية ولا اطاعة واما الاختيار فلا يستلزم ايجاد الفعل من المختار مع عدم قصد ايجاده الا ان يصير عن الامر به وكان المقصود حصوله
كيف اتفق كازالة النجاسة وهو مجاز موقوف على القرينة وما قلنا انما هو في القصد المطلق وكلامنا في نية التقرب لا ريب في عدم دخولها في المأمور
به لغة وعرفا وفي كونها للاطلاق نافيا لها لانه يقتضي ايجاد المأمور به مطلقا سواء كان معها او بدونها وهو معنى عدم الاشتراط وهو من هذه الجهة يقتضي
كونه معامليا فمن الجهة الاولى موافق للاصل الاعتباري ومن الجهة الثانية مخالف له ومقدم عليه هذا اذا كان المورد مما يجوز القول باشتراط الاولى
دون الثانية والا فمع العلم بان كل من قال باشتراط المباشرة قال باشتراط نية القربة وكل من قال بعدم اشتراط الثاني قال بعدم اشتراط الاول يحصل
التعارض بين الظاهرين المستفادين من الخطاب بواسطة الاجماع المركب لا بد من الحكم بارتفاع احد الظاهرين والثاني اولى لاعتضاده بالاصل الاعتباري
ولكون صرفه صرفا تقييديا بخلاف الاول فانه مجاز والاول اولى لا لزوم الحكم ببقاء ظهور الاول اولى لا لزوم الحكم ببقاء ظهور الاول المستلزم لاشتراط
المباشرة والتقييد في الظهور الثاني بكون الطبيعة مطلوبة مع النية وهو ح يقتضي كونه عباديا من جهة اشتراط المباشرة واشتراط النية هذا اذا كان
الامر نفسيا او مقدميا سواء كان الدليل الدال على ذي المقدمة لفظا مطلقا كصل او لبيا كالاجماع اما الاول فلان توضأ ح يقتضي المباشرة ويثبت القرب
بالاجماع المركب والاطلاق في صل يقتضي عدم اشتراط الصلوة بالوضوء والنية فيه والمباشرة النفسية فيه وتقييدها بالاول اعني الوضوء قد ثبت فيبقى بالنسبة
الى الاخيرين مقتضيا لعدم الاشتراط والاطلاق في الوضوء يقتضي اشتراطهما كما مر وح يحصل التعارض بين الاطلاقين والاطلاق في جانب المقدمة ارجح لكونه
اقرب الى المورد ولاعتضاده بالاصل الاعتباري ح معه يجب التقييد في الاطلاق في جانب ذي المقدمة بكونه مطلوبا مع المقدمة اعني الوضوء مع النية
والمباشرة فيه واما الثاني اعني فيما كان الدليل في ذي المقدمة لبيا كالاجماع على وجوب الصلوة واشتراطه بالوضوء فالاصل الاشتغال والاستصحاب
اقتضيا اشتراط الصلوة بالوضوء مع المباشرة ونية التقرب واطلاق توضأ ايض يقتضي المباشرة وبالاجماع المركب يثبت نية القربة فيتوافقان ولا تعارض
واما اذا كان الدليل الدال على المقدمة لبيا وفي جانب ذي المقدمة لفظا مطلقا فالاطلاق في الثاني يقتضي عدم الاشتراط وفي الاول لم يكن لفظ مطلق
يقتضي الاشتراط وان كان الاصل الاعتباري يقتضيه لكن اطلاق اللفظ مقدم لكونه اجتهاديا وح يلحق بالمقدمات المعاملية من جهة عدم اشتراط
الامرين كالستر وغسل الثوب والبدن واما اذا كان الدليل الدال عليهما لبيا فيقتضي الاصل الاعتباري من الاحتياط والاستصحاب في جانب المقدمة
وذي المقدمة الاشتراط وسليم عن المعارض لعدم اطلاق يقتضي نفيه هذا اذا كان نفسية الواجب ومقدميته معلومة واما اذا كانت مشكوكة بل
لا بد من تشخيص كون الاصل مقتضيا للاول او الثاني حتى يظهر جهة العبادية او المعاملية من السابق والحق ان الاصل الاعتباري يقتضي كونه مقدميا ان
كان ما يحتمل مقدميته هذا له مأمورا به وهو استصحاب تكليف ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط فيها الا ان اتيانه مع الاتيان بهذا المشكوك يوجب القطع
بالامتثال وارتفاع التكليف واما اتيانها بدونه فمشكوك الامتثال فيجب اتيان المشكوك بالقاعدتين وهو معنى المقدمية هذا اذا كان الدليل الدال
على وجوب هذا المشكوك وما يحتمل مقدميته هذا له لبيا كالاجماع لا اطلاق لفظا واما اذا كان لفظا مطلقا فيه كتوضأ او فيما يحتمل مقدميته هذا له كقوله
صل او في الامرين كتوضأ وصل فيقتضي كل منها النفسية اما الاول فلظهور الامر في كونه مطلوبا بنفسه واما الثاني فلظهوره في عدم اشتراطه بالوضوء
واما الثالث فلتوافق الاطلاقين فالاول حمله على الوجوب الغيري مجاز والثاني حمله على المقدمي الداخلي من الجزء والشرط وهكذا مستلزم لتقييد امر
صل به واطلاقهما … الثالث مستلزم للمجاز والتقييد معا والاطلاقان نافيان لهما هذا بمقتضى الوضع اللغوي اما بحسب العرف فالحق كون بنائهم في الامر
من حيث هو على وجوب المباشرة بحيث لو تركه او تكلف غيره يكون مذموما عندهم فهو من هذه الجهة موافق للوضع اللغوي واصالة الاتحاد يقتضي ذلك
الا ان الغالب في الاوامر العرفية كون المقصود حصوله ولو من غير من له الخطاب لسقوط الامر عندهم ان حصل من غيره وكالة عنه فلا تكون المباشرة واجبا شرطيا
موجبا للفساد عندهم … نية القربة فالامتثال عندهم موقوف عليها عرفا بل يحصل بايجاد المأمور به باجزائه وشرائطه وان لم يقصد القربة فيه ولو تنزلنا
وسلمنا توقف الامتثال بمعنى الاطاعة موقوفة على ايجاد الشيء على الوجه الذي صدر كما سيجيء مباحا فمباحا ومعاملة فمعاملة وعبادة فعبادة ولو تنزلنا
وقلنا بوجوب قصد القربة والاطاعة فيه لكن لا يكون على وجه الشرطية وكون تركه موجبا للفساد وعدم سقوط الامر به لان الغالب في العرفيات سقوطه
ولو مع المفسدة واما الثالثة اعني الاصل بمعنى القاعدة الشرعية مضافا الى ما ذكرنا فقال البعض بوجودها على كون الاصل في الاوامر العبادية وشرط التقرب
فيه وتمسكوا لها بوجوه الاول قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول الخ وجه الاستدلال ان الاطاعة في العرف هو اتيان المأمور به على وجه العبودية وليس
معناها الا كون الاتيان مع قصد القربة وفيه اولا ان الاطاعة عرفا هو الاقدام على طلبات الصادر من المولى على الوجه الذي صدر معامليا في المعاملات
من دون اشتراط النية فلو اتى بالمعاملات من دون القربة لاجل عدم وجوبها فيها من جانب المولى ولا اشتراطه يعد في العرف مطيعا وعباديا في العبادات
واستحبابا في المستحبات ووجوبا في الواجبات وح الاستدلال بالاية على اثبات شرطية النية مستلزم للدور لان الاستدلال بها على اشتراط النية في الاوامر
المشتبهة موقوف على صدق الاطاعة وهو موقوف على العلم بكيفية صدور الاوامر من اشتراط النية والعدم واثبات الاشتراط موقوف على الاية وهو دور
وثانيا بان الظاهر من الامر اعني اطيعوا هو الوجوب النفسي ويكون مقتضاه انه يجب نفس الاطاعة والنية في اوامر الله تع ولا يلزم منه عقاب على الترك لا فساد
المأمور به وثالثا بانه لو لم يكن ظاهرا فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الوجوب بالشرط وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال الثاني قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله

مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي لصدور كل امر من الاوامر العبادة على وجه الاخلاص لوافي بالمامور به لا على ما ذكر لا يسقط
الامر لعدم تحقق غايته وهو معنى اشتراط النية وكون الاصل في الاوامر العبادة واورد عليه بوجوه الاول ان ضمير الجمع راجع الى اهل الكتاب لا ملازمة بين
حكمهم وحكمنا وفيه اولا انه اذا ثبت في حقهم قبل شرعنا يثبت في حقهم في شرعنا بالاستصحاب حتى يثبت النسخ وفي حقنا بعدم القول بالفصل وبالاشتراك
وثانيا بان ذيل الاية وذلك دين القيمة ظاهر في عدم نسخ هذا الحكم لان القيمة هو المحكم والمتبادر منه هو عدم الزوال الثاني ان الاستدلال بها موقوف
على استفادة العموم من الاية بالنسبة الى الاوامر وهو اما ان يكون من حذف المتعلق وهو ممنوع لجواز العهد وهو الاوامر المذكورة في الذيل كالصلوة وغيرها
او يكون من النفي والاستثناء وهو ايضا ممنوع لكون عمومه تابعا لعموم متعلقه وفيه ان الحمل على العهد موقوف على القرينة ومجرد الذكر لا يصلح للعهدية مع انه اذا
ثبت اشتراط النية في الاوامر المعهودة يثبت في غيرها بالاجماع المركب لان المانع كالسيد المرتضى ره القائل انه يمنع في الصلوة ايضا الثالث انه يتم في الاوامر
الالزامية النفسية لا المستحبات ولا المقدميات لكون الامر حقيقة فيها فيحمل عليها وفيه انه يتم في المستحبات والواجبات المقدمية بالاجماع المركب الرابع ان
الحمل على العموم مستلزم لتخصيص النصف او الاكثر للزوم اخراج الاوامر المعاملية وفيه ان اكثر المعاملات لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد
كقوله تعالى احل الله البيع وامثاله فلا تكون الاية شاملة له حتى يحتاج الى الخروج الخامس انها منافية لمذهب الامامية من كون الاحكام تابعة للصفات
وكونها داعية لانها تدل على انحصار الداعي بالتعبد على وجه الاخلاص وهو بالنسبة الى الاشياء مشترك الوجود لا يصير سببا لتميز الاحكام وترجح
بعضها على بعض وفيه اولا ان الظاهر كون المقام في مقام حصر الدواعي المختارة الراجعة الى العبيد والصفات دواعي حقيقية وثانيا بانه يجب تخصيصها
ولا يكون مضرا بمحل الاستدلال السادس ان الظاهر منها هو الاوامر العبادية لا مطلق ومعه لا يثبت التعبدية في الاوامر المشكوكة وفيه انها عامة حملها على ما
ذكره مجاز السابع انها معارضة بالاطلاقات الدالة على نفي اشتراط النية فيما يمكن القول باشتراط المباشرة دون النية والنسبة بينهما عموم من وجه
من جهتين الاولى ان الاطلاق كما ينفي اشتراطها بالنية وغيرها والاية يثبت اشتراط النية في الصلوة وغيرها ومادة الجمع هو اشتراط النية في الصلوة
الثانية ان الاطلاق يقتضي صحة الصلوة مع النية وبدونها والاية تدل على فساد الصلوة وغيرها بدون النية ومادة الجمع هو الصلوة بدون النية حيث
ان الاطلاق تدل على صحتها والاية تدل على فسادها ولم يكن ترجيح في البين ومعه يسقط الاستدلال بالاية وفيه ان الترجيح مع الاية من وجوه الاول
كونها عاما والتقييد في الاطلاق ارجح من التخصيص في العموم الثاني ان الاية كما تكون معارضة لهذا الاطلاق تكون معارضة لسائر الاطلاقات ايضا
ومع اما ان يرتكب التقييد في الاطلاقات حتى يثبت التخصيص او العكس او التفصيل والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم تخصيص الاكثر في الاية وعلى
الثالث يلزم التحكم الثالث اعتضاد الاية بالشهرة والاجماعات المنقولة على اشتراط النية في الاوامر سلمنا عدم الترجيح يكون الاصل الاعتباري مع
الاصل اللفظي في صورة الملازمة بين اشتراط النية والمباشرة سليما عن المعارض بل لو فرض عدم تمامية الاية تكون الاطلاقات معارضة بالشهرة
والاجماعات المنقولة والترجيح مع الثاني وعلى فرض عدم الترجيح يكون الاصل سليما عن المعارض وبه يثبت كون الاصل في الاوامر هو التعبدية الثاني
الاخبار منها قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وجه الاستدلال ان العمل لم يكن له حقيقة شرعية بل باق على معناه اللغوي والعرفي والمتبادر
من النية هو قصد التقرب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها او كونها ظاهرا من المعنى اللغوي والعرفي وح الحمل على الحقيقة كذب لتحققه بدونها
بل بدون القصد المطلق واقرب المجازات هو الصحة لكون الحمل عليه نفيا للصحة والكمال بخلاف الحمل على الثاني فانه مستلزم لنفي الكمال فقط والاول
اقرب الى الحقيقة التي هي مستلزمة لنفي الوجود والصحة والكمال فيجب الحمل عليه بل ادعى بعض كون النفي حقيقة عرفية فيه ومنه انه اقربية اعتبارية
لا اعتبار بها والمناط هو الاقربية العرفية اعني الانتقال اليه فانه بعد تعذر الحقيقة وهي هنا مع نفي الكمال والاجر والثواب لشيوعه في العرف كما في
لا بطيخ الا بطيخ فلان ولا مدرس الا فلان ولا مولى الا فلان ولا طعام الا فلان ولا سلطان الا فلان وهكذا فاقربيته فيه لا ريب فيه سيما مع ملاحظة
قوله لكل امرئ ما نوى لظهوره في كون مفاده لكل واحدا وادعاء الحقيقة العرفية فيه اظهر سلمنا عدم اقربيته لكن الحمل على نفي الصحة مستلزم لمجاز اخر
اما من تخصيص الاكثر او النصف من خروج المعاملات او حمل العمل على العبادات او حمل النية على القصد المطلق بناء على كون العقود تابعة للقصود
بخلاف حمله على ما ذكرنا فهو اولى سلمنا عدم اولويته لكنه لم يكن الامر بالعكس فمجمل ويسقط الاستدلال المقام الثاني في الصحة والفساد ويقع
الكلام فيه في امور الاول في بيان معناهما عند المتكلمين والفقهاء اعلم ان الصحة عند المتكلمين عبارة عن موافقة الامر وعند الفقهاء عبارة عما اسقط
القضاء والمراد به التدارك وان كان اداء والاول يحتمل امورا اربعة موافقة الامر الظاهري المعتقد او الواقعي او هما معا او في الجملة والثاني
ايضا يحتمل امورا اربعة مسقط القضاء والتدارك من الامر الواقعي او الظاهري او هما معا او في الجملة والحق في الاول هو الاول سواء كان هو الواقع
كما هو مذهب المصوبة او لا كما هو مذهب المخطئة وعلى الثاني سواء كان موافقا للامر الواقعي ام مخالفا له مع القول بكونه
مسقطا عن الاتيان ثانيا كما على مذهب من قال بكون اتيان المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع ام لا وفي الثاني هو الاول لانه يسقط التدارك
ثانيا اما لاجل كون المعتقد هو الواقع كما على مذهب المصوبة او شيئان كما على المخطئة لكن كان الاسقاط لاجل الاعتقاد بكون المعتقد مطابقا
للواقع كما في صورة عدم كشف الخلل او كشف المطابقة او لاجل كون المعتقد قائما مقام الواقع كما في صورة كشف المخالفة مع القول بكون اتيان
المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع او لاجل محض الامر الواقعي دون المعتقد الصحيح كالجاهل المطابق عمله للواقع فيحكم بالسقوط بناء على عدم اشتراط
العلم بالوجه ونيته كما هو الحق ويكون صحيحا عند الفقهاء دون المتكلمين فالنسبة بين المذهبين عموم من وجه لافتراقها بالمعنى عند الفقهاء في
موافقة الامر الواقعي دون الظاهري كالجاهل الذي ذكرنا فانه صحيح عند الفقهاء دون المتكلمين وافتراقها بالمعنى عند المتكلمين بعد كشف الخطاء

مع القول

مع القول بعدم الاجزاء فانه صحيح عند المتكلمين دون الفقهاء ومادة الجمع واضح واما الحمل على ما ذكرنا فلان الحمل على الواقعي على المذهبين والظاهري
او هما معا او في الجملة مستلزم لكون النزاع لفظيا وينافي بعض اقسام الثمرة المذكورة بين الفريقين وهو تحقق الصحة بعد كشف الخلل في الصلوة
مع استصحاب الطهارة عند المتكلمين دون الفقهاء كما يجيء والمراد بالواقعي عند الفقهاء اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري المسقط من التدارك
وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط من التدارك وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط مطلقا وصحة سلبها من غير المسقط مطلقا والمراد بالظاهري عند المتكلمين
اعم من الظاهري الشرعي كالصلوة مع الاعتقاد بعدم نجاسة ثوبه في اخر الوقت مع علم كونه كذلك في الواقع والظاهري العقلي كالصلوة مع ترك الركن
سهوا لان تكليفه في حال السهو ليس لاجل قبح التكليف بما لا يطاق عقلا وذلك للاطلاق كما انهم داخلون في التعميم عند المتكلمين فلانهم لم يكن كلهم مصوبة
ولا مخطئة مع القول بالاجزاء بعد كشف الخطاء واما وجه التعميم عند الفقهاء فلانهم لم يكن كلهم مخطئة مع القول بعدم الاجزاء ومن هنا ظهر
فساد من توهم كون لازم المتكلمين التصويب ولازم الفقهاء التخطئة وكذا فساد من توهم كون لازم المتكلمين الاجزاء ولازم الفقهاء عدمه اذا عرفت ذلك
فاعلم ان اسقاط القضاء له ثلثة احتمالات الاول ما لا يجب معه القضاء وح يكون الفساد ما يجب معه القضاء الثاني ما يكون منشأ لاسقاط القضاء
الثالث ما من شانه ان يسقط القضاء والاول فاسد لانتقاض الصحة بصلوة العيد الفاسدة يوم العيد لانه لا يجب معه القضاء للاجماع على عدم وجوب
قضاء له فيخرج من تعريف الفساد ويدخل في تعريف الصحة والثاني ايضا فاسد لان قوله ما يكون منشأ لاسقاط القضاء اما ان يكون المراد به اسقاط
لزوم القضاء او استحبابه او هما معا او في الجملة والاول ينتقض بالنوافل المرتبة الصحيحة لانه مسقط لاستحباب القضاء لا اللزوم والثاني ينتقض بالصلوة
الواجبة الصحيحة فانه مسقط للزوم لا الاستحباب والثالث ينتقض بهما معا وعلى الرابع ينتقض بصلوة العيد الصحيحة في يوم العيد لان الاسقاط موقوف على
ثبوته وليس القضاء موجودا فيه فالحق هو الاحتمال الاخير ولا بد هنا من تنبيهات الاول ان النزاع بين الفريقين ظاهر بل بملاحظة الثمرة صريح في كونه
لبيا بمعنى اتفاقهم على كون الصحة هو ترتب الاثر عند حصول سببه واختلفوا في السبب فقال المتكلمون انه حاصل عند العمل بالمعتقد وقال الفقهاء انه حاصل
عند مطابقة العمل للامر الواقعي ويحتمل ان يكون في معنى اللفظ وقال البعض ان النزاع في المعنى بعيد عن شان المتكلمين ومنه ان تشخيص حقيقة اللفظ
يقع منهم غالبا فلا بعد وكيف كان نذكر حقيقة الحال على الفرضين الثاني ان المراد بالعبادة هنا هي المعنى المقابل للمعاملة خلافا لما
يتوقف اثره على النية حتى يشمل مثل النكاح من جهة وذلك للاجماع على عدم التدارك فيه فلا ثمرة له على المذهبين ولظهور امثلتهم الثالث المراد بالقضاء
لا يكون هو المعنى الاصطلاحي بل المراد به هو التدارك ثانيا سواء كان في الوقت او في خارج الوقت لان الفاسد قد يكون مسقطا للقضاء دون
الاعادة كالصلوة مع النجاسة ولان بعد كشف الخلل مع عدم الاجزاء يجب اتيانه ثانيا اداء وقضاء بل الاول اولى لان القضاء مستلزم لاتيان الاداء
اجماعا دون العكس الرابع ان المراد بالصحة اعم من كونه موافقا للامر او موافقا للمحبوب وذلك لعدم صحة سلبها من النوافل في الاوقات المكروهة فيما
لا يكون له بدل كالصوم في يوم عاشوراء لعدم امر فيه ولكنه محبوب لا يصح لسلب الصحة عند الفريقين ولا يخفى ان النزاع بينهم انما هو في العبادات
واما في المعاملات فالظاهر اتفاقهم على كونه ما يكون موافقا للامر الواقعي فمن نكح بنته جهلا ثم انكشف لا معنى للقول بالصحة عند المتكلمين الامر الثاني
في الثمرة بين المذهبين وتظهر الثمرة مما مر في الاجزاء وجعلوا بينهما ثمرات اخرى منها من نذر اعطاء الدرهم بمن صلى صلوة صحيحة واعطاه بمن صلى صلوة مستصحب
الطهارة ثم انكشف خلافه فعلى مذهب المتكلمين تكون ذمته بريئة دون الفقهاء وعندي ان براءة الذمة على الاول ايضا مشكل لانصراف الصحة الى الفرد الشائع
وهو المطابقة للظاهر والواقع معا ومنها ان الاصل لزوم القضاء فيما انكشف الخلل على مذهب الفقهاء وخلافه على مذهب المتكلمين والحق انه متفرع
على مسئلة التخطئة والتصويب لا ان لازم الثاني الاجزاء حتى يرد الدليل على لزوم الاتيان ولازم الاول بالعكس الامر الثالث في اصل المطلب والحق
مع الفقهاء في كلا المقامين اما في كون معناه ذلك فللتبادر ولان المتبادر من قوله فلان صلى صلوة صحيحة انه صلى ما يستجمع فيه الشرائط والاجزاء
والاركان ولصحة سلب الصحة عن الصلوة مع انتفاء شرط او ركن غفلة او سهوا او خطاء او جهلا مع اعتقاده بصحته او بحكم الشارع كاستصحاب
الطهارة للشاك عند من يعلم عدمها في الواقع عند المصلي بعد كشف عدمها عنده ولان في المعاملات هي المطابقة للامر الواقعي كما مر فلو كان في
العبادة هي الموافقة للامر الظاهري يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع الساري في الموردين كما لا يخفى واما بطلان التصويب وحقيقة التخطئة فلما
حقق في محله واما في عدم كون اتيان المامور به على وجه الظاهر في بعض المقامات مجزيا فلما سيجيء وهل يكون استعمالها في المعنى المذكور من باب النقل
من المعنى اللغوي الى ذلك الفرد او يكون من باب استعمال الكلي في الفرد بقرينة كون الكلام من الفقهاء والحق الثاني وذلك لوجوه الاول الاصل بانه ان
الصحة في اللغة يعبر عنه بالفارسية درستي ولم يرد ان احدهما في غير المجعولات وهو بقاء الشيء على صفاته الذاتية كما يقال العنب صحيح وثانيهما في المجعولات
وهي المطابقة للمجعول سواء كان الجاعل شارعا او المولى او الاب وغيرها كما يقال فلان اتى امر مولاه صحيحا اعني اتى بجميع ما قرره واستعمالها في المقام انما
يكون من الثاني اعني المطابقة لما قرره الشارع مجعولا كان كما في مسجد ثابت الشارع اعني الهيئة المستجمعة للاركان والاجزاء والشرائط عبادة كانت او معاملة
من العقود والايقاعات او غير مجعول كالماء مطهر بقرينة كون الكلام من الفقهاء والاصل بقاء الوضع وعدم النقل الثاني عدم صحة سلب الصحة عن الفرد
الاخير في لسان الفقهاء ولا المتشرعة الثالث ان المتبادر من لفظ الصحة هو المعنى اللغوي اعني درستي وبقرينة كلام الفقهاء ينتقل الى الفردية وعلى
فرض النقل انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة لان تبادر مطابقة الامر الواقعي وعدم صحة السلب انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة حتى العرف لان المتبادر
عنده هو المعنى اللغوي اعني درستي تنبيه بعد ظهور الخلل هل الفساد من الاصل او من حال الظهور والحق الاول لان بعد ظهور الخلل يصح ان يقال انه كان
فاسدا ثم قبل ظهور الخلل هل يحكم بالصحة منجزا او مراعيا او لا يحكم بالصحة الحق الثاني لان صدق الصحة موقوف على الاعتقاد بحصول الموضوع له لا تحققه

في نفس الامر والمفروض حصول الاول واما كونه مراعيا فلان مع الظن مع احتمال الخلاف لا يقولون انه صحيح في الواقع بل يقولون صحيح ان لم ينكشف الخلل نعم مع القطع بالمطابقة يكون التصديق منجزا لكن ان انكشف الخلل يظهر كون التصديق والاستعمال خطاء والثمرة تظهر في النذر ولو نذر اعطاء درهم لمن صلى صلوة صحيحة فلو قلنا بعدم الحكم بالصحة لا يجوز الاعطاء حتى يحصل القطع بعدم الخلل ولو قلنا بالحكم تنجيزا يجوز الاعطاء ولا يجوز الاسترداد بعد ظهور الخلل ولو قلنا بها مراعيا فيجوز الاعطاء وبعد ظهور الخلل ان قلنا بكون اتيان المامور به الظاهري مجزيا عن الواقع فلا يجوز الاسترداد والا فيجوز الا الرابع في تاسيس الاصل في الصحة والفساد في صورة الشك قال بعض لا ربط له بالمسئلة لان الكلام في هذا البحث فيما كان المقتضي للصحة موجودا وبعد وجوده يكون الاصل صحته لان المقتضي لها اما اطلاق او عموم والاصل فيه الظهور وعدم التقييد حتى يثبت التقييد والفساد ولو فرض جعل النزاع في الاعم من وجود المقتضي للصحة وعدمه مع فرض عدم المقتضي للصحة اصلا كان الدليل مجملا كالاجماع فالاصل هو الفساد لان عدم الدليل على الصحة يكفي للحكم بالفساد وكيف كان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الحكم التكليفي اعني الاباحة والتحريم فلو شك في كون الشيء عبادة او معاملة هل يكون الاصل تحريمه انيا حتى يثبت اباحته او بالعكس يظهر من بعض العلماء التفصيل بالاول في الاول وبالثاني في الثاني مستدلا بان العبادات توقيفية موقوفة على الاذن دون المعاملات والحق ان هذا التفصيل فاسد لان المراد من الاصل ان كان هو الاصل الاولي الفقاهتي فالحق التحريم فيهما معا للاشتراك في التوقيفية وقبح التصرف فيه من حيث جعله عبادة من الله او معاملة منه موجبة لترتب الاثر حتى يثبت الاذن وان كان هو الاصل الثانوي الفقاهتي فالحق الاباحة في بعض الصور فيهما فيما كان محتمل المفسدة خاليا عن امارات المفسدة لثبوت الاذن فيه شرعا وعقلا والتحريم في بعض الصور فيهما معا للتشريع وتوضيحه ان الشك في كل من العبادة والمعاملة قد يكون في النوع وقد يكون في الفرد اما الاول ففي العبادة كالشك في صلوة الغفيلة من انها وردت من الشارع وجوبا او ندبا على مذهب البراءة كما هو الحق في الشبهة الوجوبية التفسيرية من حيث العقاب والعدم على مذهب الجميع حتى الاخباريين اما ان يفعلها بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه واجب ظاهرا او واجب واقعا او للاحتياط لاحتمال وجوبه اما الاول فلا باس به لاصالة الاباحة والثاني تشريع لعدم وجوبه ظاهرا لاصالة البراءة وكذا الثالث لفرض عدم ثبوته في الواقع واما الرابع فحسن عقلا لاحتمال المحبوبية من دون احتمال مبغوضية عند المولى وكلما كان كذلك فاتيانه حسن وكذا شرعا للاجماع فيظهر في قولهم الاظهر او الاقوى او الحق كذا لكن الاحوط كذا واما الشك في نوع المعاملة فكالشك في بيع المعاطاة من انه موجب للانتقال ام لا ولا معنى للاحتياط فيه لا بالحكم بالانتقال ولا بعدمه وكذا البراءة لعدم وجوبه اجماعا وضرورة بل الاجماع مع فرض عدم الدليل على صحته بالرجوع الى الحالة السابقة ان كان اعني اصالة بقاء مال كل من البايع والمشتري على ماله واتيانه بقصد انه فعل من الافعال لا باس به وبقصد انه معاملة موجبة للانتقال واقعا او ظاهرا تشريع حرام ولا احتياط فيه لعدم احتمال محبوبيته في فعله حتى يتصور حسن الاحتياط فيه فالعبادة والمعاملة في الشك في النوع مشتركان في الاباحة بفرض اتيانه بقصد انه فعل من الافعال وفي التشريع والحرمة بفرض اتيانه بقصد انه عبادة او معاملة من جانب الشارع ظاهرا او واقعا نعم مفترقان في الاتيان بقصد الاحتياط لانه في العبادة جايز دون المعاملة كما عرفت وبهذا الفرق لا يصح ان يق ان الاصل في العبادات التحريم وفي المعاملات الاباحة ولو صح لتعين القول بالعكس لان حسن الاحتياط في العبادات يوجب فعله بخلاف المعاملات واما الثاني اعني الشك في الفرد ففي العبادات كالشك في جزئية السورة في الصلوة مثلا فعلى فرض لزوم الاحتياط على فرض عدم الدليل كما هو الحق ومثلها الشك في الكثيرة والشرطية والمانعية يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل من الافعال مباحا وبقصد انه عبادة واجبة ظاهرا لاصالة الاحتياط متعينا وبقصد انه واجب واقعا تشريعا حراما لعدم ثبوته وبقصد الاحتياط والقربة على فرض اشتراط العلم بالوجه فيه مباحا واما على فرض البراءة يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل مباح وبقصد انه واجب ظاهرا او واقعا تشريعا حراما اما الاول فلكون اصالة البراءة نافية لوجوبها ظاهرا في الصلوة واما الثاني فلعدم ثبوته وبقصد الاحتياط حسن عقلا واجماعا كما مر ومنه بعلم اتيانها بدون السورة على فرض البراءة واما الشك في الفرد في المعاملات بعد ثبوت نوعها كالشك في شرطية القبض في المجلس في بيع الصرف فيحصل الشك في انه بدون القبض صحيح ام لا بعد العلم بصحته مع القبض فعلى فرض لزوم الاحتياط في صورة الشك في الشرطية وامثالها اما ان ياتي بالمشكوك في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اتيانه بقصد انه فعل من الافعال من دون قصد الانتقال او بقصد انه معاملة ظاهرية او واقعية والاول مباح لاصالة البراءة من العقاب والثاني ايضا مباح ومعاملة صحيحة لاصالة الاحتياط والمفروض عدم كون ادخاله مضرا والثالث تشريع حرام لعدم ثبوت واقعه وعلى الثاني فلو كان اتيانه بقصد انه فعل من الافعال فمباح لاصالة البراءة ولو كان اتيانه بقصد انه معاملة صحيحة في الواقع او في الظاهر فتشريع اما الاول فلعدم ثبوته واما الثاني فلكون دليل الاحتياط نافيا لها في الظاهر واما على فرض اصالة البراءة فاما ان يدخل المشكوك في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون ايجاد المعاملة بقصد انه فعل من الافعال او بقصد ادخاله في المعاملة ظاهرا او واقعا او من باب احتمال التوقف وحسن الاحتياط والاول مباح قطعا والمراد والثاني تشريع جزما لكون اصالة البراءة نافيا لوجوب ادخاله والثالث ايضا تشريع لعدم ثبوته والرابع مستحسن للاجماع على حسن الاحتياط وان كان مراده بالاصل هو الاطلاقات الخاصة كقوله اغسلوا وجوهكم واقيموا الصلوة ونحو الايات الخ فلا فرق في العبادات والمعاملات في صحة التمسك بها على فرض وجود شرطه لنفي المشكوك فيما لم يكن مستحدث وفي المستحدث على مذهب الاعمي دون الصحيحي لان يق بالصحيح في العبادات ونفي المستحدث في المعاملات والقول بالاعم فيهما مع القول بلزوم الاحتياط في الشك في المدخلية مع عدم الدليل وهذا التفصيل نادر ومع ذلك باطل مع انه لا يصح بهذا الفرق ان يق ان الاصل التحريم في العبادات عند العلماء والاباحة في المعاملات فالفرق بالمراد بالاصل بما مضى باطل نعم ان كان المراد باصالة الحرمة في العبادات والاباحة في المعاملات هو العمومات فهو صحيح سواء

كان

كان الشك في النوع او الفرد توضيحه ان في العبادات لم يرد عام يقتضي باجزاء ايجاد ماهية الشيء باي نحو شاء وبقصد العبادة الاقوى ان الصلوة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر وهو ليس بعمومه بامثال الامر ان كان في الواجبات فيتسك وعينت بامور مخصوصة وبكيفيات مخصوصة من حيث العدد وغيره من اليومية والايات وغيرها فالحرمة عن زيادة ونقصان العدد حتى ان خمس ركعات فصاعدا مثلا او لا ركعة واحدة لعدم جواز هذا وكذا حرمة اتيانها بعد حصولها امره وكذا في المستحبات لعدم جواز صلوة المستحب كيف شاء من ركعة واحدة او ثلث ركعة او اربعة فصاعدا الى صلوة الف ركعة وهكذا لانها ايضا متقيدة بشيء ركعة وكذا الكيفيات الخاصة من الوضوء وغيره وهكذا ومنه لم يثبت عموم اباحتها حتى يق الاصل فيها الاباحة بل الامر بالعكس لان الاصل تحريمها الا ما ثبت كشيئين بكيفيات خاصة واما الصوم جنة من النار يثبت حسن الصوم واستحبابه في تمام الايام الا ما خرج كيوم العيد لكن فيه عموم في الصوم لا في كل عبادة بخلاف المعاملات فانها وردت فيها عمومات كقوله تع اوفوا بالعقود واحل الله البيع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا على صحة كل عقد وبيع وتجارة وجوازه مطلقا كما سيجيء في الشك في الصحة سواء كان الشك في النوع كبيع المعاطات وفي الفرد كبيع الصرف بدون القبض او صلح الربوي بناء على اختصاص الربا بالبيع الا ما ثبت حرمته كبيع الربوي وامثاله فاذن الحق ان يكون الاصل من حيث هذه العمومات في المعاملة الصحة والجواز الا ما ثبت حرمته وفساده وفي العبادات الحرمة الا ما ثبت جوازه وصحته في الشك في النوع والشك في الفرد فيما صدق الموضوع اعني العقد والبيع والتجارة عن تراض عرفا بدون المشكوك لكن الثمرة انما هو في الشك في النوع مطلقا وفي الشك في الفرد على بعض الفروض وهو على القول بلزوم الاحتياط في الشك في المدخلية فيما كان الدليل لبيا كالاجماع او مطلقا مع انتفاء احد شرايط التمسك بالقول بالصحيح فيهما دون القول به في لفظ العقد والبيع والتجارة عن تراض او وجود المعارض لما مر وح على هذه المذاهب تكون صحته بدون المشكوك لكونه مع عدم الدليل على نفيه واصالة الاحتياط تقتضي لزوم ادخاله وفساده بدونه وكذا حرمته وح ان كان في المعاملات فيتمسك بهذه العمومات لنفي المشكوكات ويكون الاصل اباحة اتيانه مع المشكوك وعدمه وهو مقدم على اصالة الاحتياط لكونه اجتهاديا وان كان في العبادات فلم يكن عموم يصح التمسك به لنفي المشكوك ويبقى اصالة الاحتياط مقتضيا للزوم ادخال المشكوك ظاهرا وحرمة اتيان العبادة بدون المشكوك سليما عن المعارض ولهذا يصح ان يق الاصل في العبادات التحريم حتى يثبت جوازها وفي المعاملات الاباحة حتى تثبت حرمتها وكذا الامر في صورة الشك في المانعية كالتكتف ولا يبقى الجمانة وغيرها المقام الثاني في الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد والكلام فيه يقع في مطلبين الاول في الشبهة الموضوعية والكلام فيه يقع في مقامين الاول بالنسبة الى فعل الغير كما لو ذبح المسلم حيوانا وشك في تحقق الشرايط منه وعدمه وكما لو صلى المسلم وان كان فاسقا الميت صلوة او غسله او غسل ثوبا نجسا او عقد عقدا كالبيع والاجارة والصلح والنكاح والطلاق وهكذا كل ما جرى تخليته فعل المسلم وشك في انه مع الشرايط فصحيح او فعله بدونه ففاسد فمع الشك هل الاصل الحكم بالصحة وترتب اثار الصحة عليه في الظاهر حتى يثبت الفساد ففي الميت التكليف ساقط عن الباقين وفي غسل الثوب يجوز لبسه في المشروط بالطهارة وفي العقود يجوز ترتب اثار ملكية العوض والمنفعة والبضع وفي الايقاعات مثل الطلاق يجوز بعد انقضاء العدة عقدها للغير او الاصل هو الحكم بالفساد او لا اصل في البين والحق انه يفصل على اقسام الاول العلم بكونه عالما بالحكم اجتهادا او تقليدا صحيحا الثاني الشك في كونه عالما بالحكم او جاهلا الثالث العلم بكونه جاهلا بالحكم وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بكونه موافقا للمذهب في المسئلة والشرايط والاركان والاجزاء وهكذا او يحصل الشك في المخالفة والموافقة في المذهب او يحصل العلم بالمخالفة له الذي مر اما الاول فيحكم بالصحة عند الفاعل والناظر سواء كان الشك في حصول التعمد في الترك او السهو فيه او الخطاء وسواء كان الفاعل فاسقا او مجهولا او عادلا وذلك لوجوه الاول الاجماع من العلماء على ذلك لان كلهم يقولون بان الاصل في افعال المسلمين الصحة والقدر المتيقن منه هذه الصورة اعني العلم بكونه عالما بالحكم الشرعي مع العلم بالموافقة في المذهب مخالفة بعض الاخباريين ان كان غير مضر الثاني الدليل العقلي وهو انه لو لم يحمل هذه الصورة على الصحة لم تكن سائر الصور محمولا عليها بالاولوية ويلزم منه العسر والحرج الموجب للاختلال وذلك لاقتضاء العلم الشرعي من الكتاب او الوجدان بالرؤية والسماع باستجماع افعالهم للشرايط في كل افعال المسلمين ولزوم التوقف وعدم ترتب الاثار عند الشك وعدم العلم فلا يجوز اشتراء اللحم والخبز والماء والطبخ والحطب والثوب وهكذا كل الماكولات والمشروبات والملبوسات والظروف والفروش وكذا لا يجوز ترتب اثار الصحة على عقودهم وايقاعاتهم ولا يجوز الحكم بسقوط التكليف باتيان بعضهم كصلوة الميت وغسله وكفنه وتطهيره وهكذا وهو مستلزم لسد امور المسلمين واختلال نظم امورهم الثالث السيرة القطعية من البدو الى الختم الرابع الاخبار الدالة على حجية سوق المسلم لانه فيما كان في سوق المسلم مع الشك في انه صدر من المسلم او لا ففيما يعلم صدوره من فعل المسلم يحكم بالصحة بالاولوية ولاجماع المركب منها ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ومنها ما رواه الشيخ عن اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن الجلود والفراء اشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل اسئل عن ذكوته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم المسلمين يصلون فيه فلا تسئلوا عنه الخامس فعل المعصومين وتقريرهم ع لانا نعلم علما بديهيا بانهم يباشرون الناس ويشترون ويبيعون منهم من غير العلم بكون الامور المذكورة مستجمعة للشرايط على ما وقع في الشرع وكذا يرون الناس على ذلك ولم يمنعهم السادس الغلبة لان الغالب عدم حصول التعمد والخطاء والسهو واما الثاني اعني صورة الشك في الموافقة في المذهب والمخالفة فيحمل على الصحة ايضا لان الغالب في افعال المسلمين الجهل بحالهم في الموافقة والمخالفة فلو لم يحمل على الصحة للزم العسر والحرج وسيرة المسلمين ايضا على ذلك من دون السؤال عن الفاعل من الموافقة والمخالفة وكذا اجماع العلماء واطلاق كلامهم وتقرير الائمة وفعلهم واما الثالث اعني صورة العلم بالمخالفة فهو على قسمين قسم يعلم كون الفاعل في جانب الاعلى والناظر في الادنى بان كان الفاعل قائلا بجزئية السورة وجوبا والناظر في الادنى بان كان الفاعل قائلا بجزئية السورة وجوبا والناظر قائلا

باستحبابها او كان الفاعل قايلا بنجاسة ماء القليل بالنجاسة ولزوم الغسل الماء مرتين عن نجاسة البول وحرمة صلح الربوى وهكذا والناظر قايلا
بعدم نجاسة ماء القليل ولزوم الغسل عن البول مرة وعدم حرمة عن بيع الربوى فهذا القسم ايضا يحمل على الصحة للاشتراك مع الاول في العلم والصدور من المسلم
والشك في انه قصر فيه عمدا او سهوا او غفلة او خطاء فيما ذكرنا من الادلة تشمل هذا القسم قطعا لكون الحكم بالصحة في الثاني اعني صورة الشك ثم الموافقة
والمخالفة مستلزما للحكم بالصحة هنا بالاولوية والاجماع المركب ثم يكون الفاعل في جانب الادنى عكس ما ذكرنا فهذا اما ان يحصل له العلم بمراعاة الاعلى
واحتياط في العمل والامام الاورع لاقتداء الناس بهم مع علمه بكون السورة عند بعض المامومين واجبة او ماء القليل نجسا بالملاقاة عندهم او لا يحصل العلم له
بمراعاة الاعلى اما الاول فعند الشك في انه في هذا الفعل احتاط او ترك سهوا او خطاء يحمل على الصحة لاشتراك الادلة واما الثاني ففي صورة العلم بتحقق الادنى
منه ظاهر وفي صورة الشك في تحقق الاعلى منه او الادنى فالاصل التوقف للناظر ولا يلزم الرجوع الى الاصل وهو الفساد ففي التطهير لا يحكم به لاستصحاب
النجاسة وفي اللحوم لا يجوز اكله لاصالة الحرمة حتى يثبت الحلية وفي الاقتداء الاصل عدم الجواز حتى يثبت الجواز وفي الطلاق لا يجوز له نكاحها لغيره وهكذا واما
القسم الثاني اعني صورة الشك في كون الفاعل عالما بالحكم او جاهلا به لكونه مقلدا لا بيان له او امثالهما والحق فيه الحكم بالصحة ايضا سيما فيما كان الناظر
في الادنى سيما مع العلم بكون صدور الفعل من الفاعل بنحو الاعلى لما ذكرنا سيما الدليل العقلي لكون الغالب في افعال المسلمين في غالب المواضع من المعاملات
والعبادات كان اعني الشك في كونه مقلدا بالوجه الصحيح لا فلو لم يحمل هذا الوجه على الصحة فيلزم العسر والحرج الشديد لا فيما علم بمخالفته بان كان الناظر
في الاعلى وعلم صدور الفعل من الفاعل بنحو الادنى فيكون فاسدا عند الناظر لكن يحمل على الصحة عند الفاعل ولا يكون محكوما بالمعصية بمجرد ذلك لجواز
كونه عالما مع عدم وجوبه عنده او وجوبه مع كون تركه عنه سهوا ثم فيما حصل العلم ولو عادة بوجوبه عنده او حرمته مع مخالفته عمدا فيحكم بكونه عاصيا
فاسقا ان كانت كبيرة كما لو شرب الخمر في مجلس الشرب لكونه متمرضا ومعتادا واما الثالث اعني صورة العلم بكونه جاهلا بالحكم فان حصل العلم بكون الفعل
الصادر منه مطابقا للواقع موافقا لمذهب الناظر العالم بالحكم من حيث الاعلى والادنى او مخالفا لمذهب الناظر لكن كان الناظر في الادنى والفاعل
فعل بنحو الاعلى فيصح للناظر في الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والتطهير والتذكية وغيرها من الامور المعاملية من العقود والايقاعات والنكاح
وامثالها بل العبادات بناء على ما حققنا في الجاهل في العبادات والمعاملات بعدم اشتراط العلم بالوجه ولا ماليته ويحكم الناظر بصحته للفاعل لا عنه
الفاعل لان صحته عند الفاعل موقوف على اعتقاده بالصحة اجتهادا او تقليدا المختار عدم اشتراط العلم بالوجه في الصحة ولا نية وان حصل العلم بكون الفعل
الصادر منه مخالفا للواقع بان كان الناظر في الاعلى والفاعل فعل الادنى فلا وجه للصحة عند الناظر بل فاسد عنده واما عند الفاعل فيرجع الى بناء عمله
على تقليد من يرى صحته او فساده واما صورة الشك في ان الجاهل بالحكم من الاعلى والادنى فعله على وجه الاعلى او الادنى مع العلم بكون الناظر في الاعلى
والحكم بالصحة في غاية الاشكال بل الظاهر عدم الحمل ورجوع الناظر الى الاصل الاصلي فهو مستصحب النجاسة لو غسله الفاعل الجاهل مع شك الناظر في انه
غسله بالماء دفعة او دفعتين مع كون مذهبه دفعتين فلا يجوز للناظر الصلوة في هذا الثوب ولا يجوز له استعماله مع الرطوبة المفضية الثاني بالنسبة الى غسل بغيره
اعني الشك في صحة الفعل الصادر منه وفساده كما لو صلى صلوة او توضاء او غسل ثوبا او باع بيعا وحصل الشك بعده في انه فعله على وجه الصحة ام لا وهذا
ايضا ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل له العلم بكونه قبل الفعل عالما بالحكم مع الشك في صدوره منه صحيحا او لا من ترك جزء وامثاله منه عمدا او سهوا
او خطاء فهذا يحمل على الصحة قطعا او يحصل له العلم بكونه جاهلا قبل الفعل وهو اما ان يحصل له العلم بصدور الفعل منه بنحو الاعلى او يحصل العلم بصدوره
بنحو الادنى او يكون مشكوكا اما الاول فيحكم بالصحة سواء كان قول المجتهد الواجب العمل ومجوز العمل الاعلى او الادنى واما الثاني فان كان قول المجتهد
الواجب العمل ومجوز العمل الادنى واخذه فيحكم بالصحة وان كان هو الاعلى فيحكم بالفساد واما الثالث اعني صورة الشك في صدور الفعل منه بنحو الاعلى او الادنى
في زمان الجهل فان كان قول من يجوز تقليده في زمانه الادنى واخذه بعده فيحكم بصحة ما فعل ايضا وان كان قوله الاعلى فاشكال والاصل الفساد ومنه يظهر
حكم الشك في كونه جاهلا او عالما قبل العمل لانه ان علم صدور العمل منه بنحو الاحتياط والاعلى فصحيح وان علم صدور العمل منه بنحو الادنى مع كون قول من يجوز تقليده
مع اختياره له بعده فصحيح ايضا وان كان قوله الاعلى واخذه بعده ففاسد وان كان كيفية صدور العمل منه مشكوكة مع كون قول من يجوز تقليده الادنى
واخذه فصحيح ايضا وان كان هو الاعلى واخذه فالاصل الفساد **المطلب الثاني** في الصحة والفساد في الشبهة الحكمية من حيث الاصل الاولي فيقع الكلام
فيه في مقامين الاول في العبادات والشك فيه يتصور على قسمين الاول الشك في الفردية بعد القطع بورود الامر بالشيء كالشك في ان السورة جزء للصلوة
ام لا فمع السورة صحيح وهو كرده قطعا واما بدون السورة فمشكوك فهل الاصل فيه الصحة او الفساد والحق الفساد على مذهب القايل بلزوم الاحتياط كما هو
الحق وعلى مذهب القايل بالبرائة الصحة حتى يثبت الشرطية او الجزئية او غيرهما هذا مقتضى الاصل الاولى الفقاهتي واما الاصل الثانوي الناشي
من الاطلاقات فهو عين الصحة مع وجود الاطلاق وشرطيته وفيه مع القول بالاعم ووجود الاطلاق وشرطيته الاصل عدم التقييد وصحة المامور به
الاتيان مع المشكوك وبدونه واما مع عدم الاطلاق او عدم احد شرطيه او مع القول بالصحيح على فرض القول بلزوم الاحتياط فالاصل هو الفساد لزوم
اتيان المامور به مع المشكوك ولما الشك في الشيء فالحق الفساد مطلقا لاتفاق الكل حتى الاخباريين بالبرائة في الشبهة الوجوبية النفسية فلا امر ظاهرا
وكذا ادعاء العلم معلومية الامر فيه ولا عموم ايضا يقتضي العموم في العبادات الثاني في المعاملات ففي الشك في السبب الاصل الاولي هو الفساد لاستصحاب
ملك كل من البايع والمشتري على ملكهما ولا قايل بالاحتياط هنا لانه لا معنى له واما في صورة الشك في الفرد فيختلف بمذهب البرائة والاحتياط واما من حيث
الاصل الثانوي الناشي من الاطلاق فاختلاف بحسب المذهب كما ذكرنا في العبادات من الصحيح والاعم ووجود الاطلاق وشرطيه عدمه واما الاصل من
حيث العموم ففي العبادات لم يرد عموم يقتضي صحة ايجاد الشيء بقصد العبادة باي نحو شاء الا في قوله الصلوة خير موضوع وقد عرفت عدم تماميته

في تاسيس

التوصلي والظاهر كون الكل محلا للنزاع وذلك لان بعضهم يقولون بكون الامر بالشيء مقتضيا عن ضده فلو كان من العبادات يكون فاسدا وبعضهم يقولون
بانه نهي تبعي وهو لا يدل على الفساد وكيف كان نفصل الكلام في اصل المطلب في كل منها وهل يكون النزاع في النهي اللفظي والاعم منه ومن اللبي اعني ما ثبت التحريم
بالاجماع او الضرورة والدليل العقلي والحق هو الاعم وذلك لاشتراك الدليل اعني فهم العرف تخصيص الامر السادس المنهي عنه يتصور على اقسام فهل يكون
كلها محلا للنزاع او لا وتوضيح المطلب يقتضي بيان اقسامه وهو ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادة والمعاملة اما ان يكون متعلقا بنفس تلك العبادة
او المعاملة لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها اللازم او لوصف الخارج او لشيء مفارق متحد الوجود معها وما سوى الاول ينقسم الى هذه الاقسام لان
المنهي عنه لجزئه اما ان يكون لنفس الجزء او لجزء الجزء او لشرطه الى آخر الاحتمالات وهكذا في ساير الاقسام والمراد بالمنهي عنه لنفسه هو ان يكون نفس
الماهية من حيث هي مجردة عن جميع الوجوه واللواحق متعلقة للنهي ولو لم يكن كك بل كانت الماهية المقيدة بوصف او حال وامثاله فيكون من ساير الاقسام
واما التعريف الرسمي فهو ان النسبة بين الامر والنهي من المطلق او من وجه ان كانت بين المامور به والمنهي عنه فهو من المنهي عنه لغيره كقوله صل ولا تصل في
المكان المغصوب وكقوله الصلوة واجبة لا الصلوة الكاينة في حال الحيض وان كان بين المامور كقوله الصلوة واجبة على المكلفين الا الحايض فانها منهية
عن الصلوة لكن الاول عند تمام الانفصال بقوله يجب الصلوة مع القراءة الجهرية على كل مكلف الا النساء وكيف كان قد تكون علة تعلق النهي بنفس الطبيعة
قبح نفس الطبيعة وقد تكون هو قبح امر خارج من وصف او حال وامثالهما بالحيثية التعليلية فلو كان المنهي عنه لنفسه منحصرا بالاول فمع اختصاص البحث به لكان
منه مقتضيا للصحة فلا يوجد له مصداق اصلا ولا يمكن عقلا لان المنهي عنها حينئذ يكون لاجل قبح الطبيعة والامر المتعلق اما ان يكون متعلقا بها او بفردها او بطبيعة
الاخرى وعلى الاول يلزم اجتماع الامرين واجتماع الصفتين المتضادتين في الشيء الواحد وعلى الثاني يلزم اجتماع الامرين وعلى الثالث خارج عن محل الفرض
لانه لم يقتض الصحة في محل النهي فتدبر ومع تعميم البحث عما يقتضي الصحة لا مثاله كثيرة كالفرار والزنا والامساك في ثلثة ايام ولو جعلنا المنهي عنه لنفسه
اعم بانه هو ما تعلق النهي بنفس الطبيعة سواء كان لقبح نفس الطبيعة او لقبح امر خارج من وصف او حال وهكذا كما هو الحق وذلك لظهور اتفاقهم في كون الصلوة
للحايض من المنهي عنه لنفسه على مذهب الامامية بكون الحيض قيدا للمكلف والهيئة او النسبة الحكمية كما سيجي لكون علة تعلق النهي بالطبيعة ح قبح وصف
الحيض لا على فرض جعله قيدا للصلوة اعني النساء منهيات عن الصلوة الكاينة في حال الحيض لكون المنهي عنه الطبيعة المقيدة ويكون ح منهيا عنه لغيره والفرق
ح بين هذا القسم وبين المنهي عنه لوصفه او لجزئه الخ انما هو بالحيثية التعليلية في الاول وهو واضح والتقييدية في غيره بمعنى كون المنهي عنه العبادة مع الجزء
او الشرط الخ او ايجاد فرد الشرط المخصوص او الجزء كك فيها وهكذا سايرها في قبح اصل التركيب منشاء لعدم حسن الطبيعة بهذا الوجه ومثال المنهي عنه لنفسه في
العبادات كالنهي عن صلوة الحايض على مذهب الامامية وذهب ابو حنيفة الى انه من المنهي عنه لوصفه فيقول ان الحيض قيد للصلوة فيكون القضية النساء
منهيات عن الصلوة الكاينة في حال الحيض ويقول الامامية بان القيد قيد للمكلف وتكون القضية الحايض منهية عن الصلوة او قيدا للماهية وتكون القضية
النساء منهيات في حال الحيض عن الصلوة او قيد النسبة الحكمية وتكون القضية النساء منهيات عن الصلوة ما دام كونهن حايضة وعلى هذه الثلثة يكون من المنهي
عنه لنفسه لتعلق النهي بطبيعة الصلوة من حيث هي والحق ان الالفاظ الواردة مختلفة لكن الظاهر عدم ورود القضية في الحايض من قبيل الاول بل هو اما
ورد من قبيل غيره كقوله دعي الصلوة ايام حيضها وامثاله فيكون من المنهي عنه لنفسه فتدبر وقال البعض في تاييد ما قال ابو حنيفة ان الهيئة ترد على
المواد بعد تقييدها بالقيود فقولنا زيد اعلم من عمرو في الطب يكون المفاد ان علم زيد في الطب اكثر منه ولو وردت عليها قبل التقييد كانت القيود
قيودا للهيئة يلزم رجوع الفعل عنها ولا لان مفاده ح ان علم زيدا اكثر من عمرو في الطب وجه ما ذكرنا ان افعل التفضيل يقتضي او لا كون زيد اكثر
في العلم من حيث هو من عمرو ومط وبعد ذكر القيد اعني في الطب يقيده في العلم المخصوص وهو من الرجوع عما نهاه اولا وهو باطل لاصالة عدم التقييد غير ان
المصدر انما يفيد الطبيعة من حيث هي من غير اشعار بالوحدة او الكثرة ما لم يفرق من الكلام ولا يرد عليه على فرض كونه قيدا للمادة لان هذا القيد تقييد المادة
ايضا والاصل عدم بل ظاهر اطلاق الطبيعة كفاية فرد من العلوم مجملا والحمل على العموم انما هو من باب حكمة التعلق وهو ما لم يظهر فرد او صنف وبعد ذكر القيد
يظهر الصنف ويبين فرد المجمل الناشي من ظهور الاطلاق ولا يلزم منه التصرف اصلا مع انه يلزم ذلك ايضا في المقام لو جعل الوصف قيدا للهيئة واما
لو جعله قيد المكلف فلا يلزم اصلا على ان هذا الاصل وجعله قيد المادة انما يعمل به لو لم يكن ظاهر اللفظ خلافه وقد عرفت كون الظاهر من دعي الصلوة
في الحيض كونه قيدا للهيئة وربما يقال ان القيد ان كان مناسبا للمادة فقيد للمادة وذلك كالطب بالنسبة الى العلم وان لم يكن كك مع عدم كونه مقيدا ورد
كالحيض فقيد للهيئة والحق انه لا كلية نعم الظاهر فيما كان الموضوع مشتقا او موصوفا بوصف كالحايض منهية الخ كون الحيضية قيدا للموضوع و
كك لو كان القيد حالا لعنه او تميزا له والثمرة في المقام ان الحايض ان كان من المنهي عنه لنفسه فلا يمكن القول بالصحة اصلا لما مر من لزوم اجتماع الامر
او الخروج عن محل الفرض ولو على القول بكون النهي مقتضيا للصحة لان الظاهر لا يقاوم العقل القاطع بعدم جواز الامر بالطبيعة المنهية لا يقال يجوز ان يحكم
بارتفاع النهي وجواز الامر فيكون صحيحا لانا نقول المفروض كونه منهيا عنه لنفسه وهو خلاف الفرض ولو كان من المنهي عنه لوصفه فيمكن القول
بالصحة لو اتت بالعبادة في هذه الحالة بشروط اربعة الاول وجود ما يقتضي الصحة كصوم الحايض الثاني عدم الدليل القطعي كالاجماع على الفساد
الثالث عدم اختصاص الامر في الفرد الحرام كصلوة الحايض للاجماع على عدم قضائها فتختص بايام الحيض فينحصر الامر بالمنهي عنه واما الصوم فليس كك لثبوت
القضاء له وح على القول بكون القضاء بالامر الاول وكون الخصوصية من باب تعدد افضل الافراد يكون له فردان احدهما في الحيض اداء والثاني في حال
عدمه قضاء والاول منهي لاختيار المكلف ثبوت فعله ايجاده في المنهي عنه الرابع القول بجواز الاجتماع وح على القول بجواز الاجتماع يكون الصوم في الحيض
مامورا به وصحيحا ومنهيا عنه وعلى القول بعدم الجواز لا الا ان يفرض كون ما يقتضي الصحة اقوى وهو نادر وعلى فرضه تكون الثمرة ح من الثواب

والعقاب كالامر وجعل بعض من منهي عنه لنفسه امساك ثلثة ايام لكنه فاسد لانه ان جعل المبحث اعم سواء كان فيه ما يقتضي الصحة ام لا فلا وجه لهذا المثال بل
كثيره وان جعله مختصا بالاول لكما مولفه فاما ان يكون الامر المقتضي لها متعلقا بالصوم من الفجر الى الغسق فلا يكون مقتضيا للصحة في امساك ثلثة ايام واما
ان يكون متعلقا بنفس الصوم من حيث هو فاولا ممنوع وثانيا بانه يكون النهي عن امساك ثلثة ايام من باب النهي عنه لوصفه لان المنهي عنه لم يكن نفس
الصوم من حيث هو بل يكون هو المقيد بالثلاثة هذا في النهي عنه لنفسه في العبادات واما المثال للمنهي عنه لسائر الاقسام في العبادات ففي المنهي عنه
لنفس الجزء قد يكون لانتفاء الجزء كقوله لا تصل مع ضد القرائة وقد يكون لوجود نفس الجزء بان يكون الجزء كليا لافراد متعددة وورد النهي عن فرد
منها كالسورة فانها جزء للصلوة ولها افراد متعددة وورد النهي عن سورة العزيمة واما لو كان الجزء خاصا وورد النهي به فلا يمكن القول بالاجتماع عقلا
لاتحاد المامور به بالفرد المنهي عنه وهكذا الكلام في الشرط وغيره من سائر الاقسام وهذا اعني المنهي عنه لجزئه قد يكون من باب العموم المطلق اما (بطريق)
التقييد كقوله لا تقرء سورة العزيمة في الصلوة بعد قوله اقرأ السورة او بطريق الاستقلال كقوله قرائة العزيمة في سورة الصلوة حرام او من باب العموم
من وجه كقوله لا تقرء سورة العزيمة وفي المنهي عنه لجزء الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم البسملة في الحمد وقد يكون لوجوده بنحو
العموم المطلق تقييدا كقوله لا تقرء سورة العزيمة مع اية السجدة في الصلوة او الاستقلال كقوله لا تقرء اية السجدة في سورة الصلوة او من باب
العموم من وجه كقوله لا تقرء اية السجدة وفي المنهي عنه لشرط الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تقرء السورة مع عدم الستر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييديا كقوله لا تركع في الصلوة مع ستر المغصوب واستقلاليا كقوله لا تستر بالمغصوب في الركوع او من باب العموم من وجه كقوله لا تستر
بالمغصوب وفي المنهي عنه لوصف اللازم للجزء قد يكون هو ايضا لانتفائه كقوله لا تقرء السورة في الصلوة مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييديا كقوله لا تصل مع الجهر في قرائة الحمد او استقلاليا كقوله لا تجهر في قرائة الحمد او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر وفي المنهي عنه لوصف
مفارق متحد الوجود اما ان يكون من باب العموم المطلق تقييديا كقوله لا تركع في الصلوة في المكان المغصوب واستقلاليا كقوله لا تغصب في ركوع
الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تغصب وفي المنهي عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في السورة مثلا وهكذا غير هذا
في المنهي عنه لجزئه واما المنهي عنه لشرطه اما ان يكون لانتفاء الشرط العبادي او المعاملي كقوله لا تصل مع عدم الطهارة او مع عدم الستر او يكون لوجود
الشرط الى اخر الاحتمالات ففي الوصف المفارق من باب العموم المطلق تقييديا كقوله لا تصل مع ستر المغصوب واستقلاليا كقوله لا تستر بالمغصوب في الصلو
او من باب العموم من وجه كقوله لا تستر بالمغصوب وفي المنهي عنه لوصفه اللازم قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب
العموم المطلق تقييديا كقوله لا تغتسل مرتمسا او استقلاليا كقوله لا ترتمس في الغسل لا تجهر في الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر ولا ترتمس
والمنهي عنه لوصفه الخارج كقوله لا تصل في المكان المغصوب فان وصف كون هذا الدار للغير وكونها غصبا لا دخل له في الصلوة ولا يكون مقوما لها كما (م)
واما المنهي عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تصل مع النظر الى الاجنبية او لا تنظر اليها هذا هو المثال لبعض اقسام العبادات ومن الباقي
المثال لاقسام المعاملات ففي المنهي عنه لنفسه كطلاق السفيه ان لم يكن جايز التصرف لغيره وكنكاح الخامسة لمن له اربعة كما قيل وفيه تامل لان النكاح هو
التزويج بالصيغة المخصوصة سواء كانت لنفسه او لغيره وهذا لا يجوز لنفسه لا لغيره وقد يكون بالدوام وقد يكون بالمتعة وهذا لا يجوز الا الاول وكذا
قد يكون حراما من حيث الخامسية لا من حيث هو فيكون من المنهي عنه لوصفه فتدبر واما المنهي عنه لجزئه فقال البعض كبيع الغاصب مع جهل المشتري ان
قلنا بكون البيع هو الايجاب والقبول لتاثيرهما للملك كما قيل لكن ليس لنفس الجزء بل يكون لاجل الوصف المفارق له واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون (لانتفاء)
الشرط كبيع الملاقيح وهو جمع الملقوحة وهي بالفارسية بچه هاء شكمها ده و وجهه ان القدرة على التسليم شرط وهو غير موجود فيها او لوجود الشرط لاجل (وصفه)
اللازم كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة فان الالة شرط له والحديدية وصف لازم لها وكالنهي عن بيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه
الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان تعيين الثمن والمثمن شرط في صحة البيع وتعيين المبيع بما وقع الحصاة عليه منهي عنه فيكون من باب
الوصف اللازم للشرط واما المنهي عنه لوصفه اللازم فكالنهي عن ذبح الذبحان قلنا بكون المنهي عنه هو الذبح على النمط المقرر عند اهل الكتاب وان قلنا
بكون المنهي هو ذبح الذي اي ذبح كان فقال البعض انه يكون من المنهي عنه لنفسه واما المنهي عنه لجزء الجزء فكالنهي عن بيع الربوي فان الزيادة جزء في الثمن
او المثمن واما المنهي عنه لوصفه الخارج فكالنهي عن ذبح مال الغير فان اعتبار وصف كونه للغير وصف خارج لا يكون مقوما لهذا المال المخصوص (ولا للذبيحة)
وكبيع العنب ليعمل خمرا فان العمل غير الثمن والمثمن واما المنهي عنه لامر مفارق متحد الوجود معه فكالنهي عن البيع وقت النداء لاجل كونه موجبا لتفويت
الجمعة فالبيع وتفويت الجمعة شيئان متحدان في الوجود واما المنهي عنه لامر مفارق غير متحد الوجود معه فكالنهي عن النظر الى الاجنبية في حال البيع (اذا عرفت)
ذلك فاعلم ان المنهي عنه لنفسه في العبادات خارج عن محل النزاع للاجماع والدليل العقلي على الفساد مطلقا وكذا لفظ النهي يدل عليه قطعا لانه دل على عدم
كون الطبيعة مطلوبة ومامورا بها وهو معنى الفساد في العبادات واما باقي الاقسام تماما فان كان النهي لانتفاء ما له مدخلية في الصحة عبادة كانت
او معاملة سواء كان جزءا او شرطا الخ ففساده معلوم ولا يلزم عدم كون الجزء جزءا وهكذا واما ما كان النهي لوجود الجزء او الشرط وهكذا فيما كان
النهي لوجود احد الامور (المذكورة) سواء كان بنحو العموم المطلق بقسميه او من وجه فكلها محل النزاع نعم ادعى بعض الاتفاق على فساد المنهي عنه لنفسه في المعاملات
ايضا وليس مناطه معلوما والدليل العقلي غير تام لجواز كون الفعل مقتضيا لترتب الاثر من الوضعية كالانتقال الى غيره وان كان حراما كما سيجيء وكذا لفظ
النهي لعدم المنافات بين عدم المطلوبية والصحة في المعاملات فهو قابل للنزاع وكلامهم في العنوان ومتعلق النهي مختلفة فمنهم من اطلق ومنهم من قال بعينه
ومنهم من زاد عليه لجزئه او لشرطه كالبهائي ره ومنهم من زاد على تمامه لوصفه الداخل والخارج كالقيصري ره ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالحاجبي

ومنهم

ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالحاجبي ومنهم من اطلق في العبادة وفصل في المعاملات بين ما رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم (ودي) مفارق كالبيضاوي
في المنهاج وقال بعض المحققين الاولى الاشتراك الا ادلة وهو الحق لان تعدد ذكر بعض عن بعض لا يوجب الاجماع على الصحة او الفساد في غير المذكور وكلها قابل للنزاع (بذلك غير)
قد مر في اجتماع الامر والنهي الفرق بين المبحثين واما الفرق بين النهي في العبادات والمعاملات وبين المطلق والمقيد فلم يظهر وهذا المبحث ان كان
اعم من العموم المطلق ومن وجه الا ان العموم المطلق في هذا المبحث غير من المطلق والمقيد لانه عام للمثبتين والمنفيين والمختلفين سواء كان في الحكم
الوضعي من النجاسات والطهارات والانتقالات والاسباب وغيرها كقوله الارض طهور والارض النجس لا يطهر او البيع يوجب الانتقال والربوي لا يوجب
البول نجس وبول ما يوكل لحمه طاهر والنكاح صحيح ونكاح ام الزوجة فاسد وهكذا او كانا في الحكم التكليفي من الاباحة والاستحباب او الكراهة والامر والنهي الى اخر
وغيرها من ابواب الفقه الخ بخلاف هذا المبحث فانه مختص بالمختلفين بالامر والنهي الالزاميين في عموم مطلقة فرد للمطلق والمقيد عنوان اعم يغني عن الاخر
ولا يحتاج الى عنوان العموم المطلق في هذا المبحث الا ان اتفاقهم ثمة على حمل المطلق على المقيد يوجب اتفاقهم هنا على حمل صل ولا تصل في الدار الغصبي على
الصلوة في غير الدار الغصبي وفساده فيه مع انهم اختلفوا فيه على اقوال وهو تناقض اما الفرق فبان حيثية الكلام هنا وحيثية الكلام ثمة مختلفة وان كان
المثال واحدا لان الكلام في المطلق والمقيد انما هو في الحكم وكلية الكبرى اعني حمل المطلق على المقيد بعد فرض التعارض بينهما وتسليم التعارض فيه اما بالعرض
لعلم اتحاد التكليف في الامرين كالمثبتين في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ولا بد فيه اما من صرف المطلق وحمله على ارادة المقيد فيكشف عن عدم ارادة
الاطلاق او صرف المقيد وحمله على الندب او بالذات صريحا او بديهيا كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر او نظريا كما في المقام والكلام في هذا المبحث في اثبات الصغرى
من انه لو ورد امر ونهي كصل ولا تصل في الدار الغصبية هل المبغوضية المستفادة من النهي منافية للصحة المستفادة من اطلاق الامر فيحصل التعارض فيدخل
في حمل المطلق على المقيد او لا فاختلفوا فمنهم من اثبت الاول ومنهم من اثبت الثاني ومنهم من اثبتهما ومنهم من نفاهما سيما في المعاملات فوقع الاختلاف
والاقوال فيه كما سيجيء فلا منافات بينها وبين الاتفاق في المطلق والمقيد على الحمل على فرض التعارض وتسليمه ومن ظهر لك التناقض بين حكميهم (المتحير)
والعجب من بعض الفحول حيث فرق بكون المبحث الاتي في المثبتين والمنفيين وكون المختلفين فيه استطرادا وهذا المبحث مختص بالمختلفين وهو يدل
الفساد اطلاق عنوانهم وصريح امثلتهم واشتراكهما في الحمل ولو كانا مختلفين ومع هذا لا يوجب كون ذكره في عنوان على حده وكذا عن بعض اخر حيث
فرق بان الاتية في الحمل سواء كان من باب الكشف او من باب التعارض ومن باب قاعدة الاشتغال فيما ساويا وهنا في الدلالة اللفظية لان الصنف
الواحد اعني المختلفين خارج وداخل في المبحثين ولا معنى له في عنوانين باعتبار الدليلين هنا العنوان للدليل اللفظي اعني النهي وعنوان الاتي الدليل
الاشتغال مع ان في مبحث التعارض والدلالة على الفساد هنا صريح **المقام الرابع في الاقوال** فقول بالدلالة على الفساد مطلقا وهو عن بعض (العامة لغة)
وقول به كذلك شرعا نسب الى السيد والشيخ والشهيد الثاني والنوري وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقول بالعكس مطلقا وهو عن جماعة من الحنفية
والمعتزلة منهم القاضي عبد الجبار وقول بالتفصيل بالفساد في العبادات دون المعاملات كما نسب الى الفاضلين والشهيد والكاظمي والغزالي وجمع من
الفقهاء الا انهم فرقوا في العبادات في كون الدلالة لغة كما عن بعضهم او شرعا كما عن بعضهم وقول بالتفصيل ايضا بين العبادات والمعاملات بالدلالة على
الفساد لغة في الاول وشرعا في الثاني لكن بالتفصيل بين المعاصي الذاتية والعرضية بالفساد شرعا في الاول دون الثاني وهو عن كثير من المتاخرين و (منهم)
اكثر الاصحاب عن بعض العامة وحكي قول اخر وهو الدلالة على العبادات لغة وفي المعاملات شرعا الا انه خص الحكم بالمنهي عنه لعينه او لوصفه اللازم كما
وقول بدلالته على الصحة وهو عن ابي حنيفة والثمرة بين الاقوال معلومة ببقاء المقتضي على صحته حتى يثبت الفساد ان كان المبحث مختصا بما يقتضي (الصحة)
وان كان اعم فكذلك فيما وجد المقتضي للصحة وفيما لم يوجد فالاصل الاولي هو الفساد والتفصيل على التفاصيل **المقام الخامس في الاصل** والاصل
الاولي هو الفساد واما الثاني فهو الصحة فيما وجد المقتضي لها والمدعى لكون النهي دالا على الفساد خالف لاصالة التوقيفية واصالة عدم التقييد في الامر
واصالة عدم الالتفات الى الحكم الوضعي اعني الفساد زائدا على الالتفات الى الحكم التكليفي اعني الحرمة **المقام السادس في اصل المطلب** والكلام في
اولا في العبادات مع كون النهي اصليا نفسيا مع كون النسبة من باب العموم المطلق سواء كان من باب التقييد كلا تصل في المكان المغصوب او لا تغصب في الصلو
والحق دلالته على الفساد المطلق من باب الالتزام العرفي لكاشفيته عن كونه في اللغة كذلك مطلقا سواء كان النهي لعينه او لجزئه مطلقا او لشرطه او لوصفه
اللازم او المفارق المتحد الوجود كما عليه المشهور وسواء كان لانتفاء احد هذه الامور او لوجوده لان في صورة الانتفاء يثبت الفساد بالانتفاء نفسه (حرجا)
كان او غيره مضافا الى دلالة النهي والدليل ان النهي يدل على كون المنهي عنه مبغوضا ويلزمه عرفا وعقلا كون المنهي عنه من الجهة التي هي غير مطلوب
للشارع فدلالته عليه لا يكون من باب المطابقة ولا التضمن بل من باب الاستلزام العرفي والعقلي فما كان فساده عدم المطلوبية كالعبادات فان لم يكن
فيه ما يقتضي الصحة والمطلوبية اعني الامر فالفساد ثابت بالاصل والنهي وما كان المقتضي للصحة موجودا مع كونه متعلقا بعين ما نهي عنه بالجهة التي هي
عنه فيحصل التعارض فيحكم بارتفاع احدهما لعدم امكان الجمع عقلا وعرفا واما فيما كان متعلقا بامر مغاير للمنهي عنه في الجملة بالجزئية او الشرطية الخ
مع كون النسبة من باب العموم المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبي او مع ستر المغصوب او مع الحرير او مع ما لا يوكل لحمه وان لم يكن مستلزما للفساد
عقلا لما مر في اجتماع الامر والنهي لان النهي عن الصلوة في الغصبية يحتمل ان يكون لاجل كونها مقدمة موجبة لايجاد المبغوض اعني الغصب او لاجل كونه (مقارنه)
لايجاد الصلوة وكانت هي قبيحة او لاجل قبح التركيب على الاول لا مانع من محبوبية الصلوة ذاتا وان كانت من حيث كونها مقدمة لايجاد الغصب
حراما والثاني خلاف الفرض والضرورة لعدم قبح الصلوة من حيث هي واما الثالث فيكون التركيب حراما وقبيحا من حيث هو لكون النهي (حقيقة)
في الغصب وهو فرد لطبيعة الصلوة من حيث هي ومقدمة لها ولا منافات في كون الشيء قبيحا بالذات ومن حيث هو ومحبوبا بالعرض من حيث

كون

كونه محصلا للتجوا عنى الصلوة من حيث هي ولكن في العرف يفهمون الفساد من المطلق والمقيد كما في قوله اشتر اللحم ولا تشتر لحم الجاموس لانه لو
اتى بلحم الجاموس يحكم العرف بعدم اتيانه بالمامور به ويفهم في العرف كون التركيب غير محبوب وغير مطلوب كذا الطبيعة اللحم المطلق من حيث وجوده في الجاموس
غير محبوب وغير مطلوب سواء جعلت النهي من باب الكشف عن عدم مطلوبية التركيب عدم مطلوبية الطبيعة المطلقة من حيث وجوده فيه او من باب
مبغوضية الفرد اعني التركيب لطبيعة المطلقة من حيث وجودها فيه المستلزم لعدم محبوبيتها فلا يكون اتيانا بالمحبوب ولا محصلا للتجوا على الفرضين
لكن يرد علينا ان حمل المطلق اعني صل على المقيد اعني غير الغصب ان يكون من باب كشف المقيد ولا عن عدم ارادة الاطلاق وعدم محبوبيته كالمثبتين
بمنزلة قوله اشترطتها عدم كونها في الغصب او يكون من باب تعارض النهي مع الامر المطلق في النفي والاثبات ولزوم اخذ النهي لكونه اقوى فان كان من باب
الاول فيلزم من الجاز في لفظ النهي عدم العقاب على الفعل المنهي عنه لانه يكشف عن عدم المحبوبية لا عن المبغوضية ويلزم من ابقاء الفساد ولو سهوا
لعدم الامر فيه ويلزم القول بالفساد في المعاملات ايضا للاشتراك في الكشف كقوله مثلا ولا تبع الربوي بعد قوله بع ولا وجه للمشهور التفصيل بين
العبادات والمعاملات وان كان من باب الثاني فيلزم الفساد في حال العمد والعقابات الثلثة لو اتى به في المنهي عنه مع الاكتفاء به الاول على صل المبغوض
الثاني على الترجيح الثالث على ترك المامور به وفيه ان فهم العرف يكون على الفساد المطلق سواء جعلته من باب الكشف كالمثبتين او بمنزلة اشترطتها كما
او من باب التعارض اما الاول والثاني فواضح واما الثالث فلان عدم تعلق النهي في حال السهو لا يكون لكونه محبوبا وغير مبغوض بل كان لقبح التكليف بما لا
يطاق فعدم المحبوبية باق على حاله ويلزم الفساد المطلق واما العقاب فان كان حرمة المنهي عنه مع قطع النظر عن هذا النهي معلوما كالغصب فالعقابات
الثلثة مسلمة ولا ضير فيه وان لم يكن معلومة ففيه ان النهي قسمان قسم يرد من حيث هو وقسم يرد بعد تعلق الامر بالطبيعة والاول ظاهر في المبغوضية
وكذا الثاني لكن بعد الامر كاشف عن محبوبية الطبيعة المطلقة قد يرد لبيان مراده من عدم ارادة المطلق منه ودفع هذا الكشف وقد يرد لقبح
المنهي عنه لكن لفظ النهي محمول على الثاني لاصالة الحقيقة حتى تظهر المجازية ومع الاجمال والشك يرجع الى اصالة برائة الذمة عن العقاب الزائد ولا
يلزم منه الحكم بالفساد في المعاملات ايضا لان في العبادات يكشف النهي عن عدم ارادة الاطلاق من الامر وفي المعاملات لم يكن امر مطلوبية بل يكون اغلبها
من باب الارشاد وترتب اثره عند سببه كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فدل على سقوط الخيار بالتفريق فلو قال بعده لا تفترقا او حرم الافتراق لا يفهم
عرفا عدم سقوط الخيار بالتفرقة وهو واضح نعم فيما كان ارشاده بالامر كاوفوا بالعقود مع ورود لا تف بالعقد الربوي مثلا وحمل التنافي وبما ذكرنا
ظهر فساد من قال بعدم الفساد في غير العمد مستدلا بان الفساد جاء من قبل النهي وفي غير العمد لا نهي فلا فساد وايضا ظهر فساد من قال بعدم الدلالة على الفساد
لعدم التعارض لان الامر بالمطلق تقتضي ايجاد افراده مقدمة والنهي دل على حرمة هذا الفرد فلا تنافي لا منافاة لتعدد الجهة لانه من حيث حكم العقل لا العرف
وهذا البحث انما هو في فهم العرف متعرضا لفهم العرف على عدم ارادة الاطلاق ومما ذكرنا من لزوم اخذ النهي انما هو فيما كان النهي خاصا والامر مطلقا
بنحو التقييد مثله بنحو الاستقلال كلا تغصب في الصلوة كما يؤخذ العرف لا تدخل هذا في الدار او لا تدخل السم في الطعام فان العرف يفهم منه ان ادخاله
فيه مضر ومفسد ويلزم الفساد هذا فيما كان الامر مطلقا والنهي خاصا وقد يكون الامر بالعكس كقوله لا تكرم العالم واكرم زيدا العالم فيجب
اخذ الامر وتقييد النهي او تخصيصه هذا مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والسندية وقد يحصل هذا مع المطلق ويرجحه على المقيد فيجب حمل
المقيد على مجاز كافضل الافراد او كون النهي تنزيهيا وامثالهما على انه فيما قلنا ان النواهي النفسية يثبت الفساد بالشرع ايضا وهو استدلال العلماء
في جميع الاعصار بالنواهي على الفساد والقدر المتيقن منه هو النواهي النفسية في العبادات معتضدا بالاستقراء كعبادة الحائض والنفساء ولبس الحرير
وما لا يؤكل لحمه والمغصوب والتكفير في الصلوة والامين في الحمد ونواهي الصوم وغيرها وكذا في المعاملات كما يجيء ويعدم القول بالفصل لانه يجيء
اثبات الفساد في المعاملات في المعاصي النفسية بالشرع ويثبت في العبادات بالاجماع المركب الاولوية ان لم نقل بشمول العلة انه لبعض الله في العبادات
ايضا ولا فرق بين الحرمة الثابتة باللفظ صيغته ومادة او بالاجماع وامثاله واستدل ايضا باستدلال العلماء في جميع الاعصار قديما وحديثا على الفساد
بالنواهي من غير نكير وبان النهي نقيض الامر والامر يدل انه يقتضي الصحة والاجزاء واثر النقيض نقيض ونقيض الصحة الفساد فالنهي يدل عليه
اجيب عن الاول اولا بان بلوغه حد الاجماع حتى كان حجة ممنوع وثانيا ان مسلم فيكون بالشرع لا بالدلالة اللغوية وعلى فرض تسليم كونها لغوية لا يتم في المعاملات
لوجداننا عدم الدلالة عليه فيها او مع ظهور فساد الدليل لا يكون قول العلماء حجة وفي الاوان المسئلة لغوية ويكفي ظهور الاجماع والاجماع المنقول
وفي الثاني بان استدلال العلماء اعم من كون النهي دالا بالوضع حتى كان لغويا او القرينة او بوجدانهم حديثا دل على فساد المنهي عنه ولم يصل الينا
حتى كان شرعيا وفي الثاني اولا انه لا يتم في المعاملات لعدم امر فيه غالبا وثانيا بان النهي لا يكون نقيضا للامر لاشتراكهما في الطلب بل من باب التضاد
او التخالف وثالثا بان نقيض الصحة عدم الصحة لا الفساد مع انه دليل لمي لا يكون حجة في الاوضاع واستدل من قال بالدلالة شرعا باستدلال العلماء كما
مر وبانه لولاه يستلزم من نفيه حكمة في الترك يدل عليها النهي وحكمة في الوجود يدل عليه الامر والصحة وهو باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى بالامتناع لانه مفوت لمصلحة
الراجحة في الامر وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لانه مفوت لمصلحة الراجحة في النهي وبالنبوي من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وفي الاول ما مر
من كون استدلال العلماء اعم من اللغوية والشرعية الا ان يقال بانه بالنسبة الينا اجماع منقول وحجة شرعية لنا وفي الثاني فلا يجوز اجتماع الحكمتين
وعدم التعارض بينهما كما في المعاملات كما مر في جواز اجتماع الامر والنهي في العبادات نعم يتم في العبادات في اجتماع الامر كما لو حصل الامر بغير النهي
وبالعكس مع انه لو تم يوجب رفع الكاشف عن احد الحكمتين اما الامر والنهي لا يوجب رفع دلالة النهي على الفساد بوجه وفي الثالث بانه غاية ما يدل ومع

ذلك

ذلك قاصر الدلالة لان المفهوم منه من ادخل في الدين ما ليس منه لا يقبل منه وصحة المنهي عنه ليس من الدين اول الكلام واستدل من قال بعدم الدلالة لغة
بالاصل وبان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة وفي الاول ما مر في العبادات من الدليل على الاستلزام العرفي والعقلي
معتضدا باستدلال العلماء وفي الثاني ان فساد العبادات عدم مطلوبيتها وسلب احكامها عدم اجزائها وعدم قبولها وهو مسلم فيهما فثبتنا بالفساد
واستدل من نفى الدلالة شرعا بعدم دليل شرعي عليها لا من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع وانتفاء الاولين ظاهر واما الاجماع فلان تمسك العلماء
لا يبلغ حد الاجماع مع انه يجوز ان يكون بالدلالة اللغة نعم اجماع المنقول حجة شرعية كما مر هذا في النهي لاصل النفسي وللخلاف فيه ظاهر الامر ابي
حنيفة في النهي عنه لوصفه كالصوم في يوم النحر فانه راجع النهي الى الوصف لا الموصوف فحكم بان الصوم من حيث هو حسن وصحيح وقبيح من حيث كونه
في يوم النحر ولا ضير بالصوم المطلق والجواب عنه ما مر من فهم العرف تقييد الامر المطلق ومبغوضية الطبيعة بهذا الوجه مع انه لو تم فلا وجه للتخصيص
بالوصف اللازم بل جار في الكل عن المنهي عنه لعينه والامر صاحب المدارك في النهي المتعلق بالامر المفارق للعبادة كالنهي عن التامين بعد الحمد و
التكفير في الصلوة تعويلا على خروجه عن العبادة ومغايرتها مع عدم دليل على استلزام النهي عن مثله الفساد والجواب عنه جواز مانعيته لاصل التركيب
ولترتب اثره حتى يأتي الدليل اعني فهم العرف تخصيص الامر ومبغوضية الطبيعة من هذا الوجه يكشف عن مانعيته للمنهي عنه واما الاصلي التوصلي كقوله
لا تصل في المكان المغصوب ولا تغصب في الصلوة وعلم من الخارج كون النهي لاجل كونه مقدمة للغصب وتخلص عنه لا من حيث طبيعة الصلوة
من حيث هي او ايجادها في الغصب من حيث تحقق الصلوة فالحق عدم الدلالة لكن فهم العرف التخصيص في الامر لكون المنهي الغصب صح بيع الامر
على الاطلاق ولا زم الصحة وكذا الامر في نهي السبعي عنه على وجه قد دل على النهي وكان النهي مستفادا من العقل من باب كون الاتيان في الغصب
موجبا للغصب ومقدمة له فحكم بلزوم الترك من حيث المقدمية ومثله النهي في النهي عن الضد استدلال العلماء بالنواهي التبعية غير معلوم ولو سلم
مسلم في النواهي النفسية لا في التبعية وعدم القول بالفصل فاسد لعدم قبوله في المعاملات في النواهي العرضية والتبعية كما يجيء هذا
فيما كانت النسبة من باب العموم المطلق واما فيما كانت من باب العموم من وجه فالحق انه في الامر المفارق المتحد الوجود كلا تغصب او الغير المتحد
في الوجود كلا تنظر الى الاجنبية يعبر عنها بالامر المفارق للعبادة ومثله النهي عن استماع الغناء والملاهي والحسد لا يدل على الفساد لان النهي
يقتضي كون الغصب والنظر الى الاجنبية مبغوضا وعدم كونه مطلوبا ولا فرد المطلوب وهو لا يقتضي عدم مطلوبية نفس الصلوة او فرد ما
فان هذا الكون الخاص لم يكن نفس طبيعة الغصب ولا يفهم العرف تقييد امر الصلوة به وهو ظاهر والظاهر انه اجماعي بقي الكلام في الاجزاء
والشرائط معامليا وعباديا والاوصاف اللازمة كقوله لا تقرأ العزيمة ولا تجهر من حيث فهم العرف والظاهر وورود النهي وتقييد الامر فا
لقوة دلالة النهي من كون النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افراده مستقلا بالاصالة فيستفاد عرفا كون فرد الجهر منهيا عنه وان كان صلوة
بخلاف الامر فان دلالته على الافراد انما هو بالمقدمة عقلا والظاهر من الاصحاب ايضا الحكم بالفساد هذا هو الكلام في العبادات واما المعاملات فالحق
عدم الدلالة على الفساد لغة وان كان النهي نفسيا لما مر من عدم المنافات لان النهي يقتضي كون ذلك مبغوضا ولا زمه عرفا عدم كونه مطلوبا
ومامورا والمعاملة لا تستلزم الامر والمطلوبية لجواز كون دليلها من باب الارشاد كالبيعان بالخيار ما لم يفترقا فلو قال بعده التفريق حرام لا
يدل على عدم سقوط الخيار بالتفريق بل لا تنافي لا ذاتا ولا اجتماعا مع الحرام كما في الظهار حرام لكن ان قال محرم مثلا لان الصحة في المعاملات هو
ترتب الاثار الدنيوية كالانتقال والضمان وامثالها عند تحقق الاسباب والشارع غالبا بينها بالارشاد الى الاسباب كما مر كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا
فيجوز ان يكون مبغوضا وحراما بالذات لكن اذا تحقق كان منشأ لترتب الاحكام الوضعية من الاثار الذاتية والجعلية وكذا لا منافات عرفا حتى
يوجب التعارض ولذا لو قال المولى السكنجبين رافع للصفراء ولا تاكله في وقت الامتلاء لا يفهم انه في هذا الوقت لم يكن رافعا للصفراء وكذا
لو قال الشارع البيع موجب للانتقال ولا تبع وقت النداء او في مكان المغصوب لا يفهم عدم كونه موجبا للانتقال في وقت النداء والمكان المغصوب
وكذا لو قال غسل الثوب بالماء المغصوب حرام لكن ان غسله يحصل التطهير وكذا لو قال الاجارة موجبة لانتقال المنفعة لكن مع الجهل بالمنفعة
حرام والايجاب والقبول يوجبان حصول النكاح الدائم لكن لا تنكح المرئة في العدة وهكذا فيما كان بيان الاسباب من باب الارشاد كما ذكرنا ولو لا
نعم فيما كان بيان السبب مرادا من الامر مع ارادة الامرية والوجوب منه كقوله اوفوا بالعقود ورد نهي لا تف بالبيع الربوي او حرام فيحصل المنافات لان الانتقال
انما يثبت بالامر بالوفاء فلو نهى عنه في فرده يكون منافيا له ويحمل على المقيد ان كان من باب العموم المطلق كما مر تفصيله هذا من حيث دلالة لفظ النهي
لغة وعرفا وهل تكون هنا قاعدة شرعية تقتضي الفساد مطلقا او التفصيل الظاهر هو الثاني بان المحرمات قسمان قسم يكون معصية لله بلا واسطة
اعني كان معصية في اصل المعاملة اما لاجل عدم كونه مجعولا او كان مع ثبوت الحرمة فيه لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم وقسم يكون مستلزما
لمعصية الله تعالى بالواسطة بكونه مجعولا من جانب الشارع مع عدم ثبوت النهي فيه لكن كان فعله موجبا لارتكاب امر حرام عرضي وذلك كالمحرمات
التبعية والتوصلية وامثالهما مما يكون النهي متعلقا بامر مفارق متحد الوجود او غير متحد الوجود كالبيع في وقت النداء لو كان النهي لاجل تفويت الجمعة
والبيع في المكان المغصوب لكونه مقدمة لايجاد الغصب ومع النظر الى الاجنبية وامثالها باقتضاء القاعدة الفساد في الاول دون الثاني اما القاعدة
بالنسبة الى الاول فماخوذة من امور الاول الاستقراء وذلك لانا نرى ان الغالب في المعاملات المنهي عنها من الاول كان فاسدا في الشريعة وذلك
كالبيع الربوي وبيع الغاصب والنكاح في العدة والطلاق في الحيض والنفاس وفي طهر المواقعة والعقد على المطلقة المحتاج الى التحليل والطلاق الثلث
في مجلس واحد وتزويج بنت الاخ والاخت على عمتها وخالتها بدون اذنهما ونكاح المحارم والكافرة الغير الكتابية والمسلمة للكافر مطلقا وامثالها

كان المراد منه الارشاد
لا الوجوب حقيقة
ع

الثاني ظهور دعوى الاجماع فانا في مقام الاستدلال على الدلالة على الفساد بحسب الشرع ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي من غير نكير ويؤيده وجدان سجيتهم وطريقتهم على ذلك الثالث الاخبار منها ما رواه الكليني في الصحيح والصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن الباقر ع سئله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وجه الاستدلال ظاهر لان قوله ع لم يعص الله المراد في اصل النكاح بمعنى انه شيء حلال كما في حديث اخر من جانب الله لا مطلق المعصية بقرينة الذيل وانما عصى سيده لان عصيان السيد مستلزم لعصيان الله لكن لا في اصل النكاح بل في عدم الاذن من السيد والعصيان في اصل النكاح انما هو بالنسبة الى الله و الصدر وان كان مطلقا الا انه يجب تقييده بالذيل وبما سيجيء في بعض الاخبار ويستفاد من الصدر عرفا ان كل شيء ليس معصية لله تعالى منه نكاحا وغيره لم يكن فاسدا وان استلزم معصية من جهة اخرى ويدخل فيه النواهي المقدمية من التوصلية والتبعية فما يكون النهي متعلقا بالامر المفارق المتحد الوجود اوغيره وكل شيء كان معصية لله تعالى سواء كان لعينه او لجزئه او لشرطه وهكذا فهو فاسد وربما يقال ان المراد من الصدر انه لم يوقعه على الوجه الغير المقرر في الشرع لعدم اتيان جزئه او شرطه وهكذا وح يدل بالمفهوم انه لو اوقعه على الوجه الغير المقرر يكون فاسدا ولم يثبت كون اتيان المنهي عنه على الوجه الغير المقرر لجواز استجماعه للشرائط مع كونه منهيا عنه فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال في صورة الشك لكونه مرددا وفيه ان حمله على المجاز وجعل ذلك مستلزم للتفكيك بارادة الحكم الوضعي مجازا من العصيان اعني غير المقرر في الصدر والمعنى الحقيقي في الذيل بالنسبة الى السيد وقال بعض ان المراد ان هذا النكاح ليس مما لم يؤذن فيه الله تعالى بل لم ياذن فيه المولى الا من جهة المولى كان بمعنى عدم الاذن فكذا بالنسبة الى الله والا يلزم التفكيك ومنه انه لا يكون بمجرد عدم الاذن بل ما لم يكن فيه لعدم كون المعصية لعدم الاذن وح يكون مفهومه ان ما لم ياذن فيه الله تعالى في مثله فهو فاسد سواء كان بمجرد عدم الاذن او حرمته وهو المطلوب ومنها ما رواه الكليني عن زرارة بطريق فيه موسى بن بكر والصدوق عنه عن زرارة مثله ومرسلا عنه ع سالته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فان فرق بينهما فللمرئة ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا وان اجاز نكاحهما فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل من نكاح في عدة واشباهه وجه الاستدلال اظهر مما سبق ومنها ايضا عن الكليني في الصحيح عن الصادق ع في مملوك تزوج بغير اذن مولاه أعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه وجه الاستدلال لا يظهر تماما ومتمسك بعض الاخبار الدالة على ان ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله ومنها ما رواه الشيخ عن ابي جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وفي حديث اخر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق وعن سماعة قال سئلته عن رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال ان رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر امرئته طلقها ثلثا وهي حائض وابطل رسول الله ذلك الطلاق وقال ع كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة ومنها ان الطلاق على غير السنة باطل ومثله كثير بل متواترة معنا وجه الاستدلال ان هذه الاخبار يتضمن اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود فما يقتضيه الكتاب لا ... المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها الى الكتاب وغيرها تدل على ان ما خالف الكتاب يؤخذ حكمه منه اي شيء كان ولا يلزم ان يكون الحرام فاسدا بل يجوز ان يكون في الكتاب والسنة صحيحا ومنها ما رواه الكليني عن ابن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال ولو لم يحرم على الناس ازواج النبي ص لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا لحرم على الحسن والحسين بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الخ وفيه انه لم يظهر كثيرا الاستدلال بالنواهي او التحريم على الفساد بل ظاهر في الاستدلال بها لاصل التحريم من غير نظر الى الفساد وقال بعض المحققين ان الغرض الاصلي من احكام المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملات الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في الانتظام امر المعاش الداعي الى تاسيس تلك الاحكام والخطاب بالاقتضاء في لوازمها كالايجاب والتحريم انما لذلك الغرض ... على الوجه الابلغ فهو من هذه الجهة انما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد منه معنى الاقتضاء من دون الالتفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع مما ورد بصيغة الامر والنهي خالية عن التصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز واهمال ما هو المقصود الاهم اعني الصحة والفساد في مسائل المعاملات بالكلية او في اكثرها انها بعيد من الحكيم المؤسس الباني للشرع ومبناه على الاهتمام ... ان الغالب فيما يكون من باب الارشاد وما يوجد فيها بلفظ الامر يدل على الصحة مسلمة والكلام فيما هو في النهي وحمله على الحرمة لا ... لكون غالب موارده الحرمة معلومة مع ان الحمل على الوضع الصرف مجاز يحتاج الى قرينة ... على ان غايته افادة الظن وصيرورة اللفظ ظاهرا في المعنى المجازي مشكل يكون فاسدا لكونه في تشخيص الموضوع الصرف اعني المراد والاصل عدم حجية الظن فيه سيما الظن الناشي من الدليل اللمي العقلي ... مع ان بيان الفساد لا ينحصر بارادته من النواهي لجواز بيانه بالفاظ اخر كثيرة صريحا او فاسدا وبقاعدة شرعية ماخوذة من الاستقراء وظاهر الاجماع وظهور دعوى العلماء والاخبار الثلثة كما ذكرنا وح يحصل التعارض بينها وبين القاعدة الشرعية المقتضية لاصالة الصحة في المعاملات الناشئة من قوله اوفوا بالعقود الخ واحل الله البيع وهكذا والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه لافتراق الاول اعني التجارة عن تراض والبيع الحلال وافتراق الثاني اعني المعصية الذاتية فيما لم يكن المقتضي للصحة موجودا فيه كالقمار واجتماعهما في البيع الحرام فيما كان المقتضي للصحة موجودا والترجيح مع الثانية لاعتضادها بالاستقراء وظاهر الاجماع سلمنا عدم الترجيح فيبقى الاصل الاولي المقتضي

نكاحهما فهما على

للفساد

للفساد سليما عن المعارض بقي الكلام في القول بكون النهي دالا على الصحة كابي حنيفة استدلالا بان قوله لا تصل في المكان المغصوب يكون مفاده لا تفعل صلوة صحيحة لكون المادة حقيقة في الصحيح والنهي تكليف لابد ان يكون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة لبطلان التكليف بما لا يطاق وح مفاده قدرة المكلف على اتيان الصحيح ولازم النهي عدم المطلوبية وهو معنى الفساد لكن دلالة الاول يكون بالمطابقة والثاني بالالتزام ويجب صرف الثاني لاقوائية الاول ويكون مفاده ح الحرمة مع كون الصلوة صحيحة وفيه اولا منع كون المادة موضوعة للصحيح كما تقدم في مقامه من جملة الادلة هو هذا الان على فرض الصحيح يلزم المجاز فيه اما في الهيئة بحملها على النفي والكشف عن عدم القدرة او بصرفها عن الدلالة على الفساد او في المادة بتجريدها عن الصحة كقوله تشترط في الصلوة كذا بخلاف فرض الاعم والاصل عدم ارتكاب المجاز وثانيا منع كون دلالة المادة على الصحة على وجه المطابقة لان اللفظ موضوع للهيئة المستجمعة ويلزمه انه لو فعله المكلف بعد تعلق الامر ان يكون صحيحا سلمنا لكن الالتزام قد يتقدم عرفا كما في المقام وثالثا بان الفساد قد يكون لاجل انتفاء جزء او شرط في المامور به وقد يكون لاجل عدم تعلق الامر به لاجل مانع من الامر بالمامور به وان كان المامور مستجمعا لجميع الشرائط والاجزاء والصحة قد يراد بها كون الموضوع مستجمعا لجميع الشرائط والاجزاء سواء كان مامورا به ام لا وقد يراد به ذلك مع كونه مامورا والمادة على فرض كونها موضوعة للصحيح كانت بالمعنى الاول والمراد بكون النهي مقتضيا للفساد هو عدم تعلق الامر به وبينهما الاستلزام لان حاصله ح يحرم عليك الصلوة المستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء وهو اعم من ان يكون مامورا به ولا نسلم ان الصلوة المستجمعة وان كنت قادرا على اتيانها في الدار الغصبي لكنه لم يكن مامورا به ولم يتعلق به الامر وهو معنى الفساد المراد هنا فتدبر وعد رابعا بان الدليل اخص من المدعى لان الكلام في النهي اعم من ان يتعلق بما ثبت له معنى مستحدث من جانب الشارع اولا وهذا الدليل يجري على الاول فتدبر

المقصد الرابع

في العموم والخصوص لما كان بين الاصوليين والفقهاء الفاظ من العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وهكذا يرتبون على كل منها اثارا مغايرا للاخر فلا بد من معرفتها منها العموم والخصوص وفيه فصول ومقدمة

اما المقدمة

فالعام قد يطلق ويراد به العموم المنطقي كما يقال الانسان اعم من زيد وعمرو وهكذا وهو المطلق عند الاصولي وهو بالنسبة الى الافراد مستلزم للعموم والشمول البدلي في التكليفيات والعرضي في الوضعيات لكون الحكم عارضا للطبيعة فكلما تحققت الطبيعة في الفرد يتحقق الحكم العارض لها كقولك البول نجس والميتة حرام فكل فرد منه نجس لتحقق طبيعة البول فيه وقد يطلق ويراد به العموم والشمول الاحتمالي كما في المجملات ومنها قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز مع انه في الواقع يكون واحدا منها معينا عند المتكلم لكن لعدم تعينه عند المخاطب يحتمل كلا منهما والفرق بينه وبين الاول انه معين عند المتكلم دون الاول وقد يطلق ويراد به العموم والشمول الموردي كقولهم هذا المورد عام شامل للكليين وفرد لهما كالصلوة في الدار المغصوبة وقد يطلق ويراد به الشمول الاجزائي واللازمي كالتركيب بالنسبة الى اجزائه فيما كان التركيب اعتباريا بجعل الوضع كالجملة فيقال انه اعم من المبتدأ والخبر والاعداد منها الثلثة والعشرة فيقال انها عامة للواحد والاثنين والدار فيقال الدار عام وشامل لاجزائه وللازمه من الباب والمفتاح وقد يطلق ويراد به الشمول بنحو الشيوع سواء كان صفة لاستعمال اللفظ كقولهم عم وشاع حسن هيئته اي استعماله وان كان معناه خاصا ولفظه مطلقا في العرف او للمعنى بمعنى كون تحقق المفهوم الكلي في الوجود شايعا كقولهم عم المطر وعم المرض ان كان اللفظ مطلقا وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على الاحاطة وضعا كقولهم الكل عام وامثاله وقد يطلق ويراد به ما يراد منه الاحاطة بالوضع او القرينة او بالعقل كعموم الحكمة وامثاله وهو العام عند الاصولي لما سيجيء اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول ان لفظ العموم وما يشتق منه حقيقة فيما كان الشمول صفة للفظ ومجاز فيما كان صفة للمعنى كقولهم عم المطر وعم المرض وهو منقول عن الفاضلين والشهيد في الذكرى والمحقق البهائي وبعض العامة وحكي عن السيد انه حكاه عن الاكثر الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين اعني مطلق ما يكون شايعا سواء كان هو اللفظ او المعنى وهو عن الحاجبي والعضدي والطوسي الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو عن الشيخ ره في العدة وحكاه عن قول للاول في كونه حقيقة في الاول بالاتفاق الذي ادعاه في كشف الرموز وبه والمنية ونهاية السؤل والتبادر وفي كونه مجازا في الثاني اولوية المجاز على الاشتراك وعدم تبادره وانه لو كان حقيقة فيه ايضا لاطرد والتالي باطل لانه لا يقال عم الانسان وعم الجدار وامثالهما من المعاني الكلية الشايعة في الوجود وفيه ان هذا حسن لو اريد بالمعنى الشايع ما يعم المعاني الذاتية والعرضية اما لو اختص بالثاني كالسواد والبياض فالاطراد متحقق لا يقال لو اختص بذلك لما صح عم المطر لانه من الفاظ الذات ولصح سلب العموم عنه ولصح استعمال الخصوص فيه والتالي باسرها باطل وللثاني اولوية الاشتراك المعنوي وصحة استعمال عم المطر وعدم صحة سلب العموم عنه والشمول بنحو الشيوع مطلقا وان كان معنا اما في العرضيات فواضح واما في الذاتيات كقولهم عم البطيخ والرمان والدبس والدهن والخشب والشاة والبغل والشحم واللحم والكتاب والاطباء والعلماء وكلما لا يكون شيوعه معلوما لا يصح الاستعمال فيما كان شيوعه معلوما كالارض والجدار والانسان والظاهر ان عدم صحة الاستعمال هنا انما يكون لاجل كونه اخبارا عن امر كان وجوده وشياعه معلوما وكذا صحة التقسيم وعدم النقض والتكرار وفي الكل ان المراد ان كان بيان المعنى العرفي فهو حقيقة في مطلق الشمول لاولوية الاشتراك المعنوي ولعدم صحة سلبه عن شمول الكلي بالنسبة الى افراده وعن شمول الاحتمالي والموردي والاجزائي واللازم العرفي كما مر في الدار والشمول بنحو الشيوع مطلقا لفظا كان ام معنى كما مر والعام الاصولي هو الشمول بنحو الاحاطة وضعا او بالقرينة او بالعقل كعموم الحكمة وان كان المراد بيان المعنى اللغوي فكذلك لاصالة عدم النقل وتصريح اللغويين بانه الشمول وهو مطلقا شامل لما كان الشمول بنحو الجزئيات كقوله لا يعبد الله الا عامة بعلي الخاصة اي عامة الانسان او بنحو الاجزائي كما يقال ذهب عامة النهار لكون ساعاته اجزاء له او بنحو الاحتمالي او بنحو الشيوع او بنحو الاحاطة مع انهم صرحوا بانه خلاف الخاص وهما اضافيان فربما يكون الشيء خاصا

[illegible]

من جهة وعاما من جهة كالانسان بالنسبة الى الحيوان خاص وبالنسبة الى افراده عام ومقيد بالنسبة الى الانسان خاص بالنسبة الى الازمنة والامكنة والاحوال والاوضاع عام نعم لا يصح استعمال العموم في شمول الاجزاء في التراكيب الحقيقية كالسكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فلا يقال انه عام من الدبس والخل وكذا في التراكيب الاعتبارية كالجسم بالنسبة الى العناصر فلا يقال الجسم اعم من الهواء والنار والماء والارض وان كان المراد بيان معناه باصطلاح الاصوليين والفقهاء فهو الشمول بجواز ارادة الاحاطة ويعبر عنه بالفارسية بهمه ومجاز في غيره ولصحة سلبه عنه عن الشمول غير الاحاطة كشمول الجزئيات والاحاطي في الموارد والاجزاء والشيوع مطلقا لفظا كان او معنا كالمطلق لكونه مطلقا عند الاصولي صح يكون عند الاصوليين والفقهاء من باب النقل من الكلي اعني الشمول المطلق الى الفرد اعني الشمول بحمل الاحاطة لا يقال يلزم ان يكون عموم المطلق مجازا عند الاصولي مع ان العام من الفاظ العموم عندهم لانا نقول لا ضير فيه لصحة سلبه عنه ولذا يصح ان يقال عموم المطلق ليس من العموم عند الاصولي وحكي عن العضدي انه قال الاطلاق للعموم عندهم انما النزاع في واحد متعلق بتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليين ينكرون وجودها وفيه انه لم يكن اسهل من كثير من المباحث اللفظية مع ان الثمرات المترتبة على العام وغيره من المطلق كثيرة وانكار الوجود الذهني بها لا وجه وان كان تماما مختلف واشتهر بين المتكلمين عدمه عندهم ونسبة انكاره الى جميع الاصوليين ثم ولتحقيقه محل اخر والمجاز قبل دخول السور قد يكون جزء الشيء كالكل بالنسبة الى العشرة وقد يكون فردا وجزئيا له كالثلثة المخصوص بالنسبة الى اقل الجمع وهو الثلثة المطلقة وافراد الكلي بالنسبة اليه وقد يكون جزء لفرد الشيء كالواحد والاثنين بالنسبة الى الثلثة لكون الواحد جزء لها وهي فرد من افراد الجمع وبعد دخول السور في الاول قد يراد فيه العموم المجموعي وهو الاحاطة من حيث الجزئية كقوله لمجموع هذه العشرة عندك درهم وقد يراد فيه العموم الاحادي والافرادي والاستقرائي وهو الاحاطة من حيث الاستقلال كقوله لكل جزء من اجزاء العشرة عندك درهم وفي الثاني قد يراد فيه العموم الاحادي وهو الاحاطة من حيث الفردية والاستقلال بان يكون كل واحد منها مرادا مستقلا كقوله لكل رجل عندك درهم واكرم كل ثلثة ثلثة من العلماء وقد يراد فيه العموم المجموعي وهو الاحاطة من حيث الجزئية اعني من حيث الانضمام والعموم المجموعي كقوله الرجال يحركون هذا الحجر وللرجال عندك درهم وفي الثالث قد يراد فيه العموم المجموعي وهو الاحاطة من حيث كونها اجزاء للجزئيات منضما كقوله لمجموع اجزاء افراد الجمع عندك درهم بناء على عدم ابطال الجمعية وقد يراد فيه العموم الاحادي وهو الاحاطة من حيث الاستقلال كقوله اكرم الرجال بناء على ابطال الجمعية ووضعه للعموم الاحادي وقد يراد فيه العموم الجمعي وهو الاحاطة في افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا او في افراد فرد الجمع اعني كل ثلثة ثلثة كقوله اكرم المتقين فلا تلازم قبل دخول السور وبعده لجواز ان يكون جزءا قبل دخول السور وجزئيا بعده وبالعكس والجمع المحلى مستجمع لما ذكرنا من العموم المجموعي والاحادي والجمعي والفرق بين العموم المجموعي وبين المركب ان لفظ المركب لا يدل على ارادة الاحاطة في الاجزاء بل يدل على شيء واحد يستلزم استفادة الاجزاء تبعا بخلاف ما نحن فيه فان اللفظ دال على الاحاطة من حيث الجزئية والثمرة بينهما ظاهرة وح هل يكون لفظ العام وما يشتق منه عند الاصوليين موضوعا للعموم الاحادي ومجازا في المجموعي والجمعي او يكون موضوعا للاحاطة مطلقا والحق هو الاخير وان كان استعمال اللفظ في المجموعي والجمعي مجازا كالجمع المحلى باللام فانه موضوع للعموم الاحادي ومجاز في المجموعي والجمعي لا لان استعمال العام وما يشتق منه فيه حقيقة لاولوية الاشتراك المعنوي والتبادر وعدم صحة سلب العموم من الاحاطة مطلقا وعدم النقض والتكرار ثم ان الدال على ارادة الاحاطة قد يكون هو اللفظ بالوضع ككل او بالقرينة كالاستثناء او بالعقل كما في عموم الحكمة وهل يختص العموم عند الاصولي بما كان محل ارادة الاحاطة اللفظ بالوضع او الاعم بكونه موضوعا لما يراد منه الاحاطة مطلقا بالوضع كان او بالقرينة او بالعقل كما في الحكمة الاعم لاصالة الاشتراك المعنوي وتبادر الاحاطة المطلقة وعدم صحة سلب العموم فيما ثبت ارادة الاحاطة وجميع الافراد من الشيء وان كان بالعقل لا يقال لو كان العموم حقيقة في الكل لكان المشتقات ايضا كذلك للغلبة ويلزم صحة الحمل وهو في الالفاظ الموضوعة موجودة كقوله هذا اللفظ عام ولا يصح ان يقال دليل الحكمة عام لانا نقول اولا العقل حاكم بارادة العموم من قوله البول نجس والعام ح هو البول بعد ثبوت ارادة جميع الافراد منه صح انه عام وكذا في حديث المخلوق يقتضي الاستواء لان مع عدم ظهور صنف لو فرض يحكم العقل بارادة الجميع منه فعام وثانيا بان الاول ايضا غير صحيح الا باضمار وذلك لان العموم لا يكون صفة للفظ من حيث هو بل صفة لما اضمر من الوضع او الافادة او الدلالة او الحكم كيف واللفظ المطلق الاعم من الموضوع والمهمل فلو صح لصح في الالفاظ الخاصة ككل وجميع ولا ريب انه لا يصح ان يقال الكل عام الا باضمار كونه موضوعا للعموم او يفيد العموم ومع لزوم ارتكاب الاضمار لا يجب ان يكون المضمر شيئا واحدا في الكل كالوضع بل لا بد من اضمار مناسب لمتعلقه وهو يختلف فلا يقال استعمال العموم الحكمة مجاز لعدم شمولها للافراد النادرة لانا نقول اولا بالنقض في الفاظ العموم ككل فانه لا يكون شاملا للبعض الا لندرة لشيوع غيرها وثانيا بالحل وهو ان المناط في العموم هو ارادة الاحاطة ولو في افراد صنف لا مع صنف اخر من الشيوع وغيره والشيوع ح قرينة مانعة له مع ان ترك الاستفصال شامل للنادرة كما حققنا في محله ولا يكون عاما لان العقل في ترك الاستفصال حاكم باستواء الافراد واشتراكها في الحكم وعدم الفرق بينها والانفصال لا يستلزم الاحاطة ولا ارادتها الا في اشياء لسؤاله عن شخص خاص في قوله وقع انسان في بئر ولا في جواب المعصوم لانه اجاب عما سئل ولا ارادة اشتراك الجميع في الحكم من هذا الكلام بل العقل يحكم بالاشتراك في الحكم وعدم الاختلاف والانفصال مع ولا يكون عاما ويخرج منه ايضا المشترك على فرض حمله على الجميع مع عدم القرينة المعينة فانه كما في مقام البيان لانه لا يلزم منه ارادة الجميع بحمل الاحاطة لجواز كونه بحمل الاطلاق ومما ظهر فساد تعريف ما نسب الى الشيخ البهائي ره بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته لخروج ما اريد منه الاحاطة من غير وضع ولخروج احاطة اجزاء الجزئيات كما ذكرنا في الجمع المحلى باللام والدخول الموضوع للاحاطة مع عدم ارادة الاحاطة منه وكذا ما نسب الى بعض بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد لخروج العموم المجموعي مطلقا والاحادي

ذاتي

في الجمع المحلى باللام لانا نقول انما يصلح صلاحيته له قبل دخول السور وكل من المجموع والاحادي لا يكون قابلا لصلاحيته اطلاق الجمع وحمله عليه لعدم صحة حمل العلماء على كل واحد منها ولخروج ما كان الدال غير اللفظ او اللفظ بغير الوضع لان الظاهر من اللفظ المستغرق كونه بذاته مستغرقا ولدخول الموضوع للاستغراق مع عدم استعماله فيه نعم يخرج منه المشترك على ما ذكرنا والمستغرق للحقيقة والمجاز وهو حق

الفصل الاول في الفاظ العموم وفيه مطالب بعنوان كذا اصل

اصل لا ريب في وجود الفاظ تستعمل في العموم في لغة العرب لانهم اختلفوا في وجود لفظ يخصه وضعا على اقوال الاول بوضعه له دون الخصوص وقول بعكس ذلك بان كل ما يدعى صيغة للعموم فهو موضوع للخصوص وما عن شاذ ان النزاع في الالفاظ المخصوصة لا في ان العموم ليس له وضع ولفظ فان من الالفاظ ما اتفق على انه للعموم كلفظ كل وامثاله ففيه انه يكذبه كلمات الفحول من العامة والخاصة في بيان تحرير محل النزاع وبيان الادلة وثالث بالاشتراك معنا كما عن ابي الحسن الاشعري في لفظ العموم ومختصا بالعموم شرعا كما عن السيد في الذريعة ورابع بالاولى في الامر والنهي وبالتوقف في الاخبار والوعد والوعيد وخامس بالتوقف كما عن الاحكام والنزاع انما هو في العموم عند الاصولي من انه هل يكون في لغة العرب ما يختص بالدلالة على الاحاطة وضعا ام لا والثمرة بين الاقوال معلومة والاصل الاولي هو التوقف والثانوي مع عدم الاشتراك ولا يكون اصل لتعيين العموم او الخصوص والحق هو الاول لنا انه يتحقق في العرف بالامارات العرفية وفي اللغة كذلك بالاصل وهو المطلوب اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله اكرم كل عالم ان الاكرام هو كل فرد من افراد العالم لا يقال التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا لانا نقول الاصل كونه وضعيا على ان الاطلاقية لا بد لها من كثرة الاستعمال وهو مفقود هنا لغلبة استعمال العام في الخصوص لا يقال يتبادر الموجود والمعدوم ممنوع والاول هو الخصوص لانا نقول منع الاول مكابرة ولذا لو وجد عالم في الحرم ولم يكرم يكون مذموما ولو قال لا تكرم العالم الذي يوجد يحصل التعارض عرفا لا يقال يتبادر كل فرد من افراد العالم في جميع البلاد ممنوع وفي بلد التكلم هو معنى الخصوص لانا نقول منع الاول مكابرة لما سبق من المذمة والتعارض وكذا التكذيب الثاني المذمة العرفية لو خالف واحد منه الثالث التكذيب عرفا لو قال اكرمت كل عالم الا ان ثم علم عدم اكرام بعض افراده الرابع عدم صحة سلب ارادة الخصوص من العبرة وغيره الخامس انه لو لم يكن موضوعا له لما كان فرق بين قوله اكرم كل عالم الا كذا وبين قوله اكرم بعض عالم الا كذا عرفا والفرق بديهي عرفا السابع الاتفاق على الحنث لو حلف ان لا يضرب احدا ثم ضرب واحدا وليس له وجه الا دلالة اللفظ الثامن تمسك ابن الزبعرى لما سمع قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فقال ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وجه الاستدلال ظاهر لانه لو لم يفهم العموم على وجه الاحاطة لما سئل مع كونه من اهل اللسان ولم ينكر النبي ص ايضا عدم افادته العموم في الموضوع له بل انكره بعدم شموله لذوي العقول والابتلاء موسى الخ التاسع الحكم بفساد عقيدة من قال لا اله ولا نبي ولا خالق ولا كتاب ولا ثواب ولا عقاب العاشر الاتفاق على كون لا اله الا الله كلمة التوحيد وقائلها محكوما بالاسلام لا يقال ذلك بالشرع لانا نقول نفرض ذلك فيما كان القائل جاهلا بالشرع ويدل عليه ايضا احتجاجات السلف والائمة والصحابة وعامة العلماء ويؤيده كون العموم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ وليس غير هذه الالفاظ اجماعا واما الثاني فلان لفظ الكل كان موجودا في اللغة مستعملا وكذا الاحاطة ولا بد ان يعبر عنها بلفظ ما فلو كان هو الكل موضوعا لها فهو المطلوب ولو كان حقيقة في غيرها يلزم النقل والاصل عدمه مؤيدا بغلبة الاتحاد بين العرف واللغة وظهور الاجماع وللقول بالاشتراك اللفظي لغة وجوه الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل الينا وهو اما بالعقل او النقل والاول لا يكون حجة في الاوضاع والثاني اما ان يكون بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف فيه وفيه اولا ان العموم على فرض الاشتراك مسلم وح نقول لو كان موضوعا للخصوص ايضا لوصل الينا الخ وثانيا بانا نعقل الاني كالامارات حجة في الموضوعات المستنبطة كما مر في المباحث السابقة ومر ايضا الفرق بينه وبين اللمي وما ليس حجة هو اللمي لا الاني وثالثا ان الاحاد حجة كما مر ايضا ورابعا ان التواتر لا يستلزم عدم الخلاف الثاني انه استعمل فيهما والاصل فيه الحقيقة وفيه ان مدركه اما الغلبة او الاصل الاعتباري او ظهور الاستعمال فيه او ان الحقيقة اصل والمجاز طار عليها وفساد غير الاخيرة مر في المباحث السابقة غير مرة والجواب لا يجري انه اصل بالمعنى اللغوي اعني ما يتوقف عليه الشيء لتوقف المجاز على الحقيقة لا المعنى الاصطلاحي ولم يكن دليل على حمل المشكوك حين الشك على الموقوف عليه لا على الموقوف حتى الغلبة بل على العكس لان الغالب ان الحقيقة واحدة ويحدث منها مجازات كثيرة نعم فيما هو متحد المستعمل فيه بانضمام ندرة المجاز بلا حقيقة بفرض كونه مجازا حادثا عن غيره كان هو الموضوع له ولم يستعمل فيه اللفظ وهو ليس محالا لكنه نادر مع ان الاصل لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة الثالث الاستفهام وهو دليل الاجمال فهو دليل الاشتراك والجواب لو سلم تم وحسنه لو سلم لا يستلزم الاجمال لجواز اجتماعه مع البيان كما لو كان الكلام على وجه الظهور مع احتمال ارادة المجاز فيحسن لرفعه والاجمال ايضا لا يستلزم الاشتراك اللفظي كما في الوضع العام والموضوع له الخاص والمجاز المشهور وللعموم شرعا الاجماع على حمل الالفاظ المخصوصة على العموم في صورة التجرد وفيه ان الاجماع لو تم لاثبات الدلالة والوضع في الشرع فيثبت في اللغة باصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل المعتضد بالغلبة وظهور الاجماع وللقول بالوضع للخصوص وجوه الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل الخ مر وفيه اولا انه لو كان موضوعا للخصوص لوصل الينا الخ وثانيا الحل بجواز ما مر الثاني تيقن الارادة بان الغرض عن الوضع هو التفهيم وهو في الخصوص اتم وفيه اولا ان الغرض من الوضع هو التفهيم لما لم يكن وهو في العموم حاصل لعدم تيقنه دون الخصوص لتيقنه وثانيا انه دليل لمي لان الكلام يرجع الى ان المخصوص لما كان متيقنا لاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ وهو لا يكون حجة وثالثا ان التيقن ممنوع لانه على فرض يكون نفس المراد وعلى فرض يكون جزء المراد والوضع للاول لا يستلزم الدلالة على الثاني وكذا العكس نعم هو مستلزم لتيقن الارادة في الجملة في صورة الاجمال لا الوضع ورابعا انه على فرض حجيته لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة الثالث الاصل اعني اصالة البراءة وفيه اولا انه لمي لرجوعه الى ان الخاص لما كان موافقا لاصالة البراءة لاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ وثانيا انه معارض بالاحتياط في جانب العموم في بعض المقامات كقوله اقرء السورة في كل ركعة

وثالثا انه معارض باصالة البرائة في جانب العموم في بعض المقامات كقوله اكرم العلماء بعد قوله اكرم زيدا العالم الرجوع الثاني الى نحو اكرام زيد العالم ورابعا انه يثبت للحكم الظاهري في مقام الجهل والاجمال واين باثبات الوضع الموجب للبيان وخامسا انه لا يقاوم ما ذكرنا الرابع الغلبة لان استعماله في الخصوص اكثر ولذا قيل ما من عام الا وقد خص في العوامل والغالب كون الاول حقيقة والثاني مجازا وفيه اولا انه لو كان موضوعا لما يكون استعماله فيه غالبا لتبادر لاجل السبب فيه الوضع وعليه الاستعمال الغلا وجه لتبادر غيره لغلبة العموم عنا وكذا لا وجه لصحة سلبه مع عدم صحة سلب العموم عنه وهكذا سائر الامارات وثانيا انه لو كان غالب الاستعمال في مرتبة خصوص في المقام ليس كذلك كما هو ظاهر الخامس انه لو كان موضوعا للعموم يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله غالب الفاظ في العموم كالعلماء فانه لم يستعمل فيما اريد به كل عالم وكذا الاحياء سيما ما تضمن ما من عام الا وقد خص وكذا لفظ الكل وغيره اولا ان منع الاستعمال فيه جما الا وجه له كالاحياء من حيث التلاوة مدخون وكل من عصى الله مستحق للعقوبة وامثالها وما ذكره من الانضمام فاسد لكونه ليا لعنه لان كل علم في كل استعمال والا يلزم تخصيص نفسه وهو متناقض ومثبت للمطلوب وثانيا انه لو لزم يلزم المجاز بلا سبق استعماله في الموضوع له لا بما سبقه بالوضع وهو نادر لا يكون ممتنعا والغلبة لا يكون مقاومة لما ذكرنا السادس انا نقول بالوضع للخصوص موافق للاصل وفيه ان المراد بالاصل ان كان اصالة عدم زيادة القرينة بناء على كون استعماله في الخصوص اكثر ومع المجاز فيه يلزم التزام القرينة في غالب الاستعمالات بخلاف ما لو كان مجازا في العموم وفيه اولا انه مشترك الورود لانه على فرض الوضع للخصوص لم يكن لمرتبة معينة قطعا وفاقا يشهد به احتجاجاتهم فيكون اما على سبيل الاشتراك المعنوي كما هو الاظهر على فرض الخصوص بوضعه لاقل مراتب الخصوص كالثلاثة وكان استعماله غالبا في كل فرد ومرتبة منها بشرط لا او بشرط شيء كالاربعة فصاعدا على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات وعلى سبيل الاشتراك اللفظي بين المراتب وعلى كل منها يحتاج الى القرينة في كل ما يستعمل في الخصوص بل الاحتياج اليها على فرض الوضع للخصوص اكثر لانه يحتاج الى القرينة في كل خاص وفي العموم ايضا بخلاف ما لو كان موضوعا للعموم وثانيا انه لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وان كان المراد بالاصل هو اصالة عدم الالتفات الى القرينة بنحو ما مر في القرينة فالجواب يتحقق بنحو ما مر وللقول بالاشتراك بين العموم والخصوص او لوية على المجاز والاشتراك اللفظي والقدر الجامع هو قول ما يصدق عليه الصيغة كالثلاثة المجملة القابلة لا بشرط او بشرط لا او بشرط شيء في ضمن الاربعة والخمسة وهكذا ويكون العام فردا من افرادها الا ان الثلاثة لا بشرط مثلا قابل لتحققها في كل مرتبة ومنها مرتبة فرض العموم من المائة والالف وهكذا بخلاف ما لو كان موضوعا للعموم فانه مستلزم لمجازيته فيما دونها من مراتب الخصوص والاصل الاشتراك المعنوي وفيه اولا ان كل مرتبة فرض كالالف وهكذا مثلا من حيث كونها فردا للثلاثة مغايرة لها من حيث كونها معنى للعموم لان الثاني لا بد فيه من الاحاطة دون الاول لكون اشتمالها للكل من باب الانضمام كالجمع فيما لا يجتمعان فعلى فرض وضعه للقدر الجامع بين مراتب الخصوص حتى مرتبة الفوق يكون مجازا في العموم لكونه خارجا عن القرينة وكذا العكس في الحقيقة والمجاز لا دوران على الفرضين وثانيا انه لا يقاوم ما ذكرنا وان كان هو الظاهر من جهة كون استعماله في الخصوص اغلب فقد مر الجواب عنه وللقول بالتفصيل ان الامر والنهي عامان ولدلالة التكاليف بخلاف الاخبار والوعد والوعيد فانه ليس فيها تكليف في الاول او لا ان التكاليف غير عامة لاختصاصها بالبالغ وبالزمان الحاضر كالظهر والعصر من الزوال الى الغروب وبالحال كالحج واحكام الحيض وامثالها وثانيا ان شمولها للمكلفين يكون من باب الخطاب بالجمع وهو من باب الانضمام كافي الجموع لا من باب الاحاطة وقال بعض ان لقاعدة الاشتراك لا الانضمام الامر والنهي وفيه انها تقتضي الاشتراك في الحكم لا الدلالة على الاحاطة وفي الثاني اولا منع عدم التكليف في الاخبار والوعد والوعيد بل الكل مكلف بالاعتقاد بها كالنار والحساب والصراط والميزان والله خالق كل شيء وعالم بكل شيء وقادر بكل شيء والنبي مبعوث لكل الامة هذا لو لم يكن من اول تابع الوضع وثانيا لان التكليف فيها واضح من حيث العمل ايضا كالبول ناقض ونجس وامثالها وثالثا منع استلزام عدم التكليف عدم العموم بل يجوز ان يكون هو ايضا عاما كقوله كل من عصى الله فهو مستحق للعقاب وكل من اطاعه مستحق للثواب للنار لكل كافر معتصر وامثالها وللقول بالتوقف تصادم الادلة وقد عرفت ترجيح ما دل على العموم لا يقال سلمنا الوضع للعموم لكن لا اثر له لان الثمرة هي الحمل عليه لو تجرد عن القرينة وهو ما لم يكن اللفظ في المجاز مشهورا واستعمال العموم في الخصوص مشهور حتى قيل ما من عام الا وقد خص لانا نقول ليس المناط في المجاز المشهور هو كثرة الاستعمال بل المناط فيه هو تصادم الظهور الناشئ من كثرة الاستعمال مع الظهور الناشئ من الوضع عرفا من غير ترجيح وليس كذلك في المقام لتبادر العموم منه عند التجرد مع استمراره وعدم زواله منه ولذا لو خالف العبد يستحق المذمة وكذا التكذيب العرفي وامثالها مما مر وح يجب حمل اللفظ عليه سواء قلنا بكون حجية اصالة الحقيقة من باب الوصف او التعبد وربما يقال ان المجاز المشهور هو ان يستعمل اللفظ في المجاز الخاص كثيرا وليس كذلك المقام لتعدد مراتب الخصوص وفيه ان الاستعمال في المجاز سواء كان بنحو خاص ام لا يلزم صرفا الحقيقة فالكثرة بالنسبة الى صرف الحقيقة متحققة وان لم تتحقق في المجاز الخاص الاول هو المناط في المقام وربما يقال سلمنا التوقف في المجاز المشهور لكن هذا القسم خرج بالاجماع على الحمل على الحقيقة المرجوحة وفيه انه لو لم يكن تمام ظاهر في العموم فلا وجه لحصول الاتفاق فيه **تنبيه** دلالة العام على العموم هل تكون من باب المطابقة او التضمن او الالتزام والحق ان الموارد مختلفة فبعضها من الاخير وذلك كالمنفي بلا لنفي الجنس وبلا والماء المشبهتين بليس وغيرهما من غير فرق سواء كان المنفي معرفا او منونا او مضافا وسواء كان مدلول المنفي الطبيعة كالمصادر واسماء الاجناس اشالها او فردا منتشرا كالنكرة فان لازم الوضع الاحادي بحسب اللغة في المصادر واسماء الاجناس هو سلب الطبيعة ويلزمه العموم وكذلك النكرة المنفية بمقتضى الوضع الاولي لكون نفي الفرد المنتشر مستلزما لنفي جميع الافراد وقال البعض بكونه من باب المطابقة بالوضع الثانوي لتبادر عدم وقوع الرؤية على كل فرد من قوله ما رايت احدا او لا من دون الانتقال الى الفرد المنتشر ثم بالاستلزام الانتقال الى العموم التثنية المنفية وكذلك الجمع والعموم التركيب لا يفيد العموم لان سلب التركيب لا يفيد نفي جميع الاجزاء

لا انتفاء

لا انتفاء سلب جزء منه وسلب العموم لا يفيد العموم وسلب الجمع لا يفيد سلب الاثنين والواحد لعدم دخوله في مدلوله وكذا سلب الاثنين لا يفيد سلب الواحد نعم سلب الجمع يفيد سلب جميع افراد الجمع وكذا سلب التثنية وبعضها من الاول كما ان لفظ الكل والجميع والقاطبة والعام وامثالها فانها لا يفيد الا الاحاطة ويعبر عنها بالفارسي بهر والفردية والجزئية وغيرها يستفاد من مدخولها فالمدخول دال على المحاط والسور يفيد الاحاطة فيها بالمطابقة وبعضها من الثاني اعني التضمن وذلك كمن وما الموصولة وايهما وامثالها فان الاول يفيد الاحاطة في ذوي العقول ويعبر عنه بالفارسية بهر كس وهو ايضا جزء له والثالث يفيد الاحاطة في المكان والرابع يفيد الاحاطة في الزمان كما ان منه الجمع المحلى باللام كالعلماء فانه يستفاد من لام التعريف الاشارة ومن هيئة الجمع الثلثة لا بشرط فتكون اشارة الى الثلثة لا بشرط وبناء على وضع التركيب للعموم الاستغراقي وابطال الوضع الاحادي للام التعريف وهيئة الجمع كما هو التحقيق سيجيء يكون معناه هر افراد عالم من حيث هو او كل فرد منه من حيث هو وبناء على العموم المجموعي يكون معناه هر افراد عالم من حيث المجموع فكل فرد يكون جزءه وبناء على العموم الجمعي بابطال الوضع الاولي للام التعريف ووضعه في التركيب للعموم مع بقاء هيئة الجمع على الوضع الاولي يكون معناه هر افراد جمع من حيث هو وعلى التقادير يكون هر جزء للموضوع له وافراد العام من حيث هو او من حيث الجزئية او افراد الجمع من حيث هو جزء الاخر فلك بالدلالة الواحدة على ارادة واحدة متعلقة بافراد العام مستقلة يكون كل فرد مرادا مستقلا سواء تعبر بالدلالة ام لا وان كانت المرادات متعددة او متعلقة بها من حيث المجموع يكون كل فرد مرادا من حيث الجزئية وعلى الاول كما هو التحقيق سيجيء يدل الدلالة على ارادة زيد العالم في حال انضمامه بدلالته على ارادة عمرو العالم وهكذا فاذا اخرج صنف او فرد فصاعدا عن المعنى الحقيقي بما يكشف عن عدم ارادته كقوله اكرم العلماء الا زيدا يكون مجازا لانتفاء الانضمام بالنسبة الى زيد ولا يستلزم انتفاء ارادة زيد مثلا انتفاء ارادة سائر الافراد لكونها في المراد مستقلة باقية بالدلالة الاولية فالتقسيم فيهما حتم يكون القصد متعلقا باصل التركيب اصالة وبالاجزاء تبعا كما على فرض العموم المجموعي كما في السكنجبين ويلزمه بانتفاء الجزء انتفاء المركب وانتفاء مرادية باقي الاجزاء وان امكن يكون مرادية الدبس لايجاد السكنجبين لا من حيث هو وبعد عدم امكانه لعدم الخل لا يبقى مرادية الدبس لا من حيث الجزئية لعدم امكان التركيب لا من حيث هو لعدم تحققه وقسم لم يتعلق بنفس التركيب بل تعلق بالافراد مستقلا من حيث هو لا من حيث الانضمام بالاخر فالمرادية وان كانت الدلالة على ارادة كلها في حال الانضمام بالدلالة على ارادة فرد اخر كما على فرض العموم الاستغراقي ومع انتفاء احدها لا ينتفي مرادية الاخر وبما ذكرنا ظهر انه لا يرد انه لو كان بالتضمن يلزم انتفاء ارادة باقي الافراد بانتفاء ارادة بعضها وهو هنا خلاف الاجماع
اصل في الجمع المحلى باللام والمضاف اختلفوا فيه والمشهور وضعه للعموم وعن ابي هاشم وابي حامد الاسفرايني والواقفية عدمه في الاول وعن المازندراني انه حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق وعن امام الحرمين اجماله وعن الشيرواني الاظهر انه على تقدير امكان العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد والاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين له وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** في بيان موارد استعماله فمنها العهد الخارجي كقوله اكرم هؤلاء الحضار ومنها العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام يسبني ومنها الجنس المفرد كما في الاحكام في تعريف نفسه لبعض المجرمين العالم بالحكم الواحد فصاعدا وكذا في افعال المكلفين ليدخل فيه خصائص النبي ومنها جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء والمراد جنس هذا الجمع لا جنس المفرد ولو تحقق في ضمن فرد وكذا الاستغراق الاحادي اعني كل فرد ومنها الاستغراق مع عدم العهد في المقام خارجا وذهنا اما من باب العموم المجموعي كقوله للرجال عندي درهم او العموم الاحادي كقوله اكرم العلماء او العموم الجمعي كقوله جميع افراد جمع الرجال فادرون على حركة هذا الحجر **الثاني** في اثبات الوضع لهذا المركب للعموم في الجملة على خلاف الوضع الاولي للتعريف والجمع المفيدين للاشارة الى ثلثة الجمع اعني الثلثة لا بشرط المستلزم للشمول البدلي في افراده وله وجوه **الاول** التبادر فان المتبادر من قوله اكرم العلماء واكرم هؤلاء الحضار هو ارادة كل فرد منه ولذا لو ترك اكرام بعضها ولو فردا يكون عاصيا او مستحقا للذم عرفا وهو ثاني الادلة ولو كان باقيا على الوضع الاولي لما كان كذلك لان التعريف موضوع للاشارة كما سيجيء والجمع موضوع للثلثة لا بشرط ولازم ذلك حصول الامتثال وعدم المذمة باكرام الثلثة وترك غيره **الثالث** عدم صحة سلب ارادة العموم **الرابع** صحة سلب ارادة الثلثة لا بشرط شيء **الخامس** التكذيب العرفي لو قال اكرمت العلماء وعلم اكرامه لثلثة منهم مع تركه اكرام الباقي **السادس** صحة استثناء الفرد هنا لانه لو كان باقيا على الوضع الاولي لما صح استثناء الفرد لان معنى اكرمت العلماء اكرمت ثلثة منهم ولا يصح معه الا زيدا عرفا مع انه صحيح وصحة استثنائه سيما مع اطرادها في كل الاستعمال بالنسبة الى كل فرد دليل على وضع التركيب كما ان من قال بوضع التركيب قال انه للعموم فلا يرد ان صحة الاستثناء لم يكن دليلا على العموم لانه يقتضي شمول المستثنى منه للمستثنى بدليا كان او عرضيا كما في المطلقات واحتماليا او جزءا كقوله اشتريت العشرة الا الواحد او شائعا او استغراقيا مطلقا وضعا او بالقرينة ولو بالاستثناء بل ربما يستثنى الموهوم المجازي لصيرورته صريحا في ارادة الحقيقة كقوله يجب اتباع الاوامر الا الاوامر المستحبة لان الاستدلال كان باطراد استثناء الفرد مع الاجماع المركب استدلوا الرابع بوجوه منها تاكيده بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واورد عليه بانه يتحقق في النكرة ايضا على مذهب الكوفيين كقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا والنكرة ليست عامة والحق منعه كما منع بعض ان المراد باليوم العموم مجازا اما جميع الايام او جميع ساعات اليوم بقرينة لفظ الاجمع لعدم صحة تاكيد اليوم الواحد من حيث هو واحد بالاجمع عرفا ويجاب عن اصل الاستدلال بانه استعمال في العموم والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومنها انه لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى من البعض وكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل لتحصيل المعرفة لانه معلوم عند المخاطب وفيه ان الوضع الاحادي منسلخ سلمنا لكنه يدل على

هو بعض هو جزء للموضوع
له والثاني يفيد الاحاطة
في غير ذوي العقول
ويعبر عنه
بالفارسية
م

الاشارة وحضور ما يراد من المدخول في الذهن وهو غير معلوميته عند المخاطب من حيث هو ومنها ان المعرف اكثر من المنكر لصحة انتزاع النكرة
من المعرف كقوله جاء رجال من الرجال دون العكس والمعرف اما ان يكون هو الجميع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل
من الكل الا ويصح انتزاعه منه وفيه ان انتزاع غير الكل من الكل لا يستلزم ان لا يكون غير الكل منتزعا عنه لما دونه لجواز قوله جاءني رجال
من عشرة رجال على انه لا يستلزم كثرة المعرف كون شموله استغراقيا لجواز كون شموله اطلاقيا بكون الجمع المنكر فردا منتزعا من الجمع مع كون
المعرف جنسا ومنها ان الانصار لما طلبوا الامامة لانفسهم لحج عليهم ابو بكر بالنبوي الائمة من قريش فسلم الانصار منه وقال بعض ان السكو
لعله من الخوف وفيه ان مقتضى المستدل انه لولا العموم لما صح حصر النبي ص الامام في قريش ولما صح استدلال ابي بكر به لا سكوت الانصار لان
غاية منعه تحقق الامام في غير قريش بالتخصيص ان امكن لا منع الحصر ويؤيد ما قلنا من العموم الشهرة وظهور الاجماع لندرة المخالف ان كان
وكذا الاجماعات المنقولة قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا
يعتد به **الثالث** في انه على فرض العموم هل يكون موضوعا للعموم المجموعي او الجمعي او الاحادي والحق هو الاخير وذلك لما مر من تبادر كل فرد وعدم
صحة سلب ارادة كل فرد وصحة سلب غيره ولانه لو كان للعموم الجمعي او المجموعي لما كان بترك الواحد فيها لم يكن غيره مذموما في مقام التكليف ولما
كان كاذبا في الاخبار عند العرف نعم يتبادر من بعض الامثلة العموم المجموعي وذلك كما في قوله للرجال عندي درهم او اعط العلماء درهما لكنه
من القرينة اعني الدرهم ومن سياق التركيب ولذا يتبادر الاحادي من المجرد عن القيود كقوله العلماء والرجال والنساء وهكذا وقال البعض
انه في النفي موضوع للاحادي كقوله لا تقتلوا المشركين وفي الاثبات مع القيد للمجموعي كما ذكرنا وفي الاثبات بدون القيد للاحادي وفيه
انه لا كلية فان في النفي قد يتبادر منه المجموعي كقوله لا اكرم العلماء درهما وفي الاثبات مع القيد قد يتبادر منه الاحادي كقوله اهن الفساق
اهانة شديدة او اضربهم بالخشب **الرابع** في ان استعماله في الاستغراق المقامي كقوله جمع الامير علماء البلد او الخوه هل يكون حقيقة او مجازا
والحق الثاني لتبادر كل فرد من اللفظ المجرد واختصاصها بالبلد انما يحصل بالقيد ولما مر من ان الجمع المحلى باللام موضوع لاحاطة افراد
مدخول اللام من حيث هو لا افراد المدخول بعد تقييده بالقيود والقيد يكشف عن عدم ارادة الاحاطة بالنسبة الى غير المقيد وانتفاء
الانضمام كما في الاستثناء فيكون مجازا **الخامس** في ان استعماله في العهد الخارجي على سبيل الاستغراق فيه كقوله اكرم هؤلاء العلماء
هل يكون حقيقة او مجازا واختار الاول بعض الاذكياء ونسبه الى المحقق والفاضل الشيرواني ره ونسب الثاني الى العلامة ره ونفى
البعد عنه في المختلف يمكن القول بالاول بوجوه الاول اصالة الاشتراك المعنوي والقدر الجامع هو الاستغراق المطلق القابل لتحققه
في المعهود وغيره مما يشمل على المعهود الثاني عدم المنافرة في هذا الاستعمال ويتم غيره بالاجماع المركب الثالث انه لو كان حقيقة في الاستغراق
الكلي يلزم المجاز بلا حقيقة في كثير من الالفاظ لعدم استعمالها فيما يراد به جميع افراد المدخول والحق الثاني لوجوه الاول انه لو كان حقيقة في
الجامع يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله في الجامع اصلا وهو خلاف الاصل لندرته ولو كان على سبيل الاشتراك اللفظي فهو ايضا خلاف الاصل
الثاني عدم تبادر الجامع وتبادر الاستغراق الكلي وعدم تبادر الجامع انما يكون لاجل انتفاء اسباب العهد لانا نقول لو كان كذلك لتبادر الجامع [illegible]
اولا ثم بعد تمامية الكلام وعدم ذكر اسباب العهد ينتقل الى الاستغراق الكلي وليس كذلك بل يتبادر اولا الاستغراق المطلق الثالث وجود المنافرة
في قوله اكرم الرجال هؤلاء ويتم السابق بالاجماع المركب الرابع ما مر في الاستغراق المقامي من انتفاء الانضمام بالنسبة الى غير العهد فيكون مجازا
وما ذكر للحقيقة فيه فاسد اما الاول فلعدم كونه قابلا للمعارضة مع عدم تبادر الجامع وتبادر الخصوصية واما الثاني فلمعارضته
بالمنافرة فيما ذكرنا واما الثالث فلمنع عدم الاستعمال فيه وذلك كقوله الاسخياء ممدوحون من حيث السخاوة وهكذا كما مر ومما ذكرنا
ظهر ان استعماله في العهد الذهني وجنس المفرد وجنس الجمع مجاز لعدم احاطة فيها **السادس** في ان هذا الوضع للتركيب هل يكون بالوضع
اللغوي او العرفي مقتضى اصالة تاخر الحادث هو الثاني ومقتضى اصالة بقاء المواتية بالوضع الاحادي وعدم نقلها بالنسبة الى العمو
هو الاول وهو الحق لوجهين الاول الغلبة فان الغالب هو الاتحاد بين العرف واللغة الثاني ظهور اجماع المركب بل الاجماع المركب بان كل
من قال بوضعه للعموم قال بالوضع الاولى اللغوي كسائر التراكيب كالتركيب الاسنادي بناء على ثبوت الوضع فيه كما هو الحق وتظهر
الثمرة في تعارض العرف واللغة من حمل كلام الشارع على الاول او الثاني **تذنيبات الاول** لا فرق في الجمع المحلى بين الجموع من القلة
والكثرة والتكسير والسلامة وغيرها وذلك لعموم الادلة **الثاني** هل يختص بما كان الجمع مدخولا لحرف التعريف او يعمه وما كان مدخولا
بلام الموصول والحق الثاني وذلك لعموم الادلة ولان التركيب وضع للعموم دون ملاحظة كون الالف واللام للاشارة او الموصول
الثالث هل يكفي في العهد سبق الذكر في كلام السائل او يختص بما اذا كان في كلام واحد واختار بعض الاول واخر الاول معللا بانه المفهوم عرفا و
اختار الثاني بعضهم والحق انه يختلف في المقامات ففي بعضها يتبادر عرفا نفس المسئول عنه وفي بعضها يتبادر نفس العموم وفي الشك الاصل
هو الثاني لكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهذا منه **الرابع** هل يكفي في العهد الشك وعدم القرينة على كل منهما او لا بد من القرينة
على عدم الاستغراق قال البعض الاظهر الاول ثم قال وعليه هل حكم الغائبين حكم الحاضرين او لا بد للغائبين من قرينة صارفة عن العهد او شاهدة
بدله على عدمه وجهان صرح بثانيهما بعضهم لكن الظاهر الاول نعم يعتبر الظن بعدمه عند المخاطبين فقد يرد مفاده غنى عن البيان لان في الشك
في العهد الاستغراق لو حمل على الاول فيختص الخطابات بالحاضرين ومعه قوله وعليه هل حكم الغائبين حكم الحاضرين ان كان المراد من هذا

الخطاب

الخطاب او من دليل اخر كقاعدة الاشتراك فالاول فاسد لفرض عدم شموله للغائبين واما الثاني فلا يفرق بين القرينة الصارفة عن
العهد او لا وقوله نعم يعتبر الظن بعدمه فيه ان اعتبار مطلق الظن فيه ممنوع فتنبه **الخامس** ان الجمع المضاف واسم الجمع كالجمع المحلى فيما مر اولا والحق
الاول لما مر وللاجماع المركب وربما يستدل ببعض الايات والاخبار باحتجاج فاطمة ع على ابي بكر حيث منعها من الفدك بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع عدم انكار احد من الصحابة لها مع حكم العادة به لو امكن لوجود الداعي عليه بل عدل ابو بكر الى رواية نحن
معاشر الانبياء لا نورث وللثاني بقصة نوح ع حيث قال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله تعالى وانجيناك واهلك واقراره تعالى على ذلك
واجاب بانه عمل غير صالح بقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية مع قول ابراهيم ع ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوا بتخصيص لوط
واهله وتقريره تعالى جميع ذلك فاورد على الاول بان الفحوى الظاهرة ذكر او كان المعروف بل المفهوم عرفا ان العرب اذا قابلت جمعا بجمع يوضع
كل فرد من هذا على كل فرد من ذلك وعلى هذا يكون لكل ولد مقابل والده وهو غير العموم في المقام لكن يمكن دفعه بان الظاهر التمسك باعتبار
شمول الخطاب للنبي ص وولده ولذا اجاب ابو بكر بما اجاب فتدبر **السادس** في ان الفاظ العموم هل يفيد الاحاطة في جميع افراد المدخول من النادر
والاندر فيما كان المطلق مشككا او يفيد الاحاطة في الافراد الشايعة والنادرة دون الاندر او يفيد الاحاطة في الافراد الشايعة فقط
الفرق بينه وبين المطلق ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة مع كون عمومه بدليا فيها والعام ينصرف اليها مع كون عمومه بدليا فيها
والعام ينصرف اليها مع كون عمومه استغراقيا فيها وفي شموله للفرد الاندر خلاف يقينا وبالنسبة الى النادر كذلك لكن المشهور بين الاصحاب
هو الشمول بالنسبة اليه عن الشهيد في تمهيد القواعد انه قال اطلاق الاصوليين يقتضي ان الفرد النادر يدخل في العموم وصرح بعضهم
بعدم دخوله ونسب الى ابي اسحق الشيرازي انه حكى فيه خلافا وعن بعض انه قال لم اجد في كتبه وانما يوجد في كلام الاصوليين اضطراب يمكن
ان يؤخذ منه الخلاف وكيف كان الحق هو الشمول بالنسبة الى النادر كقوله كل اي قد رشت بالنسبة الى اللقمة فصاعدا والدليل
على ذلك ما مر في اثبات الوضع للعموم من التبادر وعدم صحة سلب ارادة النادر وحصول المذمة بتركه وكذا لزوم التكذيب واطراد الاستثناء
واما في الاندر فيختلف بحسب المقامات وبحسب التعارف وكثرة الاستعمال وقلته وربما لا يدخل في مقام الاثبات كقوله كل اي قد رشت بالنسبة
الى الحبة واحترم كل ذي لحية بالنسبة الى لحية النساء وربما يدخل كقوله طهر اي ماء كان فلا كلية واما في النفي فيدخل ان كان المدخول مفردا
مطلقا معرفا كان او لا كقوله ما اكلت الرمان للتكذيب عرفا لو ظهر اكل حبة من رطب في اصفهان ولا يدخل ان كان المدخول جمعا محلى كقوله ما اكلت
الفواكه لان سلب العموم لا يفيد العموم ولا تكذيب لو ظهر اكله فرد الاندر او الشايع قال البعض وهل يكون هذا اعني الشمول للنادر وعدمه
للاندر بالوضع اللغوي والعرفي بطريق الانطباق او الاختلاف والحق الاول للاصل المعتضد بالغلبة وظهور الاجماع وبعبارة الشمول وعدمه
لا يكون بالوضع بل يكون للتشكيك الحاصل من غلبة الوجود او كثرة الاستعمال وهما معا وجوديان وربما يكون التشكيك حاصلا في زمان الوضع
وباقيا في العرف وربما كان زايلا في العرف وربما كان في اللغة متواطيا وحدث التشكيك بسببه من غلبة الوجود او كثرة الاستعمال
في العرف وربما كان مشكوكا وعلى الاول لا امر ظاهر وعلى الثاني يكون عدم الشمول مختصا بزمان اللغة وعلى الثالث يكون مختصا بالعرف
وعلى الرابع في الشك في غلبة الوجود يكون كالاول لكون الغالب في العرف غالب الوجود في اللغة ايضا كذي باس لاحد
واما في الشك في غلبة الاستعمال فكالثالث لاصالة التاخر وتظهر الثمرة في تعارض العرف واللغة من حمل كلام الشارع على الاول او
الثاني وتوضيحه في المطلق والمقيد **اصل** في المفرد المحلى باللام اختلف الاصحاب في دلالته على العموم فعن بعض انه يفيد العموم وعزاه المحقق
الى الشيخ ره والمشهور على العدم وفي المعالم الاجمال الا انكار افادته العموم في بعض الموارد وسيجيء تمام كلامه وظاهره الاشتراك عن ابي
الحسين التفصيل بين ما يتميز الواحد من جنسه بالتاء كتمر وتمرة وضرب وضربة فيفيد العموم دون ما لا يتميز وعن الغزالي التفرقة بما مع
الحاقه ايقبل التوصيف بالوحدة وعدمه كالدينار والذهب فانه يصح ان يقال دينار واحد ولا يصح ان يقال ذهب واحد وتوضيح المطلب يقتضي
رسم مقامات **المقام الاول** في بيان موارد استعماله انه قد يستعمل في الاشارة الى الجنس كقوله احل الله البيع وقد يستعمل ويراد به العهد الخارجي
كقوله اكرم هذا الرجل ويا ايها الرجل وقد يستعمل ويراد به العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني وقد يستعمل ويراد به الاستغراق
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وح هل يكون حقيقة في الجنس او غيره وفي العهد الخارجي او فيهما او في الاستغراق او في الاعم او
المقام الثاني في الوضع الاحادي للمدخول وللداخل عليه من اللام والتنوين والاضافة وعلامة التثنية والجمع اما المدخول الاعم من المصادر
واسماء الاجناس التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة كاللام والتنوين والاضافة وعلامة التثنية
والجمع هل يكون موضوعا اولا بل يكون موضوعا مع اللواحق والحق هو الاول وذلك لتبادر الاصل فان المتبادر من رجل من دون اللواحق
الرجولية والتبادر المعنى كالرجل فان المتبادر منه شيئان الرجولية من المدخول والاشارة من اللام والاجماع والاصل لانه لو فرض عشرة مواد
لها وضع شخصي وللواحق الخمسة وضع نوعي يتحقق خمسة عشر اوضاع واما لو كان مع اللواحق موضوعا يلزم خمسين وضعا والاصل
عدم تعدد الوضع كيف والقول بالوضع الشخصي بالنسبة الى هذه الالفاظ مع كل واحد من اللواحق جزافي قطعا فان لحوق تلك اللواحق
في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب قطعا بل الوضع فيه من العرب انما هو نوعها والقول بان الوضع علة تامة لصحة الاستعمال
ولا يجوز استعماله بدون اللواحق مدفوع او لا يمنع كونه علة تامة لصحة الاستعمال لجواز كون الغرض فائدة اخرى كحدوث المجازات وثانيا

بجوان وضعه لافادة المعنى فى ضمن اللواحق وثالثا بتحقق الاستعمال فى المعدودات كرجل وفرس وهكذا وعلى ما ذكرنا هل يكون موضوعا للماهية
المطلقة لا بشرط شئ الذى يسمى بالجنس ويكون مطابقا للمسمى او للماهية مع وحدة لا بعينها كما نسب الى بعض والحق هو الاول للتبادر وصحة
سلب الوحدة والكثرة وعدم التكرار فى الرجل الواحد وعدم التناقض فى الرجل المتعدد ولزوم العنونية بين رجل بدون التنوين ومعه و
يؤيده ما نقل عن السكاكى اتفاقهم عليه فى المصادر المجردة مع عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض ومما ذكرنا ظهر ان الجنس هو الماهية لا بشرط
شئ كالرجولية واسم الجنس هو الاسم الموضوع له من غير دلالة على حضوره الا بالقرينة كاللام بخلاف علم الجنس فانه موضوع له مع ملاحظة تعيينه
وحضوره فى الذهن كاسامة فهو يدل على الحضور بجوهره دون اسم الجنس ولذا قد تراهم يعاملون معه معاملة المعارف دون اسم الجنس واما الكلى الطبيعى
فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس ومناسبته انما يكون مع نفس الجنس وليس الجنس كليا طبيعيا لان المفهوم الممتنع جنس والممتنع عنه اعنى
القدر الجامع الموجود فى الافراد حقيقة او فرضا كلى طبيعى واما اللام المعرف الذى يدخل المفرد والحق انه موضوع للاشارة الى ما يراد من
مدخوله سواء اريد منه ما يكون ظاهرا فيه كالجنس او لا اعنى المعنى المجازى كالعهد الذهنى والاستغراق وذلك للتبادر فان المتبادر منه ليس
الا الاشارة المطلقة وعدم المنافرة فيه ابعاد ارتكاب المجاز فى المدخول واصالة عدم الاشتراك والمجاز وانه لو كان حقيقة فى الاشارة الى
الجنس او العهد او الاستغراق يلزم التكرار لو اريد هو من المدخول بالقرينة او بالوضع ويلزم التناقض لو اريد خلافه بالقرينة او بالوضع
وانه لو كان حقيقة فى الاشارة الى احدها بالخصوص لكان مبنيا فى حد ذاته ومبينا المدخول عند قرينة الصارفة للمدخول دون المعينة
كصورة العكس كما سنذكر والثانى باقسامها باطل لا بتوقف افادته الى القرينة فى العهد والاستغراق دون الجنس دليل المجازية لانا نقول على
فرض تسليم مجازيته لا يستلزم مجازية الداخل مع ان احتياجه اليها يكون فى الكل الا ان المدخول لما كان مبينا فى الجنس يكفى بيانيته ويكشف
عن ذلك الاجمال فيما لو كان المدخول مجملا وهو دليل للاشتراك المعنوى او الوضع العام والموضوع له الخاص لاصالة عدم اشتراك اللفظى
ووضعه عام والموضوع له خاص كسائر الحروف لما مر فى وضع الحروف ومما ذكرنا ظهر بطلان سائر الاقوال منها كونه حقيقة فى العهد
والاستغراق ومنها كونه حقيقة فى الاولين دون الثالث ومنها العكس سواء اراد كونه حقيقة فى الاشارة الخاصة او فى نفس العهد
او الاستغراق وربما يظهر من بعض القول بكونه لتعريف الجنس وهو ايضا فاسد لانه يلزم المجازية فى اللام لو اريد من المدخول غير الجنس
وليس كذلك وح مع عدم القرينة مجملة والمدخول مبين فى الجنس والبيان سار فى اجمال اللام ويصير مبينا اعنى الاشارة الى الجنس لا العكس وذلك
لبناء العرف على العمل بمقتضى الجنس من الاكتفاء بالاقل مع عدم توقف فيه وعدم لزوم الاستفهام وعدم ترتب المذمة على تركه وترك الزائد عن
الواحد وكذا لو استعمل المدخول فى المعنى المجازى مع القرينة المبينة نعم مع اجمال المدخول يصير مجملا وح يكون مقتضى الوضع الاخذ بالاقل بعد تعيينهما اى
هو الطبيعة الحاضرة وهذا الاستعمال حقيقى ولم يكن للتركيب وضع كالجمع المحلى باللام للاصل وتبادر الاصلى والمعنى كامر ولانه لو كان لتبادر خلافه
الوضع الاولى ولصح سلبه عنه مع انه يصح سلب ارادة غير الجنس مع التبادر العرفى فى ارادة غير الجنس بالقرينة ويدل على عدم الاستغراق ايضا
عدم اطراد الاستثناء كقوله جاءنى الرجل الا البصرى او الا البصريين ويؤيده عدم جواز تاكيده بالعموم كقوله جاءنى الرجل كلهم وان امكن كونه الا
من باب عدم المشاكلة اللفظية ويدل على بطلان وضعه للاستغراق فقط ايضا انه لو كان موضوعا للاستغراق فقط لما صح قوله اكلت الخبز او
الرمان وامثالها مع ارادة الواحد ذلك لعدم وضعه له وعدم العلاقة المصححة بين العموم والفرد ولما صح الاكتفاء بالواحد فى التكليفيات
كقوله ائتنى بالخبز او الماء او اللحم وهكذا ثم هذا التركيب قد يستعمل ويراد به الجنس الحاضر لا بشرط شئ مع جواز سريانه فى حكمه فى الافراد كقوله
الرجل خير من المرأة وكما فى التعاريف كالانسان حيوان ناطق وقد يراد به بشرط لا مع عدم سريانه فيها كقوله الحيوان جنس والانسان نوع
فان الحكم للكلى لا يستلزم جواز تحققه فى الافراد وقد يكون بالتفصيل كالصلوة فانها تتصف بالنسبة الى بعض الاحوال والامكنة والازمنة
لا بشرط وبالنسبة الى بعضها بشرط لا كالتكلم وفعل الكثير وهكذا ومثله الصوم وغيره والظاهر مع عدم القرينة هو الاول لان الظاهر
من اجراء الحكم على الجنس تحققه فيه كائنا ما كان حتى يجئ الدليل على كونه بشرط شئ او بشرط لا ومما ظهر ان استعمال المفرد المحلى
باللام فى الجنس حقيقة وكذا الاستعمال فى العهد الخارجى حقيقة ذكريا كان او حضوريا كقوله اكرم هذا الرجل يا ايها الرجل وامثاله وكذا
الصنف والفرد المتعارف فى المطلقات المشككة بالتشكيك البين العدم بمعنى ان الاستعمال فى الجنس لا يكون منافيا للعهد من باب
اطلاق الكلى على الفرد لان قوله اكرم هذا الرجل يتبادر منه الحمل المتعارف اعنى اكرم هذا الذى هو فرد من هذا الجنس المشار اليه فيكون
هذا مستعملا فى الاشارة الى هذا الفرد الخاص واسم الجنس فى نفس الجنس واللام فى الاشارة اليه وكذا يا ايها الرجل ولا يكون من باب الحمل
الذاتى اعنى اكرم هذا الفرد الذى هو نفس الرجل حتى يكون المراد بالرجل الفرد وكان مجازا للتبادر وخلافه كامر ولاصالة الحقيقة و
لانه لو كان من باب الحمل الذاتى لتبادر حصر الرجل فى هذا الفرد ولا يفهم الحصر فيه والحمل الثانى والتصرف كما فى المجازات ولم يكن
كذلك عرفا ولا يكون بطريق الاشتراك اللفظى بل الموضوع له هو نفس الجنس ايضا كما عرفت ومع عدم القرينة يحمل على الجنس وفى مقام يكون قابلا
للامرين كقوله [illegible] عالما ثم قال اكرم العالم فبناء على الاشتراك يجب التوقف وعلى فرض الاختصاص يحمل على الجنس ان قلنا بكون حجية اصالة
الحقيقة من باب عدم ظهور القرينة وبتوقف ان قلنا بكونها من باب ظهور عدم القرينة والحق هو الاول فيما كان سبب الشك الامور المنفصلة
والثانى فيما كان الشك ناشيا من الامور المتصلة كما فى المقام ومع التوقف يجب الرجوع الى الاصول العملية وربما يقتضى اصالة الاشتغال

الحمل

الحمل على المعهود لقوله تعالى اسجدوا على الحجر فيجب تحصيل المقناطيس للاصل المذكور وربما يقتضى اصالة البراءة ذلك ايضا وذلك فيما
لم يكن المعهود فى زمان التكليف موجودا فيما لا يمكن الاتيان بالمعهود فى زمان التكليف والمكلف به وربما يقتضى الاصل الحمل على نفس الطبيعة
كما لو كان المعهود موجودا فى زمان التكليف بقدر يمكن الاتيان به ثم ارتفع وذلك هو استصحاب التكليف ومما ذكرنا ظهر بطلان ما
تمسك به ممهد القواعد من وجوه وهو انه قال اذا احتمل كون ال للعهد والجنس والعموم حملته على العهد لاصالة البراءة من الزائد ولان تقدم
العهد قرينة مرشدة اليه لما عرفت فى الاول من اختلاف الاصل وفى الثانى بان مجرد ذكره سابقا لا يعين كونه للعهد بل يحتمل كل منهما احتمالا
متساويا او اللازم التوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح على فرض الحقيقة فيهما وعلى فرض الحقيقة فى الجنس فالظهور وكذا يظهر فساد ما اورد عليه
بعض من ان بعد الاغماض عن كون اصالة الحقيقة مقتضية للحمل على الجنس اصالة البراءة تقتضى الحمل عليه فان الشارع لو قال اسجد على
الحجر فاذا حمل على الجنس وجوزنا على اى حجر كان فلا يجب علينا تحصيل المعهود مثل المقناطيس وفيه انه ربما يقتضى وجوب تحصيل غير المعهود
فيما لا يمكن المعهود واصالة البراءة تنفيه مع ان الاصل يختلف كما عرفت واما المجازية فى العهد الذهنى فلان قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى يكون
متعلق الحكم هو الفرد المعلوم عند المتكلم دون المخاطب الدال عليه انما هو العقل بعد ملاحظة هذا التركيب من ان المرور لم يحصل للطبيعة
بل لفردها وكذا السب لا بد من شئ يراد به الفرد وهو لا يكون امر ولا يسبنى ولا العقل وهو واضح ولا اللام لعدم كون الحرف قابلا للمعنى الاسمى
ولزوم تقدم الفرد على الطبيعة عرفا وليس كذلك بل المتبادر هو الطبيعة الموجودة فى الفرد بمعنى نفس المدخول اعنى اللئيم وهو مستعمل فى غير
ما وضع له لان الموضوع له هو الجنس لا الفرد ومثله النكرة وكذا الاستغراق لان قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا يكون متعلق
هو الافراد والدال عليه يكون هو الاستثناء ومحل الارادة ليس الا اسم الجنس كامر وهو مجاز فيه لا يقال الجنس لا يكون منافيا للتحقق فى الافراد
كاطلاق الكلى على الفرد كانسان طويل لانا نقول انه يصح فيما صح ارادة الجنس من المدخول كالانسان والافراد من الخارج وفى المقام لا يمكن على فرض
العموم لان معناه ح كل فرد من الانسان وكان المراد من الانسان الاحاطة فى افراده وهو غير نفس الجنس من حيث هو فكان مجازا وبما ذكرنا
ظهر بطلان كلام التفتازانى فى المطول حيث قال ان استعماله فى العهد الذهنى حقيقة فانه اطلق واريد به الجنس وفهم الفرد من القرينة و
ذلك لان محل الارادة لم تكن هى القرينة بل تكون هو نفس المدخول وهو مجاز فيه والقول بان المتبادر من قوله اشتر اللحم والخبز والدهن
وامثالها هو الطبيعة الموجودة فى الفرد لا بعينه مدفوع بان المتبادر هو طلب طبيعة اللحم لا بشرط شئ من دون التفات الى الفرد لكن
يحكم العقل بتعليق لزوم ايجادها فى الفرد مقدمة وهو لا يكون من باب دلالة اللفظ والقول بان التفات الى من ائمة العربية قوله حجة مدفوع
بان هذا الكلام مبنى على اجتهاداتهم وليس ذلك الكلام مقصودا بالنقل ويجوز منهم الخطاء كما يدل عليه اماراتنا العرفية واستدل من قال بكونه
حقيقة فى الاستغراق بوجوه الاول صحة الاستثناء وفيه ما مر من عدم الاطراد دليل وليس كما سبق الثانى اكثرية الاستعمال فى العموم فى الكتاب
والسنة فى الاحكام كقوله الماء طاهر والبول والغائط والكلب نجس وهكذا وفيه اولا منع ارادة العموم بل ارادة الطبيعة وكان ثبوته للافراد
من باب السريان كما سيجئ ولذا [illegible] العرف ممتثلا باتيان الواحد فى الاوامر وثانيا بان الاستعمال اعم [illegible] استغراق [illegible] لو وضعنا لكثرة
[illegible] ما من عام الا وقد خص وثالثا بان الظن الناشى من الغلبة لا يعارض الظن الناشى من ظهور اللفظ فى نفس الجنس لكونه اقوى من وجوه
كيف ولو كان حقيقة فى العموم مع كثرة الاستعمال فيه فلا وجه لتبادر الجنس الثالث عدم القول بالفصل بينه وبين الجمع المعرف مع ثبوت
عمومه وفيه ان دعوى القول بالفصل ظاهر الرابع ان اللام ليس لتعريف الماهية لحصوله باصل الاسم ولا للواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا
المراتب المخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع وفيه منع كون الاسم دالا على الطبيعة الحاضرة بل دالا عليها من حيث هى واللام دال على الاشارة
وحضورها الخامس توصيفه بما يفيد العموم وهو ما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وكون اسم
الجنس كالجمع المحلى مفيدا للعموم الافرادى وفيه ان الاستعمال اعم ولو استدل بعدم المنافرة ففيه انه من حيث اللفظ مسلم للمشاكلة لكن
[illegible] ومعنى العموم فى الصفة واستلزامه لتعميم الموصوف يحصل المنافرة جزما وهو المناط وبقوله ان الانسان لفى خسر الخ وفيه ما مر من
كون الاستعمال اعم سيما اذا كان مع القرينة كالمقام وهى الاستثناء والاصل وما ذكرنا يعين المجازية وما يقال فى الجواب عن الوجهين الاخيرين
ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المحلى باللام العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه
احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا على حد صيغ العموم
الى هنا اشار [illegible] الدليل لا يثبت الا افادته العموم فى الجملة وهو غير المتنازع فيه مدفوع بانه مبنى على الاشتراك اللفظى او اطلاق الكلى على
الفرد وقد عرفت فسادهما وقوله كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق وكونه احد معانيها مما لا يظهر خلاف بينهم فاسد لما عرفت من حقق
الاقوال الكثيرة بل نقل بعض الاواخر عن الشيخ والحاشية قال فى المشهور فى كتب البيان والاصول ان معنى اداة التعريف ينحصر فى العهد والاستغراق
انما يفهم فى المقامات الخطابية مع ان ظهور عدم الخلاف بل عدم الخلاف لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الادلة على الوضع الاحادى
وعدم الوضع للتركيب ومما ذكرنا يظهر بطلان سائر الاقوال الثالث قال فى المعالم حيث علمنا ان الغرض من نفى دلالة المفرد المعرف على
العموم كونه ليس على حد صيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة
العموم منه حيث لا عهد خارجيا كما فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شئ ونظائره ووجه قيام القرينة

على ذلك لنا امتناع ارادة المهية اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد الوجود الحاصل
لجميع الافراد او لبعض الغير المعين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وهكذا فتعين ارادة الجميع وهو معنى العموم ويسمى
بالحكمة لانه يثبت بحكم العقل به بعد بطلان سائر الاحتمالات من الجنس والنكرة اعني الفرد الغير المعين لعدم ملاحظة الخصوصية لعدم مدخليته
كما في اعتق رقبة وامثاله والعهد الخارجي اعني المعين عند الله وعندنا كالعبد والعهد الذهني وهو المعين عند الله دون العبد وفساد العكس واضح اما
الجنس فلزعم بطلان الحكم بالطبايع على ما مر واما النكرة فبانه لا معنى لتحليل بيع من البيوع واما العهد الخارجي فموقوف على القرينة المعينة للفرد
عند العبد والمفروض عدمها مضافا الى اصالة عدمها واما العهد الذهني فلانه يوجب الاجمال وينافي كون الاصل في الكلام البيان مع كونه
اغراء بالجهل ويرد عليه اولا بجواز تعلق الحكم بالطبايع كما في اجتماع الامر والنهي وهو الظاهر من اللفظ لكونه حقيقة فيها مع بطلان ما زعمه
من عدم وجودها او عدم اتصافها بالحسن والقبح او كونه مقدورا بواسطة الفرد كما مر فيجب حمل اللفظ على ظاهره وهو في الاحكام التكليفية يكفي
اتيان الفرد مقدمة لا على سبيل التخيير في المقدمات لايجاد الكلي وحصول الامتثال به وسقوط التكليف الذي يحتاج الى الدليل والاصل
عدمه ومنه اغلب الاوامر العرفية كقوله ابتني بخبز وبعه او اسطح وهكذا وكذا الشرعية وفي الوضعيات لما كان متعلقا بالكلي وهو عارض
وموجود في الافراد فيلحق الحكم فيها بالعرض والسريان مستقلا بنحو شمول الاطلاق بخلاف العموم الاصولي لانه يدل على ارادة كل فرد بالخصوص
فكان دلالته على الافراد بالاصالة وكان اصرح من هذا الاطلاق ولذا يشمل الافراد النادرة دون هذا الاطلاق في مقام الاثبات و
الدليل على شموله لها بنحو العرض والسريان فهم العرف في قوله البول نجس وكذا الكلب الميتة والبيع حلال وامثالها وتظهر الثمرة بين ما
قاله بالحكمة وما قلنا بالسريان فيما وجد دليل على نفي الحكم عن بعض الافراد او الاصناف فعلى ما ذكرنا يحصل له التعارض ويحتاج الى الترجيح بخلاف
ما ذكروه بنحو الحكمة لانه اقتضى العموم بعد بطلان المعين وبعد وجود الدليل على نفي البعض يصير غيره معينا ومعه لا حكم العقل بالعموم لا بقاء الحكم
الثابت للكلي لا يستلزم تحققه في الفرد كيف بالافراد كقولهم الانسان نوع لانا نقول الكلام هنا في الحكم المتعلق بالكلي من حيث قدرة المكلف
على ايجاده والامتثال به ولا قدرة بايجاده الا بايجاد الفرد وثانيا بمنع بطلان النكرة كلية لجواز كفاية الفرد الواحد عدم مدخلية خصوصية الفرد
كما في اغلب التكاليف من ابتني بخبز او بدبس وامثالها وثالثا بمنع بطلان العهد الخارجي لان عدم القرينة لنا لا ينافي وجودها للمشافهين
واضمحلالها لنا ويكون بيانا ذاتيا واجمالا عرضيا كسائر المجملات يرجع الى الاصل نعم اصالة عدم القرينة وعدم ما يدل على العهد مع الغلبة لان
الغالب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص بل الغالب انه للفرد المنتشر كما في التكليفيات وللاغلب كما في الوضعيات يبطل العهد الخارجي ورابعا
بمنع بطلان العهد الذهني كلية لجواز كون المقام مقام الاجمال والتعيين او عدم زمان حاجة وامثالها كسائر المجملات الذاتية وفي تشخيص الحكم
يرجع الى الاصل والاغراء بالجهل باطل حيث لم يكن سبيل للمكلف الى الامتثال وهو هنا ممكن باتيان كل الشبهات مقدمة ان لم يكن غيره
حراما والا فالتخيير كما في المحذورين نعم ان تم الدليل العقلي على امتناع تعلق الحكم بالطبايع لو وجد قرينة في بعض المقامات على عدم ارادة الكلي
وصرف اللفظ عنه من غير تعيين المجاز فدار الامر بين النكرة والاستغراق والعهد الذهني والخارجي يمكن القول بان اغلب المجازات واولها
هو كفاية الفرد الواحد مع عدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وهو يقتضي النكرة والاغلب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص في الوضعيات
بل الاغلب بشيوعه للاغلب الا ما خرج بناء على ما مر عام الا وقد خص مضافا الى بطلان العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وبطلان العهد
الذهني باصالة البيان في الكلام حتى يثبت الاجمال ويخرج بين النكرة والاستغراق ولا ريب في تعيين الاول في الاوامر للغلبة والثاني
في غيرها كذلك مع بعد استعمال احل الله البيع وارادة بيع من البيوع وهو في غير الاوامر حسن واما في الاوامر فيرد ويمنع غلبة استعمال المفرد المحلى
باللام وارادة النكرة لانه نادر بل ابعد فيحصل التعارض بين الغلبتين غلبة كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وغلبة
عدم استعمال المفرد المحلى باللام في النكرة والثاني مقدم لكون الاول عقلية من حيث مشابهة النكرة للجنس في كفاية الواحد وعدم مدخلية
الخصوصية والثاني عرفية لتبادر غير النكرة من المفرد المحلى والثاني مقدم بل الاول لا اعتبار به اصلا فيتعين عدم النكرة وكذا العهد
الخارجي لاصالة عدم القرينة وكذا الاستغراق لندرته في الموارد فيبقى العهد الذهني الموجب للاجمال ولا باس لانه كثير بل هو المتبادر
عند القرينة على عدم ارادة الجنس في الاوامر ويلزم على مذهبنا اتيان كل الافراد من باب المقدمة لا من باب الاصالة كما هو لازم صاحب المعالم مع انه
لا فرق بين العهد الذهني والخارجي مع عدم ما يدل على العهد الا ان الاول اجماله ذاتي وفي الثاني عرضي يجب الرجوع الى الاصل فيهما معا بلا
فرق فتدبر **المقام الثالث** في اسم الجنس من حيث دخول التنوين فيه وهو ايضا قد يستعمل في الجنس كقوله جائني رجل لا امراة او رجل
من المراة وزيد انسان من باب الحمل المتعارفي والانسان حيوان ناطق من باب الحمل الذاتي وقد يستعمل في الاستغراق كقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا وقد يستعمل في العهد الخارجي كقوله رايت رجلا هذا وقد يستعمل في العهد الذهني كقوله رايت لئيما يسبني وقد يستعمل في
النكرة والفرد المنتشر كقوله ابتني بخبز والحق انه حقيقة في النكرة والجنس وتوضيح المطلب يقتضي بيان امور الاول في بيان معنى التنوين
الثاني في بيان ان للنسبة التقييدية وضع ام لا وعلى الاول هل يكون بالوضع الاول او بالوضع الجديد اما الاول فالتنوين قد يكون
لتمكن من جهة استعمال اللفظ وتمكن المستعمل من اراءة المعاني المختلفة من الفاعلية والمفعولية وامثالها بالتغيير بالحركات غير
المنصوبية والمجرورية وذلك كما في الاعلام الشخصية واسماء الاجناس والمصادر وغيرها مفردا وجمعا كرجال وضاربات وهكذا قد

يكون

يكون للتمكن مع استفادة الفرد المنتشر كما في اسماء الاجناس والمصادر واما استعمالها للعوض كجوار وللمقابلة لا ربط لها بالوضع اما الاول فحقيقة
في التمكن مطلقا بلا ريب ولا خلاف والكلام فيه فانه حقيقة في التنكير ايضا او لا بل النسبة التقييدية في اسماء الاجناس والمصادر موضوعة
للنكرة والفرد المنتشر والحق الثاني وذلك لانه لو كان موضوعا للتنكير من حيث هو لافاده ايضا في الاعلام الشخصية كزيد ويلزمه حصول
التناقض في زيد مثلا والتالي باطل ضرورة لعدم التناقض والصحة للاتفاق على كونه حقيقة في التمكن فلو كان حقيقة في التنكير
ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين التنكير والتمكن والمجاز اولى منه وللتبادر فان التنكير يتبادر من النسبة لا من التنوين مع انه
لا فرق ولا ثمرة بين القول بكون النسبة التقييدية موضوعة لذلك او التنوين لا مطلقا بل اذا كان مدخوله اسم الجنس والمصدر فعلى ذلك
يكون في قوله رجل ثلثة اوضاع نوعية احدها للمدخول وعقد وثانيها للتنوين وثالثها للنسبة التقييدية اعني المدخول من حيث كونه
مدخولا للتنوين والتنوين اذا دخل على اسم الجنس والدليل على وضعه وافادة ذلك الفرد المنتشر لا غير التبادر وصحة الامتثال باتيان الفرد
وان لم يعينه المتكلم وعدم اطراد الاستثناء لانه لا يصح جائني رجل الا زيد والتكرار في جائني رجل واحد والتناقض في جائني رجل متعدد
وعدم جواز تاكيده بما يفيد العموم لعدم صحة ان يقال جائني رجل كلهم والاتفاق وحصول النقض فيما دلت القرينة على ارادة غيرها واما
الدليل على كونها لاستفادة من باب الوضع النوعي الاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجل ثلثة اشياء احدها من المدخول وثانيها
من النسبة وثالثها من التنوين ويكون مفاد جائني رجل جاء فرد من الطبيعة المستفادة من المدخول على سبيل الحمل المتعارفي لا الذاتي والا لزم
فهم الحصر لانه يكون ح جاء فرد هو نفس الطبيعة والتالي باطل لعدم استفادة الحصر منه لا يقال استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في الفرد منها
ومن التشخصات مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل للحمل الذاتي سواء كان متحد الحقيقة كالانسان وحيوان
ناطق او مشتقا لفظيا كيف ولو كان من باب الحمل المتعارفي يلزم عدم الاستعمال في نفس معناه الحقيقي والمجاز هو ايضا استعمال كلمة وضع غيره
لمعنى في معنى اخر بان يريد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي فان اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع بعنوان الحمل الذاتي لمشابهته له في الشجاعة
واستعير اللفظ الموضوع له له ولم يستعمل في زيد نعم استعمل الرجل الشجاع على زيد على نهج حمل المتعارفي فاطلاق لفظ الاسد في هذا الاستعمال مجاز
من الجهة الاولى وحقيقة في الجهة الثانية فيرجع الكلام الى ان زيدا من حيث كونه فردا للرجل الشجاع المشابه لمفهوم الاسد استعير اللفظ له
من حيث انه رجل شجاع فتدبر فاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فرد من مفهوم الاسد لا على مذهب السكاكي ادعاء ويكون حمله ايضا متعارفيا
فيوجد حملان متعارفان وهو باطل فيه فهم العرف وعلى ما ذكرنا يفيد انحصار الاسد في الرجل الشجاع بمعنى انه لاجل الشجاعة والمشابهة
لمفهوم الاسد استعير اللفظ له بمعنى انه هو وكذا الكلام في سائر المجازات وفي قوله رعينا الغيث استعمل الغيث لا في النبات بعنوان الحمل الذاتي
يعني ان النبات غيث لانه فرد من افراد الغيث الحقيقي ادعاء بل هو هو واطلاقه على النبات الخاص انما هو بعد جعل الغيث عبارة عن النبات
المطلق على نحو اطلاق الكلي على الفرد فتدبر واما كونه حقيقة في الجنس كما في قوله زيد انسان فلان المدخول يراد نفس الجنس والتنوين للتمكن
ومن النسبة لم يرد معناها ولم يكن هنا مجاز الا انه هو استعمال اللفظ الموضوع للشيء في شيء اخر لا عدم استعماله في معناه لكنه خلاف الظاهر
لتبادر الفرد المنتشر من قوله رجل وح لو اريد نفس الجنس مع عدم القرينة يلزم الاغراء بالجهل الا ان يكون فيما لم يكن ثمرة بين الجنس والفرد
المنتشر كما في ابتني برجل او بخبز نعم ربما يتبادر نفس الجنس كقوله زيد انسان ومعه لا يحتاج الى القرينة في ارادة الجنس والوضع اولى لاصالة عدم
النقل لكون الاستعمال في النكرة موجودا في اللغة وان كان موضوعا لها فيها انها هو المطلوب وان كان موضوعا لغيرها فيها يلزم النقل ولا اتفاق
والغلبة واما المجازية في غير ما ذكرنا من العهد الخارجي والذهني والاستغراق فلاصالة عدم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين الفرد المنتشر
وغيرها وظهور الاتفاق والتبادر وحصول الامتثال باتيان الفرد والنقض في الاستعمال في غير النكرة كقوله رايت رجلا هذا وعدم لزوم
الاستفهام عن التعيين وعدم التوقف عن الاتيان في العهد الخارجي كقوله اكرم رجلا هذا يمكن القول بالحقيقة نظير ما مر في المفرد المحلى
لانا نقول هذا انما لو اراد من رجل الطبيعة ومن هذا الفرد وكان الحمل متعارفيا عرفا والمتبادر هنا هو الحمل الذاتي والحصر اعني اكرم رجلا هو
نفس هذا من كون الرجل مستعملا في الفرد الخاص وكون هذا قرينة للتعيين لا محل ارادة الفرد المعين ولذلك يحصل التنافر عرفا كيف مع
ان الانتشار المستفاد من النسبة مع التعيين متناقضان فلا بد من الصرف المستلزم للمجازية بخلاف المفرد المحلى باللام لعدم فهم الحصر كما مر وكذا
العهد الذهني لانه معين عند المتكلم والتعيين والانتشار متناقضان ولان المتبادر من امر على لئيم يسبني هو الفرد المعين عند المتكلم
بقرينة امر ويسبني ولا يحتمل ارادة الفرد المعين وليس الا لئيم فيكون مجازا لعدم الانتشار فيه والقرينة تدل على ارادة الفرد المعين ولا
كون محل الارادة ومثله الاستغراق لاحتياجه الى ارادة الاحاطة وهو مناقض للفرد المنتشر المستلزم للتخيير بين الافراد ولعدم اطراد
الاستثناء وعدم صحة نعته بما يفيد العموم بقوله رايت رجلا كلهم ثم بعد ما ثبت كون المفرد المنون للنكرة ومجازا في غيرها فلم يكن عاما
والتمسك بقاعدة الحكمة لاثبات العموم نعم قد يتبادر العهد الذهني في بعض المقامات كقوله جائني رجل ورايت رجلا احل الله بيعا والظاهر
كونه من القرينة كالمجيء والرؤية والاجماع على عدم حلية الفرد المنتشر من البيع المستلزم للتخيير بان الفرد المنتشر بينه كلي يمتنع تعلق الحكم
به فلا بد من صرفه الى ارادة الفرد ويتعين الحمل على العموم كما مر فاسد لما مر في المفرد المحلى مع اشتهار استعمال المنكر كقوله احل الله بيعا وارادة
جميع البيوع منه وعلى فرض تسليم عدم كون الفرد المنتشر قابلا لتعلق الحكم او قامت القرينة على عدم ارادتها مع عدم التعيين فهل الاقرب

الاستغراق او العهد الخارجي او الذهني والحق ان استعمال المنكر في العموم نادر بل مستهجن وابعد المجازات جدا بل الاقرب هو الحمل على العهد بلا فرق بين الذهني والخارجي مهما لم يكن دليل على العهد التعيين الا ان الاول اجمالي والثاني عرضي يرجع الى الحمل بلا فرق **المقام الرابع** في المصدر واسم الجنس المفرد المضاف اختلفوا فيه فعن بعض انه يفيد العموم مطلقا وعن بعض عدمه مطلقا وعن بعض التفصيل بين المصدر المضاف و غيره بافادة الاول العموم دون الثاني وموارد اطلاقاته كما سبق قد يطلق على الاستغراق كقوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقد يطلق على العهد الخارجي كقوله جائني غلام زيد مع كونه معهودا بينهما وقد يطلق على النكرة وقد يطلق على الجنس والحق انه حقيقة في الطبيعة واستعماله في الاستغراق وغيره مجاز وذلك لاصالة بقاء الوضع الافرادي من المضاف والمضاف اليه وعدم عروض الوضع للنسبة التقييدية ولا التركيب وللتبادر فان المتبادر منه ليس الا معنى المضاف والمضاف اليه وحصول التخصيص بنسبته الى المضاف اليه وعدم اطراد الاستثناء لعدم صحة ان يقال انظر الى شرب زيد الا فلان شربه او الى اكله الا فلان اكله وكذا سائر الادلة بتمامها مر في المفرد المحلى والدليل على العموم ليس الا صحة الاستثناء كقوله احل الله البيع الا البيع الربوي والاستعمال وقد مر فسادهما ويجيء فيه ما مر في المفرد المحلى من صحة قاعدة الحكمة وعدمها

اصل في الجمع المنون وهو مع قطع النظر عن اللواحق مدخوله موضوع بالوضع النوعي للجنس والهيئة الجمعية موضوعة بالوضع النوعي لافادة التعدد من مدخله من الاثنين فصاعدا او الثلاثة فصاعدا على الخلاف الاتي والتنوين مقتضاه التمكن والتنكير اعني فردا منتشرا من افراد الجمع من الثلاثة و الاربعة وهكذا وعلى فرض الثلاثة مثلا من دون ملاحظة خصوصية اجزاء الثلاثة من زيد وعمرو وبكر ويكون مقتضاه جنس الجمع القابل للتحقق في كل فرد من افراد الجمع من الثلاثة والاربعة وهكذا وهل يكون للنسبة التقييدية والهيئة التركيبية وضع ام لا توضيح الكلام فيه يقع في مواضع الاول في موارد استعمالاته وهو قد يستعمل ويراد به الفرد المنتشر من افراد الجمع من دون ملاحظة خصوصية اجزاء فرد الجمع من زيد وعمرو وبكر كائتني برجال او نساء او نحو ذلك وهكذا وقد يطلق ويراد به العهد الذهني اعني فرد الجمع معينا عند المتكلم دون المخاطب كقوله ولقد امر على اللئام يسبوني وقد يطلق ويراد به العهد الخارجي اعني فرد الجمع المعين عند المتكلم والمخاطب بسبب ما يدل على المعهود كقوله اكرم رجالا هؤلاء عوان اصحابك القرينة للغائبين عن وقت الخطاب وصار مجملا عرضيا لهم وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقوله اكرم رجالا اعط كل واحد منهم درهما او العموم المجموعي كقوله رايت رجالا يحركون الحجر الفلاني والعموم الجمعي كقوله اكرم رجالا ثلثة ثلثة او اربعة اربعة وهكذا وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقوله الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بناء على جواز التجزي مع كونه قادرا على استنباط جمع من الاحكام لا الواحد وقد يطلق ويراد به جنس المفرد كالمثال المذكور بناء على جواز التجزي لو كان قادرا على استنباط الحكم الواحد الثاني في انه في الاول حقيقة في الاول اعني فرد الجمع منتشرا من دون ملاحظة الخصوصية والدليل على ذلك اصالة البقاء على الوضع الاولي وعدم عروض الوضع الزايد للهيئة التركيبية ولا للنسبة التقييدية والتبادر وحصول الامتثال عرفا باتيان اقل الجمع اعني الثلاثة لا انه المعين بحكم العقل بوجوب ايجاد الاقل او ايجاد الطبيعة اعني فوق الاثنين من دون حكمه بلزوم الاكثر اصلا واختيار المكلف الاكثر في بعض المقامات لا يوجبه عقلا بل لاشتماله على الواجب و عليه بناء العرف لان الواجب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بالاقل ولذا يحصل الامتثال مع ترك الزايد لا الاقل مطلقا ليشمل كل ثلثة من دون ملاحظة الخصوصية واطلاق اللفظ ينفي الزايد على الاقل وتعيينه بالثلاثة المخصوصة في قوله ائتني برجال او اكرم رجالا وكذا عدم التوقف وعدم لزوم الاستفهام وكذا النقض في قوله اكرم رجالا الا كل رجل في غير الاداء بجنس الجمع المستلزم لسراية الحكم وعروضه كلما تحقق جنس الجمع مستقلا لا بدلا كما مر في المفرد المحلى استعماله في جنس الجمع مستقلا لا بدلا كما مر في المفرد المحلى واستعماله في جنس الجمع حقيقة لكنه خلاف الظ كما مر في المفرد المنون وفي الباقي مجاز كما مر في المفرد المنون اما العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام الخ فلكون محل ارادة الافراد الخاصة لنا ما هو غير الفرد المنتشر فكان مجازا واما في العهد الخارجي كقوله اكرم رجالا هؤلاء فلتبادر الحصر منه فيكون من باب الحمل الذاتي لا المتعارف فكان مجازا على ارادة هؤلاء الخواص وهو مغاير للفرد المنتشر ولما جاز الفرد فاوضح لعدم جمع فيه فجاز من حيث الجمع واما الاستغراق فلما مر من الاصل وحصول الامتثال وعدم لزوم الاستفهام وصحة تقسيمه بما لا يفيد العموم كقوله رجالا ثلثة وصحة التقسيم بما لا يفيد العموم كقوله جائني رجال اما الثلاثة او الاربعة لكونه مستلزما لارادة الاحاطة وهو مغاير للفرد المنتشر للاتفاق على عدم افادته العموم كما عن ظاهر المحققين ومن قال بحمله على العموم كما نسب الى الشيخ يقول به من باب الحكمة لا من باب الوضع او من باب الحكمة وظهور المشترك من دون القرينة في جميع معانيه كما نسب الى الجبائي وكلاهما فاسد لان ما ظهور المشترك فلانه موقوف على وضع هيئة الجمع على سبيل الاشتراك اللفظي لافراد الجمع من الثلاثة والاربعة وهكذا دون الاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع له خاص لانهما موقوفان على القدر الجامع وليس لانه لو فرض الثلاثة فهو قدر جامع لكل ثلثة ولا يشمل الاربعة فصاعدا الا ان الثلاثة مثلا جزء الاربعة وجزء الشيء لا يكون فرد المركب لا العكس وكذا الباقي وهكذا لانا نقول القدر الجامع هو فوق الاثنين وهو شامل للثلاثة والاربعة والخمسة وهكذا والحق فيه عدم الاشتراك اللفظي للاصل وتبادر الجامع والاتفاق مع منع ظهور المشترك في جميع حقايقه لانه لم يكن بالوضع له وعدم ذكر القرينة لا يكون دليلا على ارادة الجميع لتعدد المجازات من العهد الذهني والخارجي والاستغراق والاخير ابعد من الاولين في الجمع المنكر لندرة ذكره وارادة العموم بخلاف العهد وارادة الافراد الخاصة لا يقال اصالة عدم القرينة تنفي العهد الخارجي واصالة البيان تنفي العهد الذهني ويبقى العموم لانا نقول لكلاهما مردود لان يكون العموم ابعد المجازات لندرة استعمال الجمع المنكر في العموم بل مستبعد عرفا بخلاف العهدين مع تبادر خلافه وهو معنى الخاص مجملا مع استلزام استعمال اللفظ

الواحد

الواحد في اكثر من معنى واحد على انه سيجيء بطلان الحمل على العموم في ابطال الحكمة وهل يكون من باب الاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع له خاص كالحروف والحق الاول لتبادر القدر الجامع وعدم تبادر الخصوصيات مع استقلال الثلاثة والاربعة مع كون الغالب في الوضع العام والموضوع له خاص عدم استقلال الخصوصيات في التعقل والوجود مع انه لا ثمرة بينه وبين الاشتراك المعنوي مع ان الحمل على العموم فاسد كما سيجيء في ابطال الحكمة واما فساد دليل الحكمة للحمل على العموم فلما مر في المفرد المحلى والمنون من وجوه عديدة على ان الحمل على العموم هنا باطل كما سيجيء توضيحه واستدل لاجله على التقدير الاول بصحة استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج الجزء من الكل وفيه نظر لعدم اثباته العموم بل يثبته التركيب او استدل بانه اخراج ما لولاه لدخل كما ذكره بعض في غير المقام وفيه ما مر غير مرة وبان حمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية وفيه ان المراد بالعموم ان كان العموم الاستغراقي اعني كل فرد من الرجال مثلا فهو فاسد لاستلزامه ابطال الجمع وعدم كونه حقيقة في كل فرد حتى يكون جميع حقايقه وان كان المراد هو العموم الجمعي ففيه اولا ان المراد بجميع الحقايق اما ان يكون باوضاع عديدة من باب الاشتراك اللفظي او الوضع العام والموضوع له خاص وكلاهما ممنوعان كما مر وثانيا ان الجمع بين الحقايق على التقديرين غير ممكن على وجه الحقيقة بل غير صحيح على وجه المجاز لما مر في مبحث الاشتراك وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لما مر في مبحث الاشتراك ورابعا سلمنا جوازه من باب المجاز لكن نمنع ظهوره فيه كما لتعدد في المجاز كما مر وخامسا انه مع استلزامه التكليف بما لا يطاق غالبا لعدم امكان ايجاد جميع افراد الجمع مستلزم لخروج الواحد والاثنين ويلزم الاجمال المنافي ومستلزم للتكرار في افراد الجمع كما سيجيء بيانه وخامسا بان هذا الاستعمال لم يعهد في العرف ولا في الشرع وبانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض والتالي باطل لعدم المخصص والتخصيص بلا مخصص ممتنع وفيه اولا منع الانحصار لجواز كونه للطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بمنع عدم المخصص لظهور اللفظي في الاقل وثالثا بمنع ابطال التالي لانه قد يكون موافقا للاصل ويكتفي به الشارع ورابعا بمنع لزوم ذكر المخصص في بعض المقامات كما في الاخبار من القصص والحكايات لعدم الضرورة الى التعيين وبانه لو اراد المتكلم البعض لعينه وفيه اولا جواز ارادة الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بانه عينه وهو الاقل اما باللفظ او بالاصل وثالثا بمنع لزوم التعيين كما في القصص والحكايات او بل في الاستثنائيات لمانع وبان صدور المشترك اللفظي مع عدم نصب القرينة من المتكلم مع كونه في مقام البيان يقتضي الحكمة حمله على العموم والا يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه اولا منع الاشتراك وثانيا منع لزوم الاجمال لكون الاقل اظهر ومتيقن كما مر وثالثا بمنع لزوم الاجمال لجواز العهد الخارجي والبيان الذاتي مع القرينة واضمحلت للغائبين وصار مجملا عرضيا لهم ورابعا بمنع كونه في مقام البيان لجواز كونه عهدا ذهنيا وكان في مقام الاجمال ولم يبينه غايته تعارض اصالة عدم القرينة مع اصالة البيان ويردد بين العهد الذهني والخارجي وكان مجملا ذاتا او عرضيا الرجوع الى الاصل بلا فرق بينهما كما مر واستدل للشيخ بانه دال على الجمع على القلة والكثرة وصدر من الحكيم ولم يقرن به ما يدل على ارادة الاقل وجب حمله على ارادة الكل لئلا يلغو كلام الحكيم وفيه اولا منع دلالته على القلة والكثرة بل دل على الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بان الاقل مبين باطلاق اللفظ وكذا الاصل في بعض المقامات وثالثا بانه يجوز كونه عهدا خارجيا مبينا وصار مجملا عرضيا كما مر مع منع كونه في مقام البيان لجواز كونه في مقام الاجمال وعدم لزوم بيانه كما في الاخبار والقصص والحكايات وغيرها او كان المانع موجودا او كان مقام عدم الحاجة فكان المراد فردا خاصة وعهدا ذهنيا ولم يبينه وبان استدل لهما بان الحمل على الطبيعة او الفرد المنتشر مستلزم هنا للتخيير بين الزايد والناقص وهو غير جائز فلا بد من الحمل على العموم لئلا يلزم اللغوية وفيه اولا منع الوجوب التخييري بل الوجوب انما يكون بحكم العقل من باب اللابدية وهو في الاقل بوجود دون الاكثر لعدم اللابدية في ايجاد الطبيعة واختيار المكلف له لا يوجبه وثانيا منع عدم جوازه مطلقا كما مر في الواجب التخييري وثالثا سلمنا لكن الاكثر محمول على الاستحباب فافضل الافراد والواجب الاقل كما في غالب مثل هذا التخيير ورابعا بان العموم هنا باطل كما سيجيء الثالث في انه ان سلم تمامية دليل صاحب المعالم على عدم تعلق الحكم بالطبايع والفرد المنتشر او قامت القرينة على عدم ارادتهما وكون ارادة الخصوصية مجملا بين ارادة العموم وارادة جميع الخصوصيات وبين العهد بقسميه بارادة بعض الخصوصيات فهو على اقسام قسم تكون بعض الخصوصيات فهو على اقسام قسم تكون بعض الخصوصيات متيقنا كزيد وعمرو وبكر في قوله اكرم رجالا مع الشك في الزايد فالاربعة مع وجود الاطلاق ينفي الزايد بالاطلاق ومعه لا يجري دليل الحكمة وقسم يعلم ارادة الخصوصيات مقدارا بانه اربعة خاصة مع الشك في التعيين ولا ريب انه مجمل ويرجع الى الاصل ولا يجري فيه دليل الحكمة للقطع بعدم ارادة العموم وقسم يكون الشك في المقدار والتعيين معا بانه ثلثة خاصة او اربعة خاصة او مطلق وعلى الاول هل هو زيد وعمرو وبكر او غيرها وفيه مع وجود الاطلاق ينفي الزايد بالاطلاق وكذا الخصوصية ولا يجري فيه دليل الحكمة واما مع الشك في المقدار وعدم الاطلاق فيحمل ويتردد الامر بين العهد الخارجي والذهني والعموم والاولان كما مر مخالفا لاصالة عدم القرينة والثاني مخالف لاصالة البيان ومقتضى الاصلين التساقط لكن العموم مردود بانه ابعد المجازات لندرة استعمال المنكر في العموم ومعه لا يجري دليل الحكمة على ان الحمل على العموم هنا اعني في الجمع المنكر فاسد من وجه اخر وهو ان العموم في قوله اكرم رجالا مثلا اما ان يكون هو العموم الجمعي او المجموعي او الافرادي والاول اما ان يكون المراد بالعموم الجمعي في افراد الجمع من الثلاثة والاربعة والخمسة وهكذا باكرام الرجال بوصف الجمع بعنوان من الثلاثة والاربعة وهكذا لا العموم في افراد افراد الجمع مكتفي باتيان الثلاثة مرة والاربعة مرة والخمسة وهكذا الخ او يكون في افراد افراد الجمع اعني العموم في افرادها للثلثة باكرام الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم فلو كان الرجال تسعون يجب اكرامهم ثلثة ثلثة ثلثين مرة او في افراد افراد الجمع باكرام الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم ثم اربعة اربعة الى ان يتم ثم خمسة خمسة الى ان يتم وهكذا وعلى الاول يعد اكرام الرجال بافراد الجمع ثلثة واربعة وخمسة

ان بقى الواحد والاثنان فان ضم اليهما زيد وعمرو وبكر مما سبق اكرامهم حتى يتم مرتبة الجمع بعد المراتب يلزم التكرار في اكرام الزائد مما ضم اليهما من زيد
وعمرو وبكر والتحكم لعدم اولوية زيد وعمرو وبكر من غيره مما اكرم وان لم يكرمهما لعدم كونهما جمعا يلزم التحكم لان ما اكرم منها بقاء ليس اولى من الاثنان
الباقيان كخالد ووليد في اكرامهم دون الخالد والوليد تحكم لانه ينكشف عدم ارادة اكرام الاثنان مجملا بين الكل وتبرى الاجمال في الكل وكذا على الثاني
في العموم في افراد الجمع كالثلثة باكرامهم ثلثة ثلثة الى ان يتم فان بقي الواحد او الاثنين بان كان الرجال اثنان وتسعون رجلا ففي الاثنان
الباقيان ان ضم اليهما غيرهما مما سبق اكرامهم يلزم التكرار والتحكم وان لم يضم وترك اكرامهما يلزم التحكم لان الاثنان الخارجان مجملان وتبرى الاجمال
في الكل وتعيين الخروج بالبعض تحكم وكذا على الثالث الثاني في العموم في افراد الجمع باكرام التسعين ثانيه ثلثة ثلثين مرة ثم اكرامهم اربعة اربعة اثنا
وعشرون مرة وهو تكرار وفيه يبقى الاثنان ايضا فان ضم اليهما غيرهما مما اكرم يلزم التكرار الاخر والتحكم وان لم يضم يلزم التحكم وتبرى الاجمال ثم اكرامهم
خمسة خمسة الى ان يتم وهو تكرار ثم اكرامهم ستة ستة وهكذا وهو ايضا تكرار لم يقل به احد بل تكليف بما لا يطاق ولم يوجد مثله في العرف والشرع
اصلا وابدا عرفت منه بطلان العموم الجمعي باقسامه بقي العموم الاحادي والمجموعي والاول ابعد المجازات كما مر لانه مع كونه مجازا ابطال الوضع
الجمعي ولا ريب في اولوية حمله الى العهد وكونه مجازا لنا اذا يا كما في العهد الذهني او العرضي كما في العهد الخارجي وفيهما يرجع الى الاصل بلا فرق كما مر
مثله العموم المجموعي بقي الكلام في بيان ما اقل ما يطلق عليه الجمع حقيقة اختلفوا فيه فقيل بعض انه اثنان والمشهور انه ثلثة وهو الحق وذلك للتبادر
وغلبة الاستعمال وصحة سلبه عن الاثنين والتكذيب العرفي في استعماله في الاثنين مع عدم نصب القرينة وصحة توصيفه بالثلثة وعدها بالالة
واذا ثبت في العرف يثبت في اللغة بالاصل وايضا يفرق اهل اللغة بين الفاظ التثنية والجمع وكذا بين ضميرهما بانه لو قال له على دراهم
لزمه ثلثة وكذا لو اوصى او نذر وفي الاول ان الفرق يحصل بالاخصية والاعمية وفي الثاني ان الاعتراف والوصية والنذر يتفرع على هذا النزاع
ولما ذهب الاكثر الى الثلثة حكموا فيها بها واثبات كون الاقل هو الثلثة بحكم الاكثر دور وللقول الاول وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي
وفيه اولا منعها هنا لان مدركه غلبة الاستعمال وهو فيها انكر الغاية بتحققه في الفرد كما هنا وثانيا ان الاصل لا يكون معارضا لما ذكرنا الثاني
الاستعمال فيه في كثير من الموارد منها قوله وان كان له اخوة فلامه السدس مع ثبوت الحكم للاثنين للاجماع على حجب الاخوين عما زاد من السدس ايضا
ومنها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد هو داود وسليمان ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون مع كون المراد هو موسى وهرون ومنها
قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة وهكذا غيرها وفيه ان غاية الاستعمال وهو اعم وما ذكرنا يعين المجازية مع انه يرد في الثاني بانه يحتمل ان يكون
استعماله في الاثنين تعظيما وفي الثالث منع الاثنين لجواز كون المراد موسى وفرعون وهارون وفي الرابع ان المراد هو فضيلة الجماعة لعدم
كون اخبار الموضوع من شان المعصوم عليه السلام فتدبر الثالث ان الجمع انما هو بمعنى الضم لغة وكذا عرفا للاصل وكذا في الصيغ لعدم ظهور القائل
بالفرق وفيه اولا منع كون المادة في اللغة بمعنى الضم مطلقا بل هو بالمعنى المصدري لا الاسمي والكلام في الثاني لا الاول وثانيا سلمنا لكن القول
بعدم الفرق بين المادة والهيئة ممنوع سلمنا لكن يحصل التعارض بين الامارات وقول النقلة والاول اولى بالتقديم ثم لا يخفى انه لا فرق فيما
ذكرنا في اقل الجمع بين الجمع المكسر والسالم وغيرهما في القلة والكثرة وذلك لعموم الادلة واتفاق الاصوليين والفقهاء قال بعض المحققين
ان كلام الاصوليين كانه يعم فاقل الجمع جمع القلة والكثرة وهو موافق للعرف والاستعمالات وعليه اتفاق الفقهاء في مباحث الاقارير والوصايا
والنذور والصدقات وغيرها نعم صدر من بعضهم في بحث التراجيح ما يقتضي التفرقة بين جمع القلة والكثرة بما ذكره النحويون من ان الاول اكثره
عشرة واقله ثلثة والثاني اقله احد عشر ولا حد للزائد عليه ولا وجه له لما مر كما انكره المحققون بما يؤذن على انه مخالف لاتفاقهم وعلمهم فالقول بخطاء
النحويين متعين وللفرق بين العرف واللغة ويلخص التفرقة في جانب الزيادة بان جمع القلة يختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير
مختص وهو مخالف لاتفاق الفريقين ومردود به فضلا عما هذا كله في الهيئة واما المادة ففي ثانية منهم النزاع عن ج مع وحكي بعضهم على الاشهر
ونفي النزاع فيه انه يفيد عن لفظ الجماعة ايضا معللا بان اقله ثلثة واخرج لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام بالجماعة مستظهرا انها
من محل النزاع تارة والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق على الاثنين حقيقة والحق ان ما مر من النزاع
في الهيئة دون المادة ولم يتعرضوا لخصوص المادة نعم الذي يتبادر من لفظ الجماعة والجمع الاسمي هو الثلثة وما فوقها ومن غيرهما من الجمع المصدري
والمشتقات منه الاثنان وما فوقهما انتهى اصل في التثنية وحالها يظهر مما مر في الجمع من عدم افادته العموم وكون مفرده موضوعا اما بالوضع
الشخصي كالاعلام واسماء الاجناس او بالوضع النوعي كما في المصادر وعلامة التثنية موضوعة بالوضع النوعي لاثنان منه مطلقا لا بشرط شيء القابل
للتحقق في الاثنيات الخاصة وقد يدخله الالف واللام ومعه قد يراد العموم في المثنيات وقد يراد به الجنس وقد يراد العهد الذهني وقد يراد به العهد
الخارجي كقوله اكرم هذين الرجلين ومجاز في غيرهما لما مر وكذا لا يفيد العموم في الاضافة كقوله اضرب ضاربي زيد لما مر واما التنوين فلا
يلحق به والفرق بينه وبين الجمع ان الجمع يستفاد منه جنسا جنسه بالنسبة الى الثلثة والاربعة وهكذا وجنسه بالنسبة الى الثلثة والاربعة
وهكذا او جنسه بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الثلثة والاربعة وهكذا واما التثنية فيستفاد منه الجنس اعني الاثنان المطلق بالنسبة الى الاثنيات
الخاصة بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الاثنان ولا يستفاد منه الجنس الاول في الجمع بل لا يتصور ايضا لان التثنية عبارة عن الاثنين بشرط لا
فتدبر اصل في جملة من الالفاظ الموضوعة للعموم وهي كثيرة منها لفظ كل وجميع سواء وقعا تاكيدا ام لا وقد ظهر وجهه بالامارات العرفية فيما
اثبتنا من العموم في الجملة ويثبت في اللغة بالاصل مضافا الى دعوى الاجماع في النهاية قائلا كل من استقرى اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل وجميع

للعموم

العموم ومثله عن المحصول وكذا غيرهما وبما ذكرنا ظهر ان استعماله في الهيئة الاجتماعية مجاز نعم ربما يتبادر عموم الاجزائي بالقرينة كقوله جميع الخالد
او كله او اجمع عندي درهم واما قوله اكلت كل الخبز او جميعه فيحتمل ارادة كل جزء منه من حيث الجزئية فلا يكون عموما مجموعيا وكذا في شربت الماء من حيث هو لا
وهكذا وقال بعض في كلما اضاف الى المفرد المعرف وهو فاسد لما مر مع انه لا يصح في الاغلب كما في كل الرجل والفرس والبقر وهكذا وفي بعض
المقامات انما هو بالقرينة كما مر ومثل الجمع ما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وغيرها من توابعه المشهورة نعم من لفظ اجمع يتبادر غالبا العموم
المجموعي ومنها لفظ سائر على اطلاقه اما على فرض الجمع فظ واما على فرض الباقي وهو اظهر معنييه فلانه ظاهر في تمام الباقي ومنها لفظ
العامة والقاطبة والابد وابد الابدين والدوام والاستمرار وعدهم الدهرين ومنها من وما الاستفهاميتان والدليل على ذلك وجوه الاول
التبادر فان المتبادر من قوله من دخل داري هو السؤال عن جميع المتصفين بدخول الدار لا يقال ليس شموله استغراقيا بل بدليا ولا فرق بين قوله
ادخل سوقا فانكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول بمنزلة انه يدخل ام عمرو وهو احترازا
عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر لانا نقول نعم ولكن لزيد وعمرو ويكون على الاستغراق لا على سبيل البدل اذ ليس السؤال عن زيد بما
ولا عن الطبيعة ولا عن العهد الذهني ولا الخارجي بل سؤال عن المتصف بهذا الوصف واحدا او متعددا وعلى الثاني عن جميع المتصف به
ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد يكون مذموما وكاذبا ولا كذلك ادخل سوقا ولصحة الاستثناء مطردا كقوله من دخل
داري غير زيد وعمرو وهكذا غيره من الامثلة لا يقال لو كان موضوعا للعموم لكان استعماله في الاستفهام عن الفرد الواحد فيما علم كون
المتصف بهذا الوصف في الخارج واحدا مجازا والثاني باطل لانا نقول المراد انه موضوع لطلب الفهم ورفع الابهام عن المتصف بهذا الوصف
في الخارج واحدا كان او متعددا وعلى الثاني يكون على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل ويكون الكلام اعني قوله اخبرني عن كل من دخل
داري قضية منفصلة وسؤالا عن التصور وتعيين الموضوع اعني تعيين المتصف بالدخول لا عن التصديق كقوله اكل الناس دخل لانه سؤال
عن تصديق اتصاف الكل بالدخول ولذا لا يصح الجواب في الاول بنعم بخلاف الثاني الثاني اطراد الاستثناء كما مر الثالث الذم والتكذيب في
العرف لو اقتصر على البعض في الجواب كما مر ويؤيده ما ذكرنا ما حكي عن الفخري انه قال انهما انما يعلم كونهما من صيغ العموم بالضرورة بعد الاستقراء
واستدل بعض ايضا بحكاية ابن الزبعرى المتقدمة وفيه نظر لانه موصول لا استفهام والظاهر عدم الخلاف الا ما حكي عن الفيومي من انه قال يكون بمعنى
ويرده ما مر ومما ذكرنا ظهر انهما موضوعان للسؤال عن التصور لا التصديق ولا الاعم للتبادر وغلبة الاستعمال بل استعمالهما ومن في السؤال عن
التصديق مشكل بخلاف هل والهمزة الاستفهامية ومثلهما اي في الاستفهام لكنه اعم من ذوي العقول وغيره كما حكاه عن جمهور الاصوليين وانه في
الاستفهام والشرط ليس التكرار بل يكون بدليا وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل في المسجد فاعطه درهما فلو اقتصر على اعطاء واحد لا يكون
مذموما بخلاف ما لو قال لكل رجل والحق انه لا فرق بل عموم اي استغراقي للتبادر وحصول المذمة على ترك البعض وعن الفخري فيه ما مر في من وما خلافا لبعض
الاواخر وصيغها الفيومي على ما حكي واختلفوا في مجيئها للاستفهام للجماعة على ثبوته وقال بعض بتعيين تبوله قال المثبت لانه مثبت ولا باس
ومنها من وما واي في المجازات والشرط كقوله من دخل داري فله درهم والدليل على وضعه للعموم التبادر واطراد الاستثناء وحصول الذم على
ترك البعض وعن الفخري ايضا فيهما ما ذكرنا في الاستفهام والمخالف فيه هو المخالف في اي للاستفهام وقد مضى التفريع عليه من بعض من قوله اي
رجل دخل في المسجد فاعطه درهما الامر فيه على فرض العموم كما هو الحق ظاهر وعلى فرض العدم فقال بعض لو دخلوا متفرقين هل يتعين الاول
او يكون مخيرا الظاهر الاول ولو دخلوا مجتمعين يحتمل عدم وجوب الاعطاء والوجوب مع التخيير والاول كانه اقوى والحق التخيير على الفرضين لبطلان
العهد الخارجي والذهني على الطبيعة او الفرد المنتشر لانه التخيير ولا يكون دليل على تقديم الاول مع ان على فرض صحة العهد الذهني يكون الواجب هو
الكل من باب المقدمة الا ان يكون مراده انصراف الاطلاق الى الاول في الاول وعدم شموله للثاني اعني الاجتماع ولا بعد فيه والظاهر منه ما لو
قال اي ذكر ولدتها فله درهم ففي فرض العموم والبدل يثبت للبطن الاول على فرض التفريق لانصراف الاطلاق اليه وعلى فرض تولد الذكرين للبطن الواحد
يحتمل السقوط لعدم انصراف الاطلاق الى الزوج ومثلها حيثما ومهما واينما واين وانى ومتى في الشرط وكذا كيفما وانما وكلما بل حيث وكيف لكن كل
منها من وجه فمتى من حيث الزمان واينما وحيثما واين من حيث المكان وكيفما من حيث الحال وهكذا وربما قيل يستفاد من بعضها العموم البدلي سيما
اذا كان الموضوع شخصا خاصا كقوله كلما كان زيد فاكرمه لتبادر اكرام الواحد باي حال كان وهو فاسد لكون متى ومهما وحيثما وغيرها امثلة وقوله متى جاء
زيد اكرمه يتبادر منه اكرام المتعدد ولا ضير فيه لان معنى العموم ارادة كل فرد او زمانا او مكانا او حالا بالخصوص في معرض الحكم مطلقا او عاما وكذا لا يفرق
بين الظاهر والنادر فتدبر واما ان واذا فلا يفيد العموم الا بما يستفاد منهما العلية من الخارج ومثلها لو ولما ومن وما الموصولتان فقد اختلفوا
فيهما فعن العدة متى وقعتا معرفة لم تكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف ونفى بعضهم دلالتهما ودلالتهما على العموم الا ان تضمنا
معنى الشرط وعن القواعد التمهيدية بعد ذكر عدة من صيغ العموم قال في من الموصولة خلاف ثم عد منها اسماء الموصولة كالذي والتي اذا كان تعريفها
للجنس ومثلها التمهيد الا انه لا يعده للنفي لانه من وما الموصولتين على العموم وعن النهاية والحاجبي والعضدي عدوا الموصولات من صيغ
العموم وعن الاجر نسبته الى المحققين ومثله عن التوني وقال بعض المحققين ان تحقيق المقام ان مدلولهما اما معهود بين المتكلم والمخاطب او لا فعلى
الاول موصولتان وعلى الثاني اما ان يدلا على التسبيب او لا فعلى الاول شرطيتان وعلى الثاني اما ان يدلا على الاستفهام ام لا وعلى الاول استفهاميتان
وعلى المعهودة اما ان يكون المعهود الجنس او كل الافراد او بعضها معينا او غير معين الا ان الاهم ان الاطلاق ينصرف الى ماذا فنقول الظاهر الجنسية

الا ان يتبعه غيرها بالخارج فانها المفهوم عرفا لكن الحكم ... من لوازم الوجود الخارجي ولم يتعين قرينة الى خصوص الفرد فينصرف الى العموم
لكن لا يزيد على العموم الاطلاقي وايضا اللام الموصولة انما يفيد التعريف وصلته ان كان وصفا او فعلا لا يفيد الا الطبيعة ولا يفيد استغراقه ولا
قابل بالفرق وايضا المتبادر منه ومن غيره ليس الا الجنس وايضا ظاهر الاصوليين عدم الفرق بين لام التعريف والموصول في نفس المدلول
الا باعتبار الاسمية والحرفية وقد عرفت عدم ظهوره في الاستغراق ... الموصول لا يستلزم العهدية لانه قد يراد منه العهد الخارجي
كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وكقوله ... المتكلم
دون المخاطب ... الجنس والنكرة وقد يراد منه العموم والكلام في التجرد عن القرينة كقوله من دخل داري اكرمه ولا ريب في افادته العموم
لتبادر ... بالدخول مستقلا لا بدلا ... من اتصف بالدخول والتكذيب فيما قال اكرمت من دخل داري
ثم ظهر ... بل في العهد يتبادر كل فرد ... مراد بخلاف الذي والتي فان افادتهما العموم ... ذكرنا اغلب مما ذكره
من حقيقته في ذوي العقول وما حقيقته في غيره للتبادر ... واما الموصوفة فلا عموم فيها كقوله مررت بمن او بما يعجب لك
وذلك لتبادر غيره وعن بعضهم ... ماء الرمانية مثل الامام ... اذا وصلت بفعل ... فيه
ما فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان ما تردد بين الموصول وغيره كالموصوفة يحمل على الاول للغلبة والتبادر والثاني ان صلة الموصول وشرط
اداة الشرط وصفة الموصوف وبعد اداة الاستفهام في حكم المطلق دون العموم بلا خلاف لعدم تبادر العموم فقولهم من دخل يكون عاما شاملا للتبادر
بل لا بدلية في بعض المقامات لكن الدخول مطلق ينصرف الى الشائع الثالث ان صيغ العموم المذكورة على اقسام ان كانت مختلفة بالنوع كون
احدهما افراديا والاخر مكانيا كقوله ... اجاء الرجال ... على الجماء ... افراديا كقوله ... واحد
عن العموم لا للتكرار بكونه تاكيدا ... وكثيرا بالعدد ... الاحاطة على الاحاطة لان معناه ... رجل ... العام
من جهة كمن ... من ... مطلق الحق ... لكن
ايما وجد يكون من حيث لكان عاما لكن من حيث الانسان مطلق ينصرف الى الشائع والدليل عليه الاصل ... وعدم تبادر العموم منه وصحة
سلب ... وعدم حصول المخالفة والمذمة على فرض ترك النادر والاندر والاكتفاء بالواحد في مقام الاثبات بل قال بعض ... ووضع العموم
من كل جهة مقطوع الفساد وانما الكلام في الاستلزام وعدمه ... عقلا او عرفا ظاهرا ... في المقام ... اكرم من دخل داري
دخل فرد على الدخول لغير المتعارف وقلنا بعدم الاستلزام يلزم عدم لزوم اكرام هذا الفرد وهو مستلزم لعدم العموم في افراد الانسان ... دخول
الفرض بعينه ... بخلاف الفرض لان المفروض ثبوت الحكم على وجه العموم لجميع افراد الانسان لكن لا مطلقا بل اذا كانوا متصفين بالدخول على
نحو المتعارف لا يقال هذا مستلزم للتخصيص وهو خلاف الاصل لانا نقول لا يكون من باب التخصيص بل يكون من باب عدم الشمول لان الحكم قد تعلق
بافراد الانسان مشروطا بالدخول وهو لما كان لا ... لا يشمل غيره بمقتضى الاطلاق ويكشف عن ذلك انه يتم عدم تبادر وجوب
اكرام كل فرد من افراد الدخول ويكشف عنه لو دخل ... واكرمه ودخل ... اخرى ولم يكرمه لم يكن عاصيا ... والاستلزام مستلزم
فتدبر والظاهر عدم الخلاف فيه لا من ... بعض المحققين ومن الناس من قال العموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع
هو المحكي عن السبكي في القواطع وانت ترى انه يلحق الفساد وما يتفرع على ما ذكرنا خروج النادر والاندر من سائر الجهات وكونه باقيا
منها جواز تقييدها الى الواحد وغيرها من لوازم المطلق فتدبر الخامس لا فرق في العموم بين المجاز والحقيقة فلو دخل الكل او النفي او اللام على
الجمع المستعمل مفرده في المعنى المجازي فهكذا يفيد العموم في المجاز ولا يكون صرفه مستلزما للصرف عن العموم وذلك لعموم الادلة من التبادر وغيره
وللاصل وعن بعض الحنفية الفرق معللا بان المجاز خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة ويرده ... انتفاء العموم واسماء الاشارة
الراجعة اليهما تابعة لهما في العموم وفي قوله العلماء فعلوا كذا يكون الضمير الراجع اليهما مطابقا لهما والدليل فهم العرف واما ضمير الجمع من حيث هو ... هو
يكن عاما فمقول المولى ... واخطا بالي ... لا يكون من باب العموم بل يكون من باب استعمال الجمع الموضوع للثلثة لا بشرط في ... وهو
هذه العلماء بحسب عددهم بالقرينة وهو الخطاب مع كونه في مقام البيان مع عدم نصب القرينة المبينة لارادة البعض ... كون المراد
ثبوت الحكم بكل واحد مستقلا كالعموم لا الجمع كما في المقام ولكنه من باب القرينة لا من باب كونه موضوعا للعموم هذا ان قلنا يكون الجمع موضوعا
للثلثة مثلا من باب صنعه ... ولو قلنا بالاعم منه ومن حال الانضمام وان كان بحسب المراد مستقلا كالعموم فيكون من باب وضع
الجمع ... انه يفيد العموم معللا بان من تخلف عن القيام يستحق المذمة وقد ظهر فساده لان المذمة يجتمع مع المخالفة في الجمع

اصل النكرة المنفية لا اشكال ولا خلاف في ظاهرها في افادتها العموم وتدل عليها امارات العموم من التبادر وعدم صحة السلب واطراد الاستثناء
والتكذيب وحصول المذمة بترك البعض عن البيضاوي العموم اما ان يثبت اللفظ بنفسه من غير قرينة او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام
ومثله المضاف جمعا او اسم الجنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه بغير نظر فان الكلام في اللفظ المجرد والوضع لا على القرينة انتهى كلامه
فيها في مواضع الاول في انه هل دلالتها على العموم هل هي بالوضع والمطابقة كما هو قول الاكثر او بطريق الالتزام كما عن الباغنوي وعن الحنفية قولان
الحق كونه من باب الالتزام وذلك لتبادر العموم ولا من دون الانتقال الى نفي الفرد المنتشر ثم الى استلزامه لنفي الافراد ثانيا واذا ثبت في العرف ثبت
في اللغة بالاصل والغلبة وظهور الاجماع وقال البعض في وجه الاستدلال ان نفي الفرد المنتشر او الطبيعة على وجهين احدهما نفيه بالكلية وثانيهما

في الجملة وان المتبادر من النكرة في سياق النفي هو الاول لان الظاهر من نفي الطبيعة هو نفيها من حيث هو وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم وكذا
النكرة المنفية ويظهر من بعض التفصيل بين الجنس المنفي والنكرة المنفية بكون الاول من باب الالتزام والثاني من باب المطابقة وهو فاسد لاشتراك الادلة
ثم على ما ذكرنا يكون من باب الوضع المبني لكون مقتضى الاحاد كونه بطريق الالتزام عرفا ان تم ثم فرض الاستلزام هل يكون اللازم عقليا او عرفيا
الحق الثاني لجواز الانفكاك عقلا فان نفي الحكم عن الطبيعة لا يستلزم نفيه عن غيره كيف بالافراد لجواز كون الحكم للطبيعة مخالفا للحكم للافراد بكون الحكم عليها
من حيث كونها بشرط لا او لا بشرط مع كون الخصوصية مقتضية لحكم مخالف لحكمها وكذا نفي الحكم عن الفرد المنتشر لا يستلزم عقلا نفيه عن الافراد المعلومة
قال بعض المحققين الخطب في المطابقة او الاستلزام سهل بعد ثبوت الدلالة في الجملة ولا سيما في الخطابات الشرعية وقال ايضا ومنهم من بنى على هذا الخلاف
التخصيص بالنية فصحح بالاول ونفاه في الثاني فلو نوى معينا لم يسمع لعله مبني على ان دلالتها ان كانت بالوضع يقبل التخصيص فانه مجاز ويكفي فيه النية
واما لو كانت بالالتزام فالدلالة قهرية غير منفكة فلا يؤثر فيه النية وفيه نظر انتهى الثاني ان المنفي بما و... المشبهتان بليس ولا ... كقوله ليس في الدار رجل هل
يفيد العموم او لا والحق الاول للتبادر والفرق انما هو بالنصية والظهور كما قال به بعض المحققين بان النكرة في سياق النفي ان كانت بعد لا الكائنة لنفي
الجنس الصادق على الكثير والقليل كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد او مدخولة لمن كقوله ما من رجل في الدار فالعموم يكون من باب النص لا فرق بين كون
النافي هو لا او لم او لن او غيرها وان كانت بعد ليس وما ولا المشبهتان بليس وتتخالف فيه بعض والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل
في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لا ينافيها في الاعداد بخلاف
الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة وفيه نظر لانه وان صح لكنه خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهر
نفي الجنس او الفرد المنتشر ولا فرق فيما مر بين المفرد والتثنية والجمع حتى في النصية والظهور فقوله لا رجال في الدار نص في العموم لكن في افراد الجموع والنفي كما
ذكرنا هذا كله فيما لم يكن من باب سلب العموم بدخول السلب على العموم لانه لا يفيد العموم بل سلب له كقوله لم يقم كل احد ووجهه ظاهر ومثل النكرة المنفية
النكرة في سياق الاستفهام فيما هل رايت رجلا او ولدت ذكرا في دخول النادر بل الاندر ولكن عمومه بنحو ما مر في الاستفهام ونسب الى بعض الاصوليين
القول بعموم النكرة في سياق الشرط وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت الانثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيتخير
بين الذكر بالالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما او يحتمل استحقاق كل منهما الف ومائة اصلا لاسم في كل منهما مع رعاية
العموم في وجه ثالث استحقاق احدهما خاصة بناء على كون الموصي لم يتواطيا ان النكرة هنا غير عام مرجح فيتخير الوارث في التعيين كما في كل متواطئ ولو
ولدت في هذا المثال ذكرا وانثى فلكل منهما ما عين له على القولين لتحقق المعنى فيه واورد عليه بعض المحققين قائلا وفيه ان مقتضى العموم ما احتمله لا ما ذكره او لا
مع ان تعليله بانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما غير مرتبط بالوضع بل هنا فلعله وفيه ولا منع افادة العموم لتبادر البدلي في المجرد كقوله ان جاءك رجل
فاعطه درهما او لو تعدد يلزم تخيير المكلف في الاعطاء وفي التفريع ان المثال لا يكون من باب العموم بل من باب الجنس الصادق على القليل والكثير فيشترك
فيه وقوله احدهما خاصة فاسد لانه تخيير المكلف لا يوجب تعيينه في ذاته والقول بان المطلق لا ينصرف الى ذكرين فصاعدا مدفوع بكونه من باب الجنس
كما مر ومنع الاولوية القطعية والظنية لا تكون معتبرة والى التسقيط القول بالعموم في الموصوف بصفة عامة ولذا الاستعمال كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من
مشرك وقوله معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح
المشركين وهو عام لان جمع المحلى باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة وان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر بانه مشعر بان
ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته والجواب عنها اولا بانه من باب تعلق الحكم الوضعي بالجنس المستلزم لسرايته في كل الاحكام ولا
يكون من باب العموم الاستغراقي وثانيا بان عموم الحكم فيهما بالاجماع لا من اللفظ وثالثا بانه استعمال واعم ومع ذلك مقرون بالقرينة وهو وقوعه كل
الاثنين في معرض التعليل والى الحصول في الامر معللا فيه بانه يخرج عن عهدته بفعل ايهما كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك وفيه ولا منعه في فعل النادر و
الاندر لو كان مشككا وثانيا بانه لا يستلزم انه من العموم البدلي وهو مسلم وليس الكلام فيه وقيل ان هذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن عهدة
زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة مثلا وينبغي عليه ... اصالة البراءة باصالة عدم التقييد لكون النسبة
عموما من وجه فالثاني يجري في المقام لا الاول فتدبر مع انه لا يستلزم المدعى لانه يثبت كون موضوع الحكم هو الطبيعة ولا يثبت كونه هو الخصوصيات
والعام الاصولي هو الثاني لا الاول نعم يتم مع العموم البدلي فتدبر وكيف كان الحق ان النكرة في الاثبات لا يكون عاما مطلقا سواء كان في سياق الشرط او
الامر او الخبر او الموصوف بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد من افراد تلك النكرة كما اذا قيل لا جالس الا رجلا عالما وذلك لاصالة بقاء الوضع الاولي للنكرة
واصالة عدم الوضع للهيئة وعدم التبادر وامثاله من الامارات واما عمومها في بعض المقامات بقرينة خارجية كدليل الحكمة والامتنان فخارج عما
كان فيه اعني الوضع على ان عمومها اطلاقي لا استغراقي لعدم اقتضائها ازيد من ذلك الثالث قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع ولو كان بحق
الاطلاق لان الاول يشمل كل فرد والثاني يشمل كل اثنين اثنين ولا يشمل الواحد والثالث لا يشمل الواحد والاثنين سواء كان في الاثبات او في النفي لصحة لا رجلين
في الدار اذا وجد فيها واحد بخلاف لا رجل في الدار وهذا في عموم الجموع واما العموم الافرادي فلا لشموله لكل فرد فرد اصل اختلفوا في الافعال المنفية غير المتعدية
من حيث متعلقه كقوله ما ضربت وما شربت ولا نضرب ولا تحرك ولا ناكل ولا نتكلم مما انه يفيد العموم ام لا ثالثها التفصيل بين ما انه ظاهر في عموم الحق
انه من حيث هو عمومه ظاهر لاشتماله على الطبيعة فلا بد له من متعلق يحتمل خصوصا كونه عموما كما حقق عدم الذكر وعدم العهد هل يحمل الجواز كونه
زيدا او واحدا او يعم او تفصيل فيها الظاهر فينصرف اليه النفي وعدمه فيحمل ادعم والحق انه مع ذكر المتعلق او كونه معهودا او ظاهرا فينصرف اليه ومع عدمه

ظاهر في العموم لانه نفي الطبيعة الضرب من حيث هي هي بجميع اقسامه ويلزمه عدم تحققه في الوجود وهو معنى العموم وللتبادر ولتكذيب العرف لانه لو
ظهر ضربه لزيد بعد كاذبا ولاطراد الاستثناء ولعدم لزوم الاستفهام ولان الاصل في الكلام البيان ولو كان المراد شخصا خاصا يلزم الاجمال ولما ذكرنا
عام جار في نفس الطبيعة لانه متعدية وفي المفاعيل منفيا كان او مقدرا بل ادعى بعض استفاضة نقل الاجماع على العموم وفيما نسب الى ابي حنيفة انكار
وكذا الكلام في ساير المقدمات كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء من احتماله مطلق الحكم او خصوصية اعظم المؤاخذة وحرمت عليكم الميتة من احتماله العموم
الحكم المتعلق بفعل المكلف وخصوصه كالاكل وكذا في الفسوق مطلقا ومما ذكرنا ظهر الكلام في حذف المتعلق في افادة العموم او الاجمال او التفصيل بين العموم
ان فعل المنفي بالقياس الى مفاعيلها ان كانت متعدية مذكورة تتبع عمومها وخصوصها ويقبل التخصيص الثانية ان كانت عامة والاخير مطلب اليه مورد
التخصيص استند فنظره فيه وقرره بان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيرهما والقسمان باطلان فبطلت ثالث الثانية اما الاول
فلان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قدر مشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم
له فالاكل من حيث هو مغاير للقيد وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو هو وبهذا الاعتبار ماهية واحدة او الماهية من حيث انها هي لا تقبل
التعدد فلا يقبل التخصيص لان الماهية اذا قرنت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا او ذاك تعددت فهناك صارت محتملة للتخصيص هذا هو القسم الثاني
مفعول هذا القسم ان كان جايزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف
المفعول به واضافتها الى هذا اليوم هو هذا الموضع اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح
وكذا التخصيص بالمفعول واجاب عنه بعض المحققين بالنقض باسم الجنس فانه يجري فيه ما ذكره مع انه يجوز تخصيصه لانكار فيه سلمنا لكن التخصيص انما وقع على الطبيعة
في ضمن الافراد والمتبادر منه نفيها في ضمن الجميع فيفيد العموم ولولاه لزم عدم المخالفة بالفعل اصلا وهو خلاف الاتفاق فيقبل التخصيص سيما مع اطراد
الاستثناء وقد لا له على العموم واستلزامه قبول التخصيص وقياس المفعول به بمفعول فيه قياس لا ينفع وفيه ان الجواب عما قيل انه لو كان عاما في مفعوله
لكان عاما في ساير المتعلقات كالزمان والمكان ويلزم قبول التخصيص فيهما واللازم باطل ففيه انه لا يدل على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لمنافيهما
اذ لا شيء من المطلق بمتشخص بالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتشخص وجود قيد وبينهما تناف والجواب بعدم التنافي فان المدلول هو الطبيعة لا
بشرط شيء وان كان في ضمن مشروط لا الطبيعة بشرط لا وما ذكرنا يتم على التقدير الثاني لا الاول انتهى انت بعد الخبرة بما هنا تقدر على فهم ما طلبنا صحة
وسقم ولما نفي الاستواء فاختلفوا في افادته العموم لا على اقوال الاول انه لا يفيده وهو عن المحقق في المعارج والعلامة وابي حنيفة والرازي الثاني
انه يفيده وهو عن الامدي والحاجبي والعضد عن العلامة والسيد عميد الدين حكايته عن اكثر فقهاء الشافعية الثالث التفصيل بين ما له ظاهر وغيره في
بالعموم في الثاني دون الاول الرابع التوقف والحق الاول وتحقيقها يقتضي رسم امور الاول ان المساواة هل صدقها يتحقق بمجرد التساوي ولو في
جهة او يتوقف على التساوي في جميع الجهات والحق هو الاعم والدليل على ذلك وجوه الاول انها طبيعة في الاثبات ويكفي في تحققها وكساير المصادر و
الافعال سيما في المساوات والاختلاف لغلبة استعمالها في البعض بل لا يمكن في الكل والا لم يكن شيئين مع انه فرد ان لا ينصرف اليه اللفظ قطعا والا صل
عدم التغاير وعدم وضع اخر الثاني عدم تبادر العموم من قوله هذا مساو لذاك بل المتبادر هو المساواة في بعض الامور في الجملة ويكشف عن ذلك انتظار
المخاطب لذكر المتكلم جهة المساواة من العلم والشجاعة وامثالهما الثالث صحة التقسيم بان يقال المساواة اما ان تكون في جميع الجهات او في بعضها الرابع
عدم النقض والتكرار بذكر القيد من جميع الجهات او بعضها كالعلم مثلا الخامس ان المساواة بين الشيئين في جميع الجهات غير ممكن والا لم يكونا
شيئين ولم يستعمل فيه قطعا مع انه فرد نادر لا ينصرف اليه اللفظ ويلزم من ذلك ايضا المجاز بل الحقيقة لكون العام المخصص مجازا السادس ولو فيه اشتراك
المعنوي السابع انه لو كان للعموم وضعا لما انصرف الى الظاهر كساير العمومات والثاني باطل ويكشف عن ذلك عدم التكذيب عرفا لو ظهر عدم المساواة في
النادر كما لو قال زيد مساو للحمار وظهر عدم المساواة في الشرب وهذا الرجل مساو للاسد وظهر عدم المساواة في الاكل وهكذا فهو اعم ويحتاج الى
ذكر المتعلق في البعض او الكل وبدونه يكون من باب حذف المتعلق ومما ذكر ظهر وجه انصرافه الى الوصف الظاهر لو كان فتدبر واستدل للعموم بوجوه الاول
صحة الاستثناء بل اطراده وفي الاول ما مر غير مرة والثاني ممنوع وعلى فرض تسليمه لا يكون مقاوما لما ذكرنا الثاني التكذيب العرفي لو ظهر المخالفة
في بعض الاوصاف وفيه منعه سيما لو ظهرت المساواة في بعض الاوصاف سيما لو كانت المخالفة في النادر كالاكل في الاسد مع انه لو سلم في التواطي
فيحتمل ان يكون من باب كون الكلام في مقام البيان مع عدم ذكر المتعلق ظاهر في ارادة الاطلاق حتى يثبت الخروج كساير العمومات المخصصة
فتدبر الثالث انه لو حمل على البعض يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه انه لا دخل له بدلالة اللفظ الرابع انه لو حمل على البعض يلزم كون الكلام
لغوا لان المقصود اما الاخبار عن التساوي في الجملة او في الشيء المعين والثاني خلاف الفرض لعدم نصب الدليل على التعيين والثاني لغو لان
لان كل شيء مساو لكل شيء ولو في وصف وهو معلوم للمخاطب وفيه انه لا يتم فيما كان له وصف ظاهر في البين
كما هو الغالب لكونه دليلا للتعيين الخامس انه لو لم يفد العموم يلزم صدقها على المتناقضين عرفا لتساويهما ولو في
الشيئية وفيه ان الشيئية وصف بعيد لا ينصرف اليه اللفظ قطعا كعدم جواز استعمال لفظ الاكل مطلقا مع ارادة الحبة ويليه
كل مخاطب ولا يكون لاخباره فايدة فعدم الصدق مع الاطلاق انما يكون لذلك السادس انه يصدق على فرد ما وصدق
المقيد يستلزم صدق المطلق وفيه انه مستلزم لصدقه في المقيد لا من حيث هو كيف من حيث العموم مع انه لو كان كذلك لكان

لوكان

لو كان كذلك لكان مفاد قوله زيد مساو لعمرو في العلم مساواته له في جميع الجهات السابع التبادر فان المتبادر من قوله زيد مساو لعمرو في العلم هو
جميع مراتب العلم فكذلك في صورة الاطلاق وفيه اولا منع الاصل وثانيا بانه قياس اذ عرفت كونه من باب حذف المتعلق فقد عرفت ان نفي الاستواء
ايضا لا يفيد العموم لكونه مما يحتاج الى المتعلق والذهن ينصرف الى نفيه من متعلقه والغالب فيه وفي الاختلاف هو البعض كما مر وهو الفارق
بينه وبين نفي ساير الافعال والمصادر فلو كان مذكورا او معهودا او ظاهرا فيتبعه ومع عدمه مجمل ويثبت العموم بدليل الحكمة ان تمت المقدمات
ويدل على المطلب صحة التقسيم بجواز ان يقال لا يتساوى زيد مع عمرو اما في العلم او في جميع الجهات او في البعض وعدم النقض والتكرار بذكر القيد
وانه لو كان للعموم يلزم المجاز بل احقيقته لعدم استعماله فيما اريد نفي التساوي من جميع الجهات وكذا عدم التبادر ويكشف منه ايضا عدم دخول العرف لنا في
واستدل ايضا بان المساوات يفيد العموم بتمامه وسلب العموم لا يفيد العموم وفيه اولا منع كون المساوات مفيدا للعموم كما مر وثانيا سلمنا لكن لا نسلم
فان سلب العموم قد يفيد العموم واستدل من قال بانه يفيد العموم بوجوه الاول ان المساوات يصدق على القليل والكثير ونفي القدر المشترك يستلزم
نفي جميع الافراد وفيه اولا انه يجوز ان يكون المساوات ظاهرا في البعض لغلبة استعماله فيه وانصرافه اليه في النفي وثانيا ان الطبيعة المنفية لا تستلزم
للعموم انما هو من باب الالتزام العرفي وليس موجودا هنا بل المتبادر البعض لغلبة استعماله فيه وذلك للتبادر وليدا هذا الفرق بين قوله لا رجل
في الدار وقوله لا يستوي زيد مع عمرو وامثالهما الثاني انه جملة والجملة نكرة كما عن الحاجبي والعضد معللا بانها حكم وهو نكرة والنكرة المنفية
يفيد العموم فكذا ذلك وفيه اولا منع كونها نكرة كما عن نجم الائمة قايلا بانها ليست نكرة ولا معرفة لكونهما خواص الاسم على ما صرح به النحاة بل لا تنالها
على المصدر طبيعة وهما خارجان عنها بل قيل انها في حكم النكرة من حيث تعلقها بالفاعل والمفعول لحيث كان مذكورا او معهودا او ظاهرا ينصرف اليه
والنفي يتبعه كما هنا الغلبة استعماله في البعض الثالث انه فعل منفي والغالب في الافعال المنفية يراد به نفي حصول الطبيعة مطلقا كقوله ما ضرب ما رايت
وفيه ان افادة نفي العموم انما هو سلب الضرب بجميع اقسامه لكن عن متعلقه خاصا او عاما والغالب في الاستواء ارادة البعض او الاغلب فينصرف
اليه وهو ان لم يكن مذكورا او معهودا او ظاهرا يجمل بخلاف ساير الافعال والمصادر فانه ظاهر في نفي الطبيعة من حيث هي هي ويلزمه عدم تحققها
ولو في فرد وهو معنى العموم وهو السر في عنايته عليه وكان المساوات في الكل غير ممكن فكلما كان فهو في البعض او الاغلب ولو لم يكن معلوما بالذكر او العهد
او الظهور يجمل نعم يمكن دفعه بان المساوات في الاغلب يكون لارادة العموم كما في العمومات المخصصة والظاهر منه في مقام البيان وعدم ذكر البعض ظاهر
في نفيه من حيث هو فيعم كساير الافعال المنفية كما سيجيء الرابع انه لو لم يكن للعموم يلزم الاجمال وهو ينافي البيان وفيه انه لو تم لا دخل له بدلالة اللفظ
وفرعوا على فرض العموم عدم جواز تزويج الفاسق وعدم تقسيم للزوجة الكافرة مثل المسلمة واشتراط عدالة الوصي وعدم حلية الخبيث نظرا
الى عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وكذا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وكذا قل لا يستوي الخبيث والطيب في الكل
نظرا لمنع العموم اولا ومنعه فيما كان وصف ظاهر كما في المذكورات ومما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث والرابع تنبيهان الاول ان التماثل كالمساوات
ويتفرع عليه ما لو ورد في الوصايا والاقارير والتعليقات الثاني ان الفعل المثبت لا يعم فان المفهوم منه وقوع الطبيعة وهو اعم ولساير الامارات
وهو يتحقق بفرد وفرعوا عليه فيما لو قال الراوي صلى رسول الله ص داخل الكعبة انه لم يعم النفل والفرض وكذا لو قال يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم الوقت الاول والثاني
وما دلالته على عموم الجمع في السفر وان كان ظاهرا في العرف وفاقا للجماعة الا انه ليس باعتبار عموم الفعل المثبت بل هو ناش عن خصوص هذا
التركيب اعني الجمع بين كان ويجمع ولذا لو استوى احدهما لا يفيد العموم والتفتازاني جعل الدلالة على الاستمرار في الفعل المستقبل واما كان فجعله الدلالة
على مضي ذلك لغني وعن المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما التكرار فلا تفيده لغة لكنها تفيده عرفا اذ لا يقال ذلك الا عند صدور الفعل عنه
ثم هل مثله حجة لو صدر من الراوي قال بعض المحققين الظاهر ذلك بل لم نقف على مخالف فيه نعم في مثل قول الصحابي نهى رسول الله ص عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار قولان للعدم انه حكاية فلعل الراوي راى نهيه عن فعل خاص وكذا نقول الجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ويحتمل انه سمع صيغة ظنها انها عامة وليست وبالجملة فالاحتمال قايم ويرد عليه انه اخبار عما كان حجة حجة والاحتمال ينافي العدالة فانه
تدليس اصل في ان حذف المتعلق كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وكذا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وكذا امهاتكم و
الحديث رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الخ هل يفيد العموم او يجمل اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالعموم في الثاني
دون الاول ورابعها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالاجمال في الثاني دون الاول وعبر بعض اصل العنوان بان المقتضي هل هو عام ام لا ولا منشاء
توضيح المطلب يتم برسم امور الاول ان العنوان هل بصيغة الفاعل والمفعول وساير المتعلقات اختلفت كلماتهم فيه والحق امكانهما وحاصله ما لا
يستقيم الكلام الا بتقديره واضمار قابل لان يكون امرا عاما شاملا لجهات التقدير او خاصا الثاني ان المراد فيما لم يكن المحذوف من وجه التشبيه كرهم
له عنوانا على حدة وهو ان التشبيه هل يفيد العموم ام لا وكذا الكلام انما هو فيما لم يكن دليل على تعيين المضمر والا فالامر واضح لقوله رفع بعد تعذر الحقيقة
يحتمل اضمار المؤاخذة ليشمل الحكم التكليفي دون الوضعي ويحتمل اضمار الحكم المطلق حتى يعم والظاهر هو الاول ومما ذكر ظهر عدم المنافات بالقول بالعموم
هنا مع ظهور الاتفاق على الاجمال فيما تعذر الحقيقة مع تعدد المجازات وعدم الاقرب بينها الثالث ان الاصل في الكلام هو البيان وذلك لبناء العرف
والعلية كما مر غير مرة لكن البيان الذاتي لا يستلزم البيان العرضي اعني بالنسبة الى غير المشافهة في الخطاب لجواز اضمحلال القرينة وامثالها نعم يتم
عند بالاصل لو كان المقام مما يجري فيه الاصل مع عدم وجود المعارض من الغلبة وامثالها كما مر الاشارة اليه في الجمع المنكر والمفرد المحلى بالنسبة الى
الاشتراك اللفظي والمجازات المتعددة اذا عرفت ذلك فاعلم ان حذف المتعلق لا يدل على العموم لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما فيما كان له ظاهر

نواضح واما مع عدمه فلما مر في الاستواء وبقيه نعم يتم لعموم الحكمة ان تمت المقدمات من ثبوت كون المتكلم في مقام البيان وهذا ثابت بالاصل
كما مر والقرينة ايضا منتفية بالاصل واحتمال المانع من ذكرها ايضا منفي بندرته واحتمال ثبوتها لوصف الظ في نظائر المتكلم وارتفاع الظهور
بعده منفي بالاصل لانه لو كان لاقتضى الاصل بقاءه اذا عرفت ذلك وبعد الخبر بما قدمناه نعلم ان نفي الطبيعة ظاهر في نفيها من حيث هي
وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم الا اذا ثبت كونه في مقام الاجمال والقول بان الحمل على الجميع يكون من باب كونه اقرب الى الحقيقة
اعني نفس الذات المستلزم لرفع جميع الاحكام مدفوع بانه اقربية اعتبارية لا يساعدها العرف ولم تكن حجة بالاصل والاجماع **اصل** اختلفوا في
عموم المفهوم على فرض حجيته فمنهم من اثبته كما عن الاكثر الا انهم بين ناف لفظا كالغزالي ومنهم من حصره بالمعنى او مطلق كالشيخ في العدة والعلامة
صاحب لم في بحث الاستثناء وثلة من العامة كالفخري والحاجبي والعضدي الا ان ثلة منهم كالعلامة ومن تقدم من العامة صرحوا بعدم الخلاف
في امر معنوي بل جعلوا الخلاف في امر لفظي وهو ان العموم هل من باب عوارض الالفاظ او لا وعن البهائي انه اعتذر بانه لما راى ان النزاع الواقع بين
العلماء الاعلام لا يليق ان يكون لفظيا اوله بما حاصله ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق او لا ومنهم من نفاه كالعلامة في
لف في تبعية الاستاد والمقدس في مجمعه معللا بان الخروج من العبث واللغو يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت عنه وتلميذه في المدارك
معللا بفقد اللفظ الدال على العموم والحق فيه ان حجية المفهوم فيما ثبتت تكون من باب الدلالة الالتزامية اللفظية والعرفية اعني كونه ملحوظا في
نظر المتكلم عند تكلمه بما دل على المنطوق واما العموم والخصوص فيختلف لانه سلب المنطوق فلو كان منطوقه عاما اصوليا يكون من باب سلب العموم
وهو اعم من العموم ولو كان منطوقه مطلقا فيكون سلب الطبيعة وقد اوضحنا افادته نعم قد يتخلف القاعدة ففي الاول يفيد العموم دون الثاني
وتفصيله في المفاهيم **اصل** لو علق الحكم على علة هل يعم ام لا وعلى الاول هل عمومه بالصيغة او بالعلة او بالقياس اقوال والحق عمومه بالعلة
الموجودة في اثناء تركيب الشكل ان قوله الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره وكذا لا تاكل هذا الرمان لانه حامض وامثالهما يستفاد من العلة الصغرى بطريق
الحمل المتعارف فيما كانت كلية الكبرى مسلمة ويكون تقدير الكلام انه فرد من افراد المسكر الذي كانت حرمته مسلمة وسيجيء توضيحه والدليل على
ذلك التبادر العرفي وعدم صحة سلب العموم والنقض لو بين خلاف العموم والتكرار لو بين العموم وكذا التكذيب العرفي لو ظهر ارادة خلافه و
التناقض لو وجد الدليل نافيا للحكم في بعض افراده واما من باب القياس العقلي الظني فلو افاد لم يكن حجة عندنا والفرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره
او لانه مسكر او حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد وللنافي منع احتمال الاختصاص والجواب عنه انه ينفيه ما مر وقال البعض يلزم
العموم بالصيغة لو قال لوكيله اعتق غلامي لسواده صح عتق كل اسود له دون لنا في مطلقه فان تصرف الوكيل يحتاج الى الاذن في التصرف
ولم يظهر عموم الاذن في التصرف ولم يظهر عموم الاذن وفيه ان الفرق بين المثبت والنافي انما هو بالاستقلال والتبعية ويلزم على الاول عدم سقوط
التكليف عن الباقي بعد عتق واحد والسقوط على الثاني لعدم الاذن بنحو الوصية وقال البعض واما على المختار فيبنى على كفاية الاذن في الوكيل
او توقفه على انه امره نصا وقد اعتبر في النهاية الثاني **اصل** في ان التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه يعم فيه اولا خلاف واقوال فقيل بافادته العموم
وقيل بالاجمال وعدمها وفيه ان على فرض العموم في كل فرد صريح مستقلا دون البدلي لو لم يكن دليل على التعيين وقيل بالتفصيل بين ما انصرف الظ
وعدمه بالانصراف الى الظ في الاول والعموم في الثاني على قول والاجمال على قول اخر والحق فيه تمامية في نفي الاستواء من الانصراف الى الظ لو كان
والحمل على العموم لو تمت مقدمات قاعدة الحكمة والا فالاجمال لنا امام فيه ومن اراد فليرجع اليه والقائل بالعموم ان اراد انه دال من باب ظهور
الكلام فيه عرفا فسخيف اما فيما كان له ظاهر فللانصراف اليه عرفا واما مع عدمه فلعدم الظهور في الجميع ايضا بل تابع للمتعلق المحذوف عموما و
خصوصا ولما يذكر فيحمل عند المخاطب الذي ينتظر ذكره ويستفهم لزوما لو كان في مقام البيان والزام المخاطب مع عدم امكان الاستفهام ومع ثبوت
سائر المقدمات يحمل على العموم عقلا والدليل لظهوره في العموم لا يتم تمامه من صحة الاستثناء بل اطراده والتكذيب العرفي لو ظهر المخالف في البعض
والجواب عنه فيما مر فارجع وان اراد بدليل الحكمة ففيه انه لا يجري مع ظهور وجه الشبه فقولك زيد كالاسد ومع عدمه لو تمت المقدمات نسلمه
ومع العدم ثم وبما ذكر ظهر حال باقي الاقوال وينبغي التنبيه على امور الاول ان التشبيه قد يعلم باللفظ الدال عليه صريحا كقوله الفقاع كالخمر وهذا
مما لا اشكال فيما ذكرنا وقد يكون بالحمل كقوله الفقاع خمر والطواف بالبيت صلوة لان الحمل ظاهر في الحمل المتعارفي اعني فردية الموضوع للمحمول
سواء كان الموضوع اخص من المحمول مطلقا كزيد انسان او من وجه كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل وقد يكون الحمل ذاتيا اي حمل الشيء على نفسه
وعلى اي منهما مع امكان بقاء الحمل على ظاهره وعدم الدليل على الصرف كقوله ايماء الاخرس واشارته صلوة وزكوة الجنين زكوة امه لو كان بالرفع
كما هو الاصح وبينه الامساك مع الاكل سهوا صوم يبقى على ظاهره ومع عدم الامكان وتبين كون الاسناد مجازا عقليا اعني الاسناد الى غير من
هو له كقوله الفقاع خمر لعدم كون الفقاع نفس الخمر ولا فردا له لغة ولا عرفا عاما ولا متشرعة ولا شرعا فلا بد من ارتكاب مجاز اما من الاضمار اعني
مثل الخمر وجعله تشبيها او من المجاز بالاستعارة على استعمال الخمر في الفقاع من حيث انه مسكر لمشابهته للخمر فيه فاستعير لفظ الخمر له واختلف ارباب
المعاني فيه فجعله منهم من الاول وسموه تشبيها بليغا حيث جعل نفسه او فرده بالحمل وجعله منهم من الثاني ومنهم من قال
ان حسن دخول اداة التشبيه عليه فلا يحسن اطلاق اسم الاستعارة عليه كما في زيد الاسد وان لم يحسن الا بتغيير لصورة الكلام كان الاطلاق اسم
الاستعارة اولى من نقل اداة التشبيه وعلل الاول باجراء المشبه به على المشبه والمنع من استعمال المشبه به فيما وضع له بل هو مستعمل في معنى
الشجاع وعدم الدليل على حذف اداة التشبيه وتعلق المجاز بالمشبه به كقوله اسد علي وفي الحروب نعامة وعدم حسن دخول اداة التشبيه كثير

دبره

دبره على الاول انه اعم لاحتمال الحذف للاداة او ارتكاب المجاز في الكلمة وينبغي ان ينظر الى المرجح وكذا الثاني لانه قد يقام الدليل على تعيين احدهما
كتبادر التشابه او كون الحمل على الاستعارة ولا يترتب عليه غرض شرعي قال البعض المحققين وبالجملة كلاهما محتمل لكن المدار على المرجح فنقول انه
كثيرا ما لا يوجد للمعنى الذي يراد استعماله فيه لفظ يعبر عنه بل لا يستعمل معنى يكون مشتركا في شيء كالصلوة في قوله الطواف بالبيت صلوة
والخمر في الفقاع خمر ونحوهما ولا قائل بالفرق هذا ولو قيل بتقديم المجاز على الاضمار اسهل الخطب وكيف كان في الاحكام الشرعية لا يخرج عما
قلنا مع انه على تقدير المجاز لا يتعلق به غرض شرعي فيتعين التشبيه ولذا هجر القول بالاستعارة عند الاصوليين مع انه لو كان لما اختلف
الفرع كما انه هدا ويحتمل كون النزاع لفظيا كما جزم المسدد بنفسه في مقام اخر ارجاعا الى تفسير التشبيه والاستعارة بان فسر الاستعمال
باستعمال المشبه به في المشبه لم يكن ثمة استعارة وان فسر باجراء المشبه به على المشبه سواء كان باستعمال فيه او بحمله عليه او بما في قوة الحمل
يكون استعارة ثم على تقدير التشبيه وذلك لانه مطابقة على وجه الحقيقة بلا اضمار لجزء ويرد في قوله لا يستعمل معنى مشترك كالخمر في الفقاع
خمر ان المعنى المشترك هو مطلق الاسكار وقوله لا يتعلق به غرض شرعي يرد عليه ان المقصود في التشبيه والاستعارة هو المشابهة في وصف او
في الجميع ويتم شرعا على الفرضين الا ان في احدهما يستلزم الحذف وعلى الاخر يستلزم استعارة اللفظ فان قلت مقصود ان ارتكاب خصوص
الثاني لا ثمرة له قلت ان ارتكاب خصوص الاضمار ايضا لا ثمرة له نعم في تعيين احدهما لا يتحقق غرض شرعي
فالحق كون المتبع هو الدليل والعرف في تعيين المجاز او الاضمار فربما يفهم الاستعارة كقوله رايت اسدا يرمي وربما يفهم التشبيه كقوله الفقاع
خمر نعم الظ في الحمل هو التشبيه وعلى اي منهما الاوفق في المقام لكون الاستعمال مبنيا على التشبيه يقع الكلام في انه مع عدم ذكر وجه الشبه هل يعم
او يجمل الخ كما مر والحق فيه بعينه ما مر الثاني عدم الخلاف فيه لنا ان التنزيل الواقع في كلام الشارع انما يحمل على الاشتراك في الاحكام الشرعية
اللغوية وغيرها فان وظيفته ذلك وبعثته له لا المشاهدة للاختصاص كما ان مثله لو وقع في كلام اللغويين والاطباء وامثالهما يقتضي الاشتراك
فيما عندهم الثالث بل انه لو ثبت شيء في المشبه هل الحكم بثبوته للمشبه به ام لا الظ العدم فان مقتضى التشبيه اشتراك المشبه في الاحكام الثابتة
او الاحكام مط مع المشبه به واما اشتراك المشبه به مع المشبه في غيرها فلا لمجرد ثبوت الحكم في المشبه لا وجه للتعدية منه الى المشبه به ومثل التشبيه
المنزلة كما لو قيل التراب بمنزلة الماء او التيمم بمنزلة الطهارة المائية ويجري فيه الاقوال بل ادعى بعض العموم معروفا بين العلماء كافة واستدل
للعموم بصحة الاستثناء والتكذيب العرفي لو ظهر ارادته في جهة وبصحة السلب بانه لولاه لصح عد كل شيء بمنزلة شيء اخر وفي الكل تامل كما مر
والحق فيه انصرافه الى الظ فيما كان له ظاهر والعموم في غيره لو تمت المقدمات واستدل العلماء من هذا الوجه بقول النبي ص لعلي ع انت مني بمنزلة
هارون من موسى ع على خلافته علي ع بانه محمول على جميع الاوصاف ومنه كونه اولى بالتصرف من امور النبي ص لغيره كما هو ثابت بالنسبة الى موسى ع
والمطاوي(؟) الجواز العموم ثابت بدليل الاستثناء واما من حيث المنزلة فكان لو كان النبي ص في مقام البيان كما هو الظ وهل يكون عمومه على
فرض العموم بالنسبة الى الاثار كالثواب والعقاب والاحكام الشرطية والجزئية وامثالها الاول خاصة لا يبعد في ادعاء تبادر الثاني ومعه لا يصح
الاستدلال على شرطية كلما هو شرط في الطهارة المائية للتيمم فتدبر ومثله البدلية كما لو قيل صريحا التيمم بدل الوضوء وقيل يكفيك التراب او جعل
شيء مقام شيء بحيث يظهر منه البدلية كصلوة الاحتياط على فرض جعلها صلوة مستقلة بدلية نظرا الى الاخبار الدالة على ان الصلوة لو كانت
ناقصة كانت هذه متممة لها وان كانت نافلة وكذا اشتمالها على النية والتكبير والتسليم لا جزءا لها لا بطالها بتخلل الحدث بينها وبين الصلوة السابقة
كالجزء وامثاله ولا مستقلة مستقلة وكيف كان على فرض البدلية يقع الكلام في العموم والعدم وعلى الاول يثبت فيها التخيير بين الحمد والسورة
كمبدله وعلى الثاني لا بل يتعين الحمد والحق الثاني مط اما على الثالث فواضح واما على فرض جعله جزءا فلعدم انصراف ما دل على التخيير في الركعتين
الاخيرتين الى مثل المقام ويبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض واما على فرض جعلها بدلا فلانصرافه الى اظهر الاوصاف وهو المسقطية
سلمنا عدم الاظهرية لكن نمنع كون البدل عاما سلمناه لكنه معارض بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو مقدم لكونه لفظيا سيما مع
كونه بطريق الطبيعة المنفية الدالة على العموم الاستغراقي وما ذكرنا يكون من باب العقل ودليل الحكمة وهو موقوف على عدم الدليل من جانب
الشارع على التعيين والمفروض ثبوته ولكون ما ذكرنا تخييرا لانها صلوة لعدم صحة السلب سواء كان بدلا او نافلة في الواقع ويبطله الحدث
تخيرا او دلالة عموم البدل تعليقي موقوف على الاطلاع بنقص الصلوة حتى تكون هذه بدلا لا نافلة فيكون الدلالة من باب المقدمة والاولى
مقدم سلمنا التكافؤ فتبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض فتدبر وعلى ما ذكرنا لو كان اثر ظاهر فهل يحمل عليه والا فلو تمت المقدمات يحمل
على العموم ولاختصاصه عمومه على فرض التسليم بالاثار اظهر من عموم المنزلة فتدبر ومما يتنبه للعموم بدليل الحكمة هو كون المتكلم في مقام الامتنان
مع عدم نصب ظ يفيد التعيين مع كون الحمل على الفرد المنتشر منافيا للاحتجاج او منافيا للامتنان كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
ومما دل على العموم العلة المنصوصة كقوله الخمر حرام لاسكاره او لانه مسكر وامثالها والدليل على العموم هو فهم العرف من كونه في بيان مسئلة
كونه صغرى للحكم الكبرى المسلم كقول الطبيب لا تاكل الخل لانه حامض يفهم عرفا النهي عن كل حامض ويكشف عن ذلك لو كل رمان الحامض
واعتذر بان النهي عن الخل لا عن الرمان يكفي في ذمه وما كذا لا تدخل في هذا مع النجاسة لانه مسجد يفهم كون النهي عن كل مسجد وكذا اعظم
هذا الشخص لانه مجتهد يفهم كون تعظيم كل مجتهد مسلما ومنع السيد المرتضى بوجوه اعتبارهم فاسدة كما حققنا في المفاهيم والقياس ومما دل على
عموم الحكم للادنى او للاعلى مفهوم الموافقة وتحرير المقصاب(؟) والقياس الجلي كقوله تعالى لا تقل لهما اف ومنهم من انه من ... اليك و

كلية م

من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك **اصل** اختلفوا في ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال هل ينزل منزلة العموم في المقال فقيل نعم وقيل لا وعن
المحصول التفصيل بين المعرفة بخصوص الحال وعدمه وعن النهاية موافقته الا انه بدل المعرفة بالعلم او الظن ومثله عن سبا الا انه جعل بالعلم ثم على
فرض العموم يظهر من بعض منع شموله للنادر ومن بعض تسليمه وتحقيق الكلام يقتضي مقدمة وامور اما المقدمة ففي بيان الفرق بين هذا العنوان
وعنوان حكاية الاحوال وهما قاعدتان منسوبتان الى الشافعي الاولى ان ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال ينزل منزلة العموم في المقال الثانية
ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط عن درجة الاستدلال والفرق ان الاولى مختصة بما كان الجواب
عن سؤال السائل عن شيء معلوم عند السائل غير معلوم عند المجيب منه المعصوم ع كما لو كان السؤال عما وقع وبلغه تعدد الاحتمال عند المجيب
واجابه من دون استفصال والثانية مختصة بالواقعة الخصوصية مع علم المجيب بالواقعة الخصوصية من اوصافه واحواله وهكذا الحكم فيها بحكم سواء
كان مسبوقا بالسؤال كما لو قال السائل وقع انسان في بئر فاجابه انزح سبعين دلاء مع علم المعصوم ع بما وقع يكون من ترك الاستفصال
ومع العلم بعلمه ع بما وقع يكون رجلا مسلما بالصفات والاحوال الخصوصية فيما اجتمع العلوم الاربعة يكون من حكايات الاحوال او غير مسبوق بالسؤال
كما لو راى ع رجلا خاصا وقع في البئر فقال ع انزح ثلثين دلاء سواء كان بالقول كما مر او بالفعل كما لو نزح ع ثلثين دلاء او بالتقرير كما ذكرنا ظهر
منه توهم من توهم اتحادهما او كون الحكمين فيهما متناقضا ومن جملة حكاية الاحوال واقعة وقعت في زمان علي ع وهي ان حضوض حفيرة كان فيها
اسد كان الناس عندها مجتمعة ووقع رجل فيها واخذ هذا الرجل رجلا اخر وهو ايضا وقع في البئر وهكذا وحضر علي ع وقال من دون سبق السؤال
على الاول ثلث دية الثاني وعلى الثاني ثلثا دية الثالث وعلى الثالث تمام دية الرابع وح يحصل الشك في ان الحكم هل يختص بتلك الواقعة
او يجري في كلما كان كك وكذا في سؤال الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان وتصدقت بعين قال ع نعم وهو من جهة الغير
كذا كون العلة محتملة لكيفيات متعلقة يدخل في ترك الاستفصال ومن حيث الشك في اختصاص الحكم بهذا الزوج او الاعم منه او باختصاصه بالاهل
او الاعم منه ومن الزنا واختصاصه بشهر رمضان او الاعم يدخل في حكايات الاحوال والحق فيه الاجمال واختصاص الحكم بمورده حتى يعلم انتفاء دخلية
الخصوصيات لعدم شمول الدليل لغيره وكذا لو حكم النبي ع في قضية بالشفعة وفي اخرى بالقسامة وفي اخرى بطلب البينة وفي اخرى حكم بالحلف
يجب الاقتصار على الموارد وسره واضح بعد ما ظهر الكلام في اصل القاعدة الثانية بقي الكلام في تحقيق الاولى **الامر الاول** في بيان اقسام ترك
الاستفصال وموارد السؤال اما ان يكون عما وقع وان لم يقع كقوله وقع الانسان في بئر فقال ع انزح سبعين دلاء واما ان يكون عما يقع وان وقع
كقوله ان وقع الانسان في البئر ما اصنع قال ع انزح سبعين دلاء وعلى اي منهما اما ان يكون تعدد الاحتمال ناشيا عن الكيفيات العارضة للافراد
كما مر او ان الانسان من حيث امكان تحققه في الكيفيات المختلفة يتعدد فيه الاحتمال واما ان يكون ناشيا من نفس المراد مثل اشتراك اللفظ
كما مر والمجازات المتعددة مع عدم وجود الاقرب في البين وعلى الاول اما ان يكون الاحتمالات متساوية او كان بعضها اظهر وعلى الاخير اما ان يكون
الظهور بالغا الى مرتبة يعين ارادته وعدم ارادة غيره بحيث يصح سلب غير الظ حقيقة كالصلوة بالنسبة الى الدعاء او يصح سلب ارادته كالخبز والاكل الكثير الفاحش
بالنسبة الى الاكل ويسمى الاخير بالفرد الانذر لان ارادة الشايع من لفظ الاكل المطلق ظاهر وعدم ارادة الكل بحيث يشمل الخبز ايض ظاهر او يكون بالغا الى
مرتبة يحتمل ارادته ويحتمل ارادة المعنى الحقيقي اعني الكلي الشامل له وللنادر فيكون الارادة بينهما مجملة وعلى الاجمال والاحتمالات المتساوية فاما ان يحصل
العلم بعلم المعصوم بالواقعة الخصوصية او يحصل العلم بعدم علمه بها او يكون مشكوكا فيه وعلى الاول فاما ان يعلم علم السائل بعلمه ع بها وهكذا الى ان
اجتمع فيه العلوم الاربعة اعني علم المعصوم ع بها وعلم السائل بعلمه وعلم المعصوم بعلم السائل بعلمه بما وقع وعلم السائل بعلمه ع بعلم السائل بعلمه بما وقع
او يكون مع عدم الاجتماع بانتفاء الكل او البعض او الشك في الكل او البعض **الامر الثاني** في ان علم النبي ع والائمة بالموضوعات الصرفة وكذا
الاحكام هل يكون فعليا او يكون اراديا بمعنى انهم جاهلون بها لكن ان ارادوا علموا والحق الثاني وذلك لوجوه الاول اجماع العلماء بل غيرهم والمخالف
ليس الا لبعض المتصوفة ظاهرا الثاني الاصل لكون علمهم كوجودهم حادث ووجودهم يقيني وحدوث العلم بوجودهم مشكوك والاصل بقاؤه على العدم
والقول بالعلم الاجمالي بعلمهم بالواقعة ولو واحدة بين السؤالات ممنوع بانه من باب شبهة القابل في الكثير ولا اعتبار به ولا الا يجري استصحاب العدم
اصلا الثالث اجماع العلماء بل غيرهم والمخالف ليس الا بعض المتصوفة التي لا اعتناء بقولهم الرابع انه لو كان فعليا لكان نزول الجبرئيل ع وحيه لغوا لا يقال
انه كان لاطمينان الناس لانا نقول من تتبع الاحوال والكيفيات يعلم انه كان لعدم العلم وعدم الالتفات الخامس ظواهر الايات والاخبار وغيرها من الادلة
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وصرفه الى سلب الموضوع اعني عدم خالق عدم العلم لديه مجاز وكذا حمله على كون المراد الافتراء مجاز وخروج بعض الافراد
بالقرينة كقوله تع انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله الخ لا يوجب صرفه فيما نحن فيه لعدم القرينة ومن الثاني ما عن الصادق ع انه نزح دلوا للوضوء
فراى فيه فارة ميتة فالقاها ومنها عن النبي ع انه وعد جواب مسئلة غدا ولم يقل انشاء الله فلم يرد الوحي فيه اربعين يوما ومنها حكاية معراج النبي ع حيث سئل في
المواضع عن جبرئيل اهذا ومنها حكاية علي ع في الغزوات منها صفين وغيرها حيث قال انا كتاب الله الناطق وهذا صامت ومع ذلك لم يطيعوه ومنها حين
حيث نزل جبرئيل فقال فتح سيد علي ع وهو كان بالمدينة وعلم بذلك عليا الخ ومنها وحي جبرئيل بقتل حسين ع فبكى ومنها سؤاله عن جبرئيل في نظر
من هذا ومنها قضية الحسين ع في طريق كربلاء مع الحر حيث نسي الطريق وكذا في تفحصه من نعش علي اكبر وبعض الشهداء وهكذا ومنها حكايات الانبياء
منها موسى ع حيث قال رب ارني فقال الله تع لن تراني الخ ومنها حكاية نوح في ولده فقال الله انه ليس من اهلك ومنها حكاية ادم ع في اكل الحنطة لانه
لا يصح الا مع جهله بعاقبة امره وهكذا امثلتها الا تحصى السادس انه في الموضوعات من الطهارة والنجاسة والفراش والتذكية وامر السوق وغيرها بالبيع

والشراء

والشراء لو كان فعليا يلزم سد معاشهم ومعاشرتهم مع الناس والقطع حاصل بانهم يباشرون ويبيعون في الاسواق ومن المسلمين ويأكلون ويشربون
ويلبسون كسائر الناس ولم يكن تكاليفهم بالعلم الفعلي في الموضوعات بل كان بعضها منوطا كالعلم بفروج النساء حال الجماع والرجال وكذا في الحد كاللائط
والزاني وغيرهما وكذا في المرافعات من طلب البينة ومن المذكورات يحصل القطع بعدم كون علمهم فعليا وفي الجملة **الامر الثالث** في ان استعمال
اللفظ المجمل مع ارادة الظ او الكلي الشامل للنادر محتاج الى القرينة للاجمال بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر كما مر لعدم صحة سلب
ارادة كل منهما فاستعماله في كل منهما يحتاج الى القرينة وبدونها مجملة وفي الاجمال يلزم على المخاطب الاحتياط باتيان فرد الظاهر يحصل القطع لاتيان — الموضوع صح
الا في صورة عدم امكان النادر من اول التكليف لرجوع الشك الى التكليف والاصل برائة الذمة عنه نعم لو امكن النادر فقط اولا او زال
بات بالشايع معصرا حتى انتفى الشايع يجب على المكلف اتيان النادر بالاستصحاب لا يقال لو احتاج الاستعمال في كل من النادر والكلي الشامل للنادر
الى القرينة يلزم الاجمال في اغلب المطلقات لان الغالب في استعماله خلوه عن القرينة والغالب فيها التشكيك ويلزم توقف المخاطب في العمل والبرائة
لان بنائهم على العمل لانا نقول يلزم ذلك فيما لم يكن القدر المتيقن موجودا كالمشتركات اللفظية وفي المقام القدر المتيقن في الارادة بارادته او دخوله
فيها المصحح للعمل موجود وهو اتيان الكل لانا نقول في المشترك اللفظي يلزم اتيانات متعددة بخلاف ما نحن فيه لانه اتيان واحد وهو كان للفرد
بقي لو كان استعماله في كل منهما محتاجا الى القرينة يلزم عدم الفرق بين استعماله في الكلي الشامل للانذر او للنادر ودونه لاحتياج كل منهما الى القرينة
لانا نقول فرق بين القرينتين لان القرينة في الاول صارفة لظهور اللفظ في الظ المقابل للانذر وفي الثانية مبينة للارادة المجملة بين الظاهر والكلي
الشامل للنادر كما مر واما الاستعمال في الشايع المقابل للانذر لا يحتاج الى القرينة جزما لدلالته عليه اجمالا اعني ظهوره في ارادة الشايع لا الكلي
الشامل للانذر لصحة سلب ارادته عنه ثم اعلم ان السؤال عن الفرد كقوله لو وقع انسان في البئر قد يكون من حيث الخصوصية وقد يكون من حيث كونه فردا من
الكلي فحقيقته سؤال عن الكلي والمثال المذكور ظاهر في الثاني **الامر الرابع** في الفرق بين المطلقات الابتدائية من غير سبق السؤال والعمومات
الاستغراقية وهو من وجوه الاول ان شمول المطلق كاكرم الرجل لافراده في مقام التكليف بدلي يسقط باتيان فرد منه لان ايجاد الطبيعة حصل باتيان
فرده وطلبها ثانيا يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ويلزمه ثواب واحد وعلى المخالف عقاب واحد الثاني ان دلالته على الافراد مقدمي لان بدونه لم
نفس الطبيعة لا الفرد الثالث انه مجمل بالنسبة الى ارادة فرد النادر فلا يجوز الحكم بشموله واما العام كاكرم كل رجل فشموله للافراد استغراقي لا يسقط
باتيان البعض ويلزمه الثواب المتعدد على حسب اتيان الافراد وكذا العقابات المتعددة على حسب المخالفة في الافراد الرابع ان دلالته على الافراد صريحي فيتم
في مقام التعارض او وجوب تقديمه لاقوائيته بالنسبة الى المقدمي وكذا شموله للنادر اجمالا بديهي الخامس جواز التقييد في المطلق حتى يبقى واحد
بخلاف العام فانه لا يجوز **المطلب الخامس** في اصل المطلب والتحقيق فيه التفصيل وتوضيحه يقتضي رسم مقامات الاول فيما كان تعدد الاحتمال ناشيا
من الكيفيات العارضة للمراد لا نفس المراد اعني المطلقات المسبوقة بالسؤال وهو بالنسبة الى الانذر غير شامل جزما لكون الشيوع قرينة مفهمة كما
مر ويجيء في المطلق والمقيد فالسؤال المصروف اليه لا الى الكلي الشامل للانذر وكذا الجواب اما في غيره فيقع الكلام في موضعين الاول فيما كان السؤال
عما وقع في غير صورة اجتماع العلوم الاربعة كما مر ويجيء وهو عام بمعنى كون شموله للاصناف والافراد فيما حكمنا بشموله استغراقي لا بدلي وفي التشكيك
شامل للظاهر والنادر اما الاول فلان في صورة عدم اجتماع العلوم الاربعة سواء علم عدم علمه ع بالواقعة التي سئل السائل او كانت مشكوكة
وعلى الاخير يستصحب لعدم العلم وح مع خلو كلام السائل عن القرينة المبينة للخصوصية يكون مجملا عند المعصوم ع فلو كان للاصناف والافراد
فرق من حيث الحكم بكون الواجب في نيله او حالاتهم نزح ثلثة دلاء وفي العمى او بقال عشرين دلاء لوجب على المعصوم ع التفصيل والاستفهام عما وقع
فترك المعصوم التفصيل مع الفرق حكما يلزم الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم وعدم الفرق لا يقال يمكن للسائل الاحتياط بالحمل على
الظ ولو كان مراده النادر لسئل ثانيا لانا نقول وجوب الاحتياط للسائل انما هو بعد امكان ترك الاحتياط عن المعصوم وهو غير ممكن للزوم الاضلال
في حقه في اطلاق الجواب مع عدم الاستفصال وعدم الاستفهام سيما عدم الفرق بين الظ والنادر للعقل القاطع ولبناء العرف عليه ايضا
لا يقال يجوز ان يكون القرينة موجودة في كلام السائل واضمحل لنا واخر المعصوم الاستفصال لعدم كونه مقام الحاجة او لم يكن للتقية لانا نقول
كل ذلك فاسد اما الاول فاولا بالنقض بسائر الالفاظ لاحتمال القرينة فيها واضمحلالها لنا وثانيا بالحل بانه مدفوع بالاصل بعد الفحص وعدم
وجدانها التفصيل واما الثاني فاولا بالنقض كما مر وثانيا بالحل بان الفرض كونه ع في مقام البيان وهو مقام الحاجة في تفهيم واما الثالث فاولا
بالنقض بسائر الموارد والحل بانه لا يعتنى به العقلاء والعرف بل السيرة مع انه نادر على انه قد يكون المقام فيما لا يحتمل التقية اصلا هذا فيما لم يتحقق
العلوم الاربعة كما مر سواء علمنا بانتفاء كلها او بعضها او كنا شاكين في بعضها او كلها لاصالة العدم لا يقال يعارضها اصالة عدم العموم لانا نقول
الاول موضوعي مقدم واما مع العلم باجتماع العلوم الاربعة فيجمل ظ سواء كان متواطيا ام لا وذلك لان بعد علم المعصوم ع بالواقعة وكذا علم السائل به وكذا
غيرها يكون الواقع معلوما لهما ايض يحتمل ان يكون جواب المعصوم ع ملتفتا الى نفس ما وقع لاجل العلوم وعدم الاضلال ويجوز ان يكون الى الكلي من حيث
هو نظرا الى عدم الفرق عنده فما لم يتعين يصير مجملا ويتعين الاخذ بالمتيقن وهو نفس ما وقع وهو ايض مجمل لنا من كونه هو الظ او النادر وفي المتواطي من
انه هو الذكر او الانثى فيجعل الواقعة الخاصة ايض لنا لا للسائل فتدبر ولكن صورة العلم باجتماع العلوم نادر في الغاية واما الثاني اعني شموله للظاهر
والنادر فلما مر من كون مراد السائل مجملا بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر وح لو كان فرق بين الحكم يلزم من عدم تفصيل المعصوم وعدم
استفهامه من السائل الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم **الموضع الثاني** فيما كان السؤال عما يقع وهو مثل السؤال عما وقع في كون

لا يمكن في الباب ... ونعني في المشتركات اللفظية القدر المتيقن ... المصحح للعمل موجود

الحكم للكلي فاي فرد تحقق من المتواطئات زيدا او عمروا ذكرا كان او انثى وهكذا لانه لو كان فرق لفصل ع ومن عدم فصله يظهر الاشتراك وعدم
الفرق في الحكم نعم شموله للنادر هنا اشكال للفرق بينهما لان السؤال عما وقع انما هو عن الخصوصية الواقعة المعلومة ومع كونها مجملة عند المعصوم ع من كونه
هو المتعارف او النادر فيحمل على العموم لئلا يلزم الاهمال المستهجن بخلاف السؤال عما يقع كقوله ان وقع انسان في البئر او الانسان في بئر ما اصنع فانه
سؤال عن الانسان من حيث الانسانية من دون منظور السائل الخصوصية لعدم علمه بما يقع حتى يكون سؤاله عنها وح جواب المعصوم ملقاة الى
السؤال عن الكلي ويلزم على السائل في مقام الحاجة اعني بعد تحققه في الخصوصية العمل بمقتضى الكلي بان الكلي ان كانت متواطية فيحكم بالاشتراك
الحكم بين الكل وان كان مشككا بالتشكيك المبين العدم فيحمل على اللفظ المقابل للاند اجتهادا وان كان من باب الاجمال فيحمل على اللفظ المقابل للنادر
فقاهة من باب كونه قدرا متيقنا معنى العمل ان كان موجودا ومما يجب عليه اختياره من باب الاحتياط كما مر وان لم يات به حتى انتفى يجب عليه
الاتيان النادر بالاستصحاب وان لم يكن ممكنا او لزمان المكلف به ينفي التكليف عن الظاهر والنادر باصالة البرائة ولا يحكم بدخول النادر جهارا
المقام الثاني فيما كان تعدد الاحتمال ناشيا من نفس المراد كالمشتركات اللفظية كما مر في قول الاعرابي والمجازات المتعددة كما في سؤال علي
ابن جعفر عن اخيه ع عن رجل رعف فامتخط فصارت قطعا صغارا فاصاب الاناء هل يصلح الوضوء قال ع ان لم تستبين فلا باس والا فلا تتوضاء
والقول في قوله اصاب الاناء لان اصابة الدم الاناء لا يوجب الشك في صلاحية الماء للوضوء حتى يسئل عنه من مثل علي بن جعفر فاما ان
يكون مراده ماء الاناء او ظرف الاناء مع الشك في وصوله الى الماء او الى نفس الاناء فعلى الاول يكون دليلا على عدم نجاسة ماء القليل بالدم
الذي لا يدركه الطرف وعلى الاخير لا يصح التمسك والقول بعدم الباس على مجموع الاحتمالات ومنه الاول ويلزم عدم الانفعال الا انه
والحق انه مع العلم باجتماع العلوم الاربعة يحمل المشترك واما مع العدم فيقع الكلام فيه اولا من ان هذا السؤال هل يقع بدون القرينة او لا وعلى الاول
ما حكمه والحق انه لا يتحقق غالبا لان السؤال عنه غالبا يكون عن معنى خاص ربما نخاص مع نصب القرينة لا عن جميع معاني المشترك ولا عن جميع
المجازات واضمحلال لنا ما يكون بيانا ذاتيا ومجملا عرضيا لا يحمل على العموم نعم ربما يعتقد السائل وحدة المعنى ولا ينصب القرينة مع انه مشترك
في الواقع او يعتقد كون هذا المعنى اظهر ولا ينصب القرينة ويلتبس كذلك في الواقع او يكون له مانع من نصب القرينة وكيف كان لو تحقق وعلم
تجرده عن القرينة مع العلم بعدم التفصيل عن المعصوم ع فلو كان الاظهر في البين يحمل عليه وبعدمه يحمل على العموم والا يلزم الاضلال الا ان يثبت
كون عدم التفصيل لاجل التقية او كونه في مقام الاجمال او علم بعلمه ع باعتقاد السائل بوحدة المعنى او الاظهرية فيحمل ايضا لكنه نادر وينبغي التنبيه
على امور الاول ان العموم هنا عقلي لا وضعي لان العقل حكم بعد ملاحظة عدم التفصيل بالعموم لئلا يلزم الاضلال ولا ربط له بظهور اللفظ
فيه وتظهر الثمرة فيما وجد دليل معارض فعلى الاول لا يحصل التعارض بخلاف الثاني ولو وجد هذا المعارض اخر لفظيا يكون على الوضعي مرجحا دون معارض
العقلي الثاني ان ترك الاستفصال يشارك المطلق فيما ذكرنا من عدم الشمول للنادر في السؤال عما يقع وجواز تخصيصه الى الواحد ويشارك العموم
في الاستغراق وفي دخول النادر في السؤال عما وقع ويخالفهما فيما ذكرنا من عدم التعارض ان وجد دليل مخالف لترك الاستفصال وكذا عدم الترجيح
العموم بخلاف اللفظ العموم والاطلاق الثالث ان ترك الاستفصال يدل على عدم العموم لكن بقيد التفصيل فلو قال ع بعد قول السائل وقع انسان ان
كان انثى فانزح ثمانين يكون الحكم الاول على غير الانثى بنحو ما ذكرنا والحكم الثاني على الانثى كذلك الرابع اذا اشتبه الامر بين ترك الاستفصال وحكاية
الاحوال يحمل على الاصل **اصل** اختلفوا في شمول خطابات المشافهين للمعدومين والعدم على اقوال وتحقيق الكلام فيه يتم برسم امور الاول في انه لو ثبت
حكم للنبي ص او احد الائمة ع او غيرهم كسلمان وزرارة وغيرهما فهل يكون المقتضي الاصل الاولي الاعتبار اشتراك الغير او يكون مقتضاه
اختصاصه به والحق انه لو قلنا بجواز تخلو الواقعة عن الحكم فالاصل الاختصاص مطلقا وذلك لاستصحاب الحالة السابقة لانه قبل التمييز وقبل الدليل
كانت الواقعة مسبوقة بعدم الحكم بالنسبة اليه كافعال البهائم وبعد ورود الجعل مع الشك في كونه جعلا للكل او البعض يحمل ويثبت للمتيقن و
تبقى النسبة الى غيره باقيا على الحالة السابقة ولو قلنا بعدم الجواز كما هو الحق فالاصل مختلف لانه لو كان الحكم هو الاباحة فالاصل الاشتراك لانه
لو لم يكن الحكم في حق الغير الاباحة لكان اما الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة وكل واحد منها مستلزم للجعل الزايد كما مر والاصل عدمه والاخراز
مستلزما لثبوت التكليف العقاب والاصل برائة الذمة عنه ايضا ولو كان هو الاستحباب فالحق الاشتراك لو لم يحتمل الاباحة لانه لو لم يكن مستحبا لكان
اما مكروها وهو مخالف لاصالة عدم الجعل او واجبا او حراما وهو مخالف له ولاصالة البرائة ولو كانت الاباحة محتملة فالحق عدم التعيين لان جعل
الاباحة في كل الاشياء ما لم يكن دليل موجود والدليل على الاستحباب شامل للبعض ومجمل بالنسبة الى الغير وهذا الغير محل الشك من انه باق تحت
او خرج بدليل الاستحباب ومندرج تحت الثاني ولا ترجيح في البين الا ان يقول بجواز التسامح في مثله فيثبت الاستحباب مسامحة فتدبر واما لو كان
الكراهة فمثل الاستحباب واما لو كان هو الوجوب او الحرمة واستلزام نفيه في حق الغير الاباحة في حق الغير اصالة البرائة تقتضي الاختصاص
لانه الحكم بالاختصاص يقتضي الحكم بالاباحة في حق الغير المستلزم للجعل الزايد والاصل عدمه لانا نقول لا يجري اصالة عدم الجعل للقطع بتحقق الجعل
العام المثبت للاباحة في كل الاشياء حتى يرد دليل على خلافه وقد ورد دليل على الوجوب الشامل في شموله لغير المشافه مشكوكا فانه مندرج تحت ويبقى غير المشافه صح
الجعل الاولي والثانوي ومعه يرجع الشك الى ثبوت التكليف في حق غير المشافه والاصل البرائة لا يقال كما ان الجعل العام المثبت للاباحة حتى يثبت
خلافه يقيني كقوله ع كل شيء مطلق الخ فكذا الجعل العام المثبت للوجوب لظاهره حتى يثبت خلافه ثابت وهو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط
كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول سلمنا لكن مع حصول الشك في اندراج المشكوك تحت دليل الاباحة او الوجوب اصالة البرائة

تقتضي

تقتضي الاول واما لو استلزم نفي الوجوب والحرمة في حق الغير الاستحباب او الكراهة في حق الغير فيحصل التعارض بين اصالة البرائة واصالة
عدم الجعل الزايد لان الاختصاص يقتضي ثبوت الاستحباب او الكراهة في حق الغير وهو مستلزم للجعل الزايد والاصل عدمه والاولى ان
يكون الشك في حدوث الجعل الزايد مسببا من الشك في اشتراك الوجوب والحرمة وعدم الاشتراك دون الشك في اصل عدم الجعل فيكون استصحاب
البرائة موضوعيا وهو مقدم ولو سلمنا كون الشك في كل منهما مسببا من الاخر فيحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى عموم ادلة البرائة سليما
سليما عن المعارض مقتضيا للاختصاص هذا اذا كان الوجوب والحرمة نفسيا واما اذا كان مقدميا فالاصل هو الاشتراك لو ثبت مشروطه في حق
من المتيقن لاصالة الاشتغال **الامر الثاني** في بيان الاصل الثانوي المثبتة للاشتراك مطلقا حتى يثبت الاختصاص فيما لو كان الحكم ثابتا في حق
غير النبي ص فلوجوه الاول الاجماع عملا وقولا اما الاول فلانهم يثبتون الاحكام بالخطابات من غير نكير مع كون كلهم قايلين بالاختصاص بالموجودين الا الشاذ
النادر كالحنفي وليس ذلك الا لتسليمهم قاعدة الاشتراك والا فلا معنى للتمسك بها للاختصاص بالموجودين وعدم ثبوت الاشتراك واما الثاني فلتمسكهم
بها او وجود من ادعى الاختصاص في بعض المقامات واختلافهم في صلوة الجمعة انما هو للاختلاف في كون الوجوب مشروطا او مطلقا في اصل القاعدة بعد
ثبوتها عندهما الثاني الاستقراء الثالث الاخبار الكثيرة المتواترة كما ادعى تواترها كثير منهم البيضاوي على ما حكي عنه منها قوله ع حكم الله على الاولين
حكم على الاخرين والقول بان الجمع المحلى يفيد العموم الاستغراقي ومعه لا يشمل الحكم الثابت للواحد والاثنين من الاولين مدفوع بان المراد هنا
جنس له ولو سلمنا العموم لكن اذا ثبت في الحكم الثابت لكل واحد من الاولين الاشتراك يثبت في غيره بالاجماع المركب ومنها قوله ع حكم الاولين والاخرين
سواء الا لمانع او حادث وهم شركاء ومنها قوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يقال الجماعة يصدق على الثلثة فصاعدا والقدر المتيقن هو الاول
لانا نقول الظاهر هنا هو الثاني وعلى فرض تسليم الاول نقول لما ثبت في حق الثلثة يثبت في حق الكل بالاجماع المركب ومنها قوله ع حلال محمد حلال الى
يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة لا يقال المفرد المضاف لا يفيد العموم لانا نقول المراد هنا هو العموم بظهور الكلام او بقاعدة الحكمة سلمنا عدمه
لكن اذا ثبت المطلق المستلزم للتخيير بين الافراد يثبت الاشتراك في الكل عينا بالاجماع المركب لا يقال المراد حلال محمد ع في حق من يثبت له لا بنسخ لانا نقول
الاصل حمله على ظاهره ومقتضاه بقائه الى يوم القيمة ومعلوم ان يكون المراد بقاءه بالنسبة الى العباد المتحقق الى يوم القيمة او بالنسبة الى حق من يكون والاول
هو المطلوب الثاني لغو لان من يثبت له الحلية في حق من فات ولو بقي الى يوم القيمة ولا ثمرة لاظهار بقاء حكمه الرابع الاجماعات المنقولة الكثيرة الموجبة للقطع
بالاجماع الخامس بناء العقلاء والسيرة القطعية لانهم لو علموا ثبوت حكم كذا في حق المشافهين او ثبوت شرط كذا في الصلوة او جزء يكون بنائهم على وجوب
الاتيان في حق غير المشافه واما لو كان ثابتا في حق النبي ص فلما ذكر ايضا وللادلة الدالة على وجوب التاسي لانه عبارة عن وجوب المتابعة بنحو ما فعل
النبي ص من الاباحة والاستحباب الخ والمفروض ثبوت الوجه من الاباحة او الاستحباب ولان السنة حجة بالاجماع ومنها فعل النبي ص ومن ثمة جاز التمسك
بالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم المتعلقة بالنبي ص للغائبين كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ويمكن اجراء التاسي وحجية السنة فيما ثبت
الحكم لاحد الائمة ع اما التاسي فلانه لو ثبت فعل الائمة ع مع العلم بالوجه يثبت في حقنا بظهور عدم القول بالفصل واما السنة فلان منها فعل الامام
وحجيته وفعله لا معنى لا وجوب العمل بمقتضاه ولولا الاشتراك لا معنى لكونه حجة لنا لا اولوية لانه لا ريب في ثبوت الخصائص للنبي ص كصلوة الليل
والنكاح بخلاف الائمة لانا لم اجد ما يختص بهم ولا فرق فيما ذكرنا بين الرجال والنساء والعبيد والاحرار وهكذا وذلك لما ذكرنا من الاجماع ثم لا يخفى
ان قولنا الاشتراك اجماعي ان الاجماع متحقق على الحكم الظاهري اعني كوننا محكوما بالاشتراك حتى يثبت الاختصاص كقاعدة البرائة وغيرها فمتى
الاجماع تحقق على نفي التكليف ما لم يعلم التكليف وكذا الاجماع متحقق على الاشتراك ما لم يعلم الاختصاص فاذا علم الاختصاص لا اجماع على الاشتراك
فلا يرد انه لو يكون الاشتراك اجماعيا ان كان في كل واحد من الاحكام واقعا على سبيل التخيير فكيف يكون قابلا للتخصيص ولو كان على الحكم في الجملة
فكيف ندعي الاجماع في كل مسئلة فتدبر **الامر الثالث** في تحرير محل النزاع في الشمول للمعدومين والعدم هل يكون من حيث قابلية اللفظ
له وضعا او يكون من حيث جواز الارادة عقلا يظهر الثاني من بعض استدلالاتهم كقبح التكليف بما لا يطاق ولزوم كون الطلب قبيحا ولزوم كون كلام
الله نفسيا وقبح الطلب بالمعدوم وكعنوان بعض كصاحب الفصول ما وضع للخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب لانه لو كان
حيث الوضع يلزم التكرار لان مفاده ح ان ما وضع للمشافهة لا يعم وضعا غير المشافهة وفيه تامل لكون ظاهر الكلام في الوضع لان ظاهره
ان ما وضع لا يعم وضعا بصيغته من تاخر ويظهر من بعض استدلالاتهم الاول ونحن نتكلم على اي منهما الثاني في ان النزاع هل يعم المجموع والمفرد الذي
يكون قابلا كقوله ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها وانك ميت وامثالها من الامثال وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك او يختص بالاول والحق الثاني لان الاشتراك
الاول كما هو الظ من امثلتهم الثالثة في ان النزاع هل يكون في خطاب الله او الاعم منه ومن خطاب النبي ص والحق الاول وذلك لان القائلين بالشمول
مدركهم كون كلام الله نفسيا وكون هذه الالفاظ كاشفة عن طلبات القديمة وان المعدومين كالموجودين حاضر عند الله بالحضور العلمي وهو
يكفي لصحة الخطاب وهذه الامور منتفية في حق النبي ص ثم على فرض الاختصاص هل يختص بالخطابات الشاملة على وجه الاعجاز كالقرآن او الاعم منه ومن
غيره كالاحاديث القدسية والحق الاعم لاشتراك الدليل الرابعة في ان النزاع هل يكون في الخطاب بالمعنى اللغوي اعني مطلق توجيه الكلام الى الغير وان لم
يكن مشتملا على اداة الخطاب والحق الثاني وذلك لظهور امثلتهم واستدلالاتهم وعنواناتهم الخامسة في ان النزاع هل يكون في الشمول للمعدومين مع الاتفاق
على الشمول للمعدومين الموجودين او يكون في شموله للموجودين ايضا محل النزاع والحق الاخير فههنا نزاعان احدهما في الشمول للمعدومين والاخر في الشمول لكل
الموجودين او الموجودين في مجلس الخطاب السادسة في ان النزاع في الشمول هل يكون من باب تاليف المؤلفين كما علم بانهم لا يقصدون شخصا خاصا

ولا موجوداً ولا معدوم بل يقصدون كونه لمن يصلح له ويطلع عليه وان وجد بعد او يكون من باب المكاتبة والمراسلة بانهم يقصدون الانسان
الى اشخاص خاصة او يكون من باب المخاطبة اما بكون التوجيه والمضمون للكل كما على طريق الاشاعرة من كفاية حضور البعض لصحة الخطاب
منجزاً او معلقاً بتحقق الوجود او تعيين او الثانى للكل والاول للموجودين او بعضهم مع كونهم مكلفين بالابلاغ والكل محتمل وتعرض الكلام فى كل
منها ويحتمل احتمالاً بعيداً آخر وهو كون المراد من الشمول هو الشمول فى اصل الحكم ولو بدليل آخر كقاعدة الاشتراك **الامر الرابع** فى ثمرة النزاع
وجعلوا للمسئلة ثمرات الاولى الاجمال على فرض الاختصاص والبيان على فرض التعميم اما الاول فلان الكلام ملقاة الى المشافهين بحسب عرفهم
من الحقايق والمجازات واثبات الحكم للمعدومين موقوف على مقدمتين الاولى ان هذا ظاهر اللفظ للمشافهين الثانية انه ثابت لنا بقاعدة
الاشتراك والاولى اثباته موقوف على اثبات كون مفاد اللفظ كالوجوب مثلاً فى عرف المشافهين مع اثبات تجرد اللفظ من القرينة واللفظية
وان كان تستعد فوعته بالاصل الا ان الحالية لا يمكن دفعها به للقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك فانها ساكتة او دالة على التأ
انها مؤكدة او صادقة او مفهمة او معينة فيكون شكاً فى الحادث ولا يصح التمسك باصالة عدم كونها صادقة مثلاً لانه معارض باصالة عدم كونها
مؤكدة وح يكون مجملاً ولا يثبت كون الظاهر ايهم هو الوجوب فى عرف المشافهين واما الثانى فلان للغائبين ح يكونون مخاطبين بنفس الخطاب
مجرده عنها ظاهر ويلزمه البيان لانه ان وجدناه بدون القرينة يكون ظاهراً فى معناه فيكون مراداً لقبح ذكر الظاهر وارادة خلافه بدون القرينة
منقول هذا ما خوطبت به مع تجرده عن القرينة وكلما كان كذلك يجب ارادة ظاهره وهو المطلوب فى كل منهما محل نظر اما الاول فاولاً بالنقض بباب
الالفاظ الصادرة من السابقين فى تعليمهم وتصنيفهم وتاليفهم للقطع بالحالة ويلزم من ذلك الاجمال فيها وهو خلاف السيرة القطعية من حمل
الالفاظ على ظاهرها من دون الاعتناء بهذه الاحتمالات والتوقف وثانياً بالحل من وجوه الاول ان الاصل هو السكتة لاصالة عدم الالتفات الى
الحالة وجعلها مؤكدة او صادقة الثانى ان الاصل هو المؤكدة للغلبة من كون الغالب هو ارادة الحقيقة الثالث ان الحمل على الحقيقة مع عدم ذكر القا
الماخوذة من السيرة القطعية من الادم الى الخاتم والاجماع والعرف ولا ينحصر باصالة العدم واما الثانى فلان قوله هذا ما خوطبت به ان كان المراد وهو الخطا
الملقاة من جانب المتكلم فى زمان وجود المعدوم بالحضور العينى الذى يلزمه فهم الخطاب فهو ممنوع لان الخطاب الواقع فى زمان الشفاه الذى لم يكن المعدوم
والغائبين موجودين فيه حتى يفهمون بتجرده عنها او لا وان كان المراد هو الخطاب الملقاة فى زمان الشفاه مع كونهم معدومين ووصل اليهم بعد
وجودهم فيلزمه فهم الخطاب الملقاة فى زمان الشفاه من انه كان مجرداً او لا لان الخطاب فى حق الكل ان كان مع القرينة فهو كك فى حق الكل والا فيكون
مجرداً فى حق الكل ومعه يكون الاحتمال المذكور على فرض الاختصاص تماماً هنا ويلزم الاجمال الثانية لزوم الفحص على فرض الاختصاص وعدمه على فرض العموم
اما الاول فلان اللفظ لا يدبر المعنى الحقيقى بحسب اصطلاح المشافهين واثبات الصغرى اعنى هذا ما فهمه المشافهون لمعرفتهم واصطلاحهم من الحقايق
الشرعية وغيرها من العرف واللغة مع كون الاتحاد والمخالفة مشكوكاً لنا ولا بد لنا من التمسك باصالة الاتحاد واصالة التاخر او عدم القرينة وغيرها
وكلها موقوف على الفحص واما الثانى فلان المعدومين والغائبين مخاطبون بنفس الخطاب كالمشافهين ولا بد من تكلم الشارع مع كل عرف بحسب اصطلاحهم
والاصطلاح الموجود فى حق المعدومين معلوم لهم ولا يحتاج الى الفحص والاول حق والثانى فاسد من وجهين الاول ان على فرض العموم لم يصدر
الخطاب للمعدومين فى زمان وجودهم ليعنى بل فى صدر زمان شفاه غيرهم وح اما ان يكون المراد منه متعدداً مختلفاً بحسب اختلاف الاصطلاحات او
يكون المراد واحداً والاول باطل قطعاً للزوم استعمال اللفظ الواحد فى المعانى المتعددة المختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات وللزوم كون الموضوع
الواحد ذو احكام متعددة مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات وهذا باطل ضرورة واجماعاً من المخطئة والمصوبة كلاً لان المصوبة يقولون متعدد
حكم الله بحسب اختلاف الاعتقادات فى من عرف واحد اصطلاح واحد لا بحسب اختلاف الاصطلاحات وللزوم نفى الاشتراك وتحققه ضرورة وقد يمثل
عند الطرفين على بناء العرف على اتحاد المراد مثلاً لو قال المولى لعبده افعل وكان لكل عبد اصطلاح فى زمان وجوده وكان بعضهم موجوداً دون بعضهم
واطلع المعدومون بعد صدور الخطاب مع العلم باصطلاح الموجودين يكون بناء الكل على كون مراد المولى هو اصطلاح واحد عند الموجودين
فى زمان صدور الخطاب اما الثانى اعنى كون المراد عرفاً واحداً فاما ان يكون المراد عرف خارج عن المخاطبين وهو بديهى الفساد او يكون هو عرف
المعدومين وكان المشافهين مكلفين بالرجوع اليه وهو ايضاً بديهى الفساد بقى العكس وهو المطلوب ويلزمه لزوم الفحص عن معرفة الحقايق والمجازات
فى زمان الشفاه على المعدومين والغائبين كصورة الاختصاص لا يقال لا اسلم كون وجوب حمل اللفظ على كل بحسب اصطلاحهم مخالفاً للاجماع لما قال العضد
الاصحاب العرفية اذا تعددت يجب على كل طايفة حمل اللفظ على مصطلحه والا لزم الاغراء بالجهل لانا نقول هذا فاسد كما حققنا فى تعارض العرف واللغة
الا فى صورة جعل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات ومعه يجب من باب الحكم الظاهرى لبطلان التكليف بما لا يطاق لا الواقعى لاتفاق المصوبة والمخطئة
على بطلان هذا كما مر الثالث انه على فرض التسليم تكون الخطابات تدريجية بل يصل كالقرآن الى المعدومين دفعة واحدة مع القطع بتخصيص بعض
عموماتها وتقييد بعض مطلقاتها وصرف بعض ظواهرها اما بها او بالاجماع الى البين ومعه كيف يجوز العمل بها قبل الفحص الثالثة عدم وجوب
صلوة الجمعة للمعدومين على فرض الاختصاص ووجوبه على فرض التعميم اما الاول فلان غالب حال المشافهين هو وجدان الشرط المشكوك اعنى الامام
او نائبه الخاص والاطلاق ينصرف الى الغالب ومعه لا يثبت وجوبها فى حق المشافهين مطلقاً حتى يثبت فى حقنا والقدر المتيقن ثبوته مشروطاً وثبت
فى حق المعدومين ايضاً مشروطاً ولما لم يتحقق الشرط لهم فلم يتعلق بهم الوجوب لان ثبوته فى حقهم مع عدم الشرط موقوف على الدليل والمفروض انتفائه
واما الثانى فلان غالب احوال المكلفين الملقى من الموجود والمعدوم لم يكن هو الوجدان فيكون الاطلاق متواطية محمولاً على الكل اعنى سواء امكن

خلف

خلف الامام ع او نائبه الخاص وكلما اذا ثبت وجوبها فى حق المشافهين مطلقاً ثبت فى حقنا كك ولازمه الوجوب فى حقنا وكفاية امام الجماعة وفى كلا
الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل هو التواطى وكون تجرد غلبة الوجود فى حق المشافهين منشأ لانصراف اللفظ محل تامل والاصل ينفيه
حتى يثبت ولكن فيه انه لو تم ذلك يلزمه عدم اعتبار التشكيك الا نادراً لان سببها ان يكون غلبة الوجود ويمنع بما قلنا وكثرة الاستعمال و
الاصل تاخره عن زمان الشارع وهو نادر بل لم يوجد ثم يمكن ان يقال ان الغلبة فى حق كل من المشافهين من الحاضرين فى مجلس الخطاب والغائبين سيما
النائين عن بلد الامام ع ممنوعة بل مقطوع العدم وتحققها فى بعضها لا ينفع لان ثبت كون الخطاب مختصاً بالحاضرين فى بلد الامام وهو ممنوع
مع ان ادعاء الانصراف موقوف على كون دلالة الامر على الاطلاق من باب الاطلاق بكون اللفظ موضوعاً للطلب الطبيعة لا بشرط شئ لا من باب الالتزام
بكون اللفظ موضوعاً للطلب الطبيعة المجملة المقابلة للطبيعة المطلقة والمقيدة ومن عدم نصب القرينة ينتقل الى المطلقة وهو ممنوع لجواز كونه
من الثانى ومعه يكون استعمال الامر بدون القرينة مع ارادة المشروط مجازاً لغير تصبيك وهو موقوف على القرينة ولا يحمل عليه اللفظ بمجرد غلبة الوجود
او كثرة الاستعمال فيه او لا انا قد بينا ان كون دلالة الاوامر مادة وهيئة على الاطلاق من باب الاطلاق وثانياً بان الوجه انما يكون منشأ للورود
لان الظن من الغلبة ان كان منشأ الظهور اللفظ فيه فى الجملة المانعة عن ظهور اللفظ فى ارادة الاطلاق فعلى فرض المجازية يكون من المجاز المشهور و
يجب فيه التوقف فى القدر المتيقن هو المشروط ولو لم يكن كك فيجب الحمل على الاطلاق والتواطى وان كان من باب الاطلاق وثالثاً بما ذكره بعض المحققين
بان دلالة الامر على الاطلاق من باب الالتزام انما هو فى صورة عدم حدوث الشرط بالنسبة الى الكل او البعض واما مع حدوث الشرط فيكون من باب الاطلاق
والمقام من الثانى هذا هو الاول واما الثانى فلان على فرض التعميم يكون التكلم على حسب حال المشافهين كما مر ويجب على المعدومين الرجوع فى الخطاب
الى حال المشافهين والمفروض كون غالب حالهم الوجدان ومعه لا يثبت الاطلاق ولا يثبت الوجوب على فرض التعميم ايضاً على انه ان سلم الاطلاق لا يصح
التمسك به هنا لانه قد قيد بما دل على اشتراط الامام فيه الظاهر فى امام المعصوم ع ومعه لا يثبت ارادة الاطلاق فتدبر والحق عدم كونه ثمرة وربما
يجعلها من وجه آخر وهو انه على فرض الاختصاص الحكم الثابت للمشافهين وان سلمنا كونه مطلقاً لكن اثباته فى حقنا موقوف على قاعدة الاشتراك
ومدركه ليس الا الاجماع وليس هذه المسئلة اجماعية للخلاف بخلاف ما لو قلنا بالتعميم فانه يثبت فى حق الكل لتسليم الاطلاق من دون الاحتياج
الى قاعدة الاشتراك وفيه اولاً ان مدرك القاعدة ليس منحصراً بالاجماع كما مر وثانياً بان الخلاف فى هذه المسئلة لا ينافى الاجماع على اصل القاعدة
كما مر توضيحه وهو يقتضى ثبوته هنا حتى يثبت الاختصاص وثالثاً بمنع الخلاف هنا ايض لان الخلاف انما هو فى الصغرى من ان الحكم ثبت مشروطاً
او مطلقاً واما على فرض تسليم الاطلاق وكونه اجماعياً فالاشتراك اجماعى فتدبر **الامر الخامس** فى بيان وضع الخطاب مادة وصيغة اما الاول كخاطب
وخاطبتك وامثالها فاعلم انه قد يستعمل للمخاطب الحاضر بالحضور العينى فى مجلس الخطاب مع كونه فاهماً سامعاً وقد يطلق للمخاطب مع انتفاء الكل
وذلك كنداء الاحياء بالاموات مع قصد الفهم والسماع بجعلهم منزلة الحاضر الفاهم السامع والكلام فى انه مجاز فى المسند ام لا وقد يطلق للحاضر
السامع الغير الفاهم مطلقاً وذلك كخطاب النساء باطفالهم وغير الفاهم بمحض سماع المخاطب ان كان فاهماً بالواسطة وذلك كخطاب العرب للعجم بالعربى
فانه يمكنه التفهم بمن عنده بالعجمى وقد يطلق للفاهم السامع الغير الحاضر وذلك كالخطاب بالغايب ولو كان ميتاً كما يقولون فى خطاب النبى ص فى كربلا
بالنبى ص فى المدينة والى ع فى البقيع والى ع فى النجف وقد يطلق للحاضر الفاهم الغير السامع كالخطاب بالاصم وقد يطلق على غير القابل للفهم كالخطاب
بالاشجار والاحجار وقد يطلق على الموجود والمعدوم تغليباً كالنداء بالاولاد واولاد الاولاد كالخطاب بهم بان لا تذهبوا الى بيت فلان لانه عدو وصلبا
لا ريب فى كون اغلب ما ذكرنا صحيحاً عقلاً لكونه اسناداً وخطاباً الى غير من هو له كجرى النهر لكونه غيره بل لامتثال المخاطب كالمعدوم والغايب والميت واما انها
فيكون لغواً فيها والكلام انما هو فى ان المسند اعنى استعمال الخطاب مجاز او حقيقة وح يحتمل ان يكون حقيقة فى الاول مجازاً فى غيره او يكون حقيقة
فى الكل على سبيل الاشتراك اللفظى او المعنوى مقتضى التبادر هو الاول والمجازية فى الغير لكن مقتضى عدم صحة سلب الخطاب فيما نزل المخاطب
منزلة الحضور والفهم والسماع هو الحقيقة فى الكل وذلك لان العرف لا يسلبون الخطاب بانه ليس بخطاب ولم يخاطب بل يثبتونه بانه يخاطب المعدوم
او الاصم او الطفل والحجر ويفتحونه عقلاً بانه مخاطب الحجر مثلاً لعدم ترتب الثمرة على خطابه لا لفظاً ولذا لا يسلبونه وهو مقدم على عدم التبادر
كما مر فى مقامه كما ان المدان الى العالى لانه قبيح عقلاً لكنه امر حقيقة ومع وجود الجامع الاشتراك المعنوى اولى فيتعين والجامع هو توجيه الكلام
الى ما لاحظ حضوره وفهمه وسماعه بلا واسطة او بالواسطة سواء كان حاضراً اخبارياً او ذهنياً ام لا فلو كان حاضراً ولوحظ غيبته يكون استعمال
الخطاب فيه مجازاً ولو كان غايباً او نزل منزلة الحضور ولوحظ حضوره يكون استعمال الخطاب فيه حقيقة واستعمال الغايب فيه مجازاً او ذا ثبت فى العرف ثبت
فى اللغة بالقطع بالاتحاد والاجماع والاصل لا يقال عدم صحة السلب معارض بتنصيص اللغويين ان الخطاب موضوع للحاضر فان المتبادر منه
هو الحضور الخارجى لانا نقول لا يلزم من ذلك خروج الغائب الذى لوحظ فيه الحضور والعكس عن الغايب والحاضر وكان استعمال اللفظ فيه مجازاً
وهو بعيد غاية البعد وعدم صحة السلب هنا مقدم لانهم يخبرون عن اجتهاداتهم فى العرف ونحن ايض مجتهد فى العرف ونرى خلافه وخطائهم و
يكون قولهم موهوماً ولا يكون حجة مع ان اعتبار كلامهم فى امثال المقام مما يمكننا فهمه باجتهادنا فى العرف محل التامل كما حقق فى مقامه نعم يعتبر
كلامهم فيما لا يمكننا وذلك كبعض الحيوانات او المواد التى ثبت فيه النقل او يحتمل فتدبر واما الثانى اعنى صيغة الخطاب كالنداء والامر والنهى
المخاطب امثالها فالمادة من كونها اللازم لا يقدم صحة السلب بجريه فى الهيئة ويبقى عدم التبادر سليماً عن المعارض لانا نقول نثبت ذلك
بعدم المنافرة بحسب اللفظ **الامر السادس** فى اصل المطلب اعنى بعد ثبوت كون الخطاب قابلاً للموجود الحاضر او الغايب والمعدوم

اوللاعم هل يكون المراد من خطاب الله هو الموجودين او الاعم منه ومن المعدوم ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان شموله للمعدومين اولا
الحق الثاني وذلك لوجوه الاول انه قابل للموجود فقط وله وللمعدوم والقدر المتيقن هو الموجود وعلى المثبت للعموم اثبات التعميم الثاني
اصالة عدم الطلب والحكم لانه حادث والاصل عدمه وتاخره الثالث ظهور الخطاب في الموجود بالظهور المبين العدم لان الخطاب الجمع قابل
للثلثة فصاعدا من الموجود والمعدوم او كليهما ومع عدم القرينة وان كان ظاهرا في العموم كما مر سابقا لكن لا ريب ان عمومه ينصرف الى الموجودين
والحاضرين بالحضور العيني لا يقال الظهور ممنوع على فرض جعل الخطابات من باب تاليف المؤلفين لانا نقول ولا جعله من باب تاليف المؤلفين
فاسد كما يجيء وثانيا بانه يصح في التاليف لم يكن فيه صدور اللفظ واما مع صدور اللفظ كما في المقام ولا ريب ان اللفظ ظاهر والظن في المقام هو
الموجود لا يقال العنوانات كقوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لاشتماله على اسم الجمع والموصول ظاهر في العموم والتشكيك لا يكون مضرا بالعموم
اللغوي بل يحمل على الظ وغيره لانا نقول نمنع كونه للعموم هنا بل يكون للعهد الخارجي بقرينة ندائه سلمنا كونه للعموم لكن العموم اللغوي لا يشمل الا ند
كما مر والمقام كذلك سلمنا ظهور العنوانات في الكل لكن الخطاب ظاهر في الموجود فيحصل التعارض بين الظهورين فيبقى الاصول سليمة عن المعارض
ومثله قوله يا معشر الجن والانس ويا ايها الثقلان الرابع القبح العقلي كما في خطاب الاباء والاولاد والاداد والادهم من لم يكن موجودا حين الخطاب
بافعل كذا يكون مذموما عند العقلاء وسره واضح لان الخطاب انما هو لتوجيه المخاطب وفهمه حتى يمكنه الاشتغال به او بمقدمته وبالمعدوم لا يمكن
عليه ثم من قال بعموم خطاب الله وشموله للموجودين والمعدومين اما ان يقول بكون حكم المستفاد من الخطاب عاما ثابتا للموجود والمعدوم ولو كان ثبوته
في حق المعدوم بدليل اخر اعني الادلة الدالة على اشتراك المعدوم للموجود في الحكم كما مضى من باب التاسيس لا من باب كونها مؤكدا ومبينا للارادة
العموم من الخطابات فهو حق ومسلم ولكن لا دخل لكون الخطاب عاما واما ان يقول بكون شموله للموجود والمعدوم من باب الكلام النفسي اعني
انصافات الله بصور المعلومات والعياذ بالله كعلمنا بقيام زيد مثلا فالكل لما كانوا حاضرين بالحضور العلمي عند الله فطلب منهم نفسا لا لفظا
ايجاد المامورات وترك المنهيات من وجد في زمان وجودهم بعد استجماع شرايط التكليف في حقهم فهو فاسد من وجوه الاول كون الكلام النفسي
باطلا في حق الله تع كما حققنا في تعريف اصول الفقه الثاني مستلزم لتحقق الطلب قبل وجود العين المطلوب منه وهو قبيح عقلا كما مر في الاباء
بالنسبة الى الاولاد والادهم الثالث ان الطلب في النفس مع عدم اللفظ بمثل المكلف انه قبيح لعدم فهم المكلف اياه وتكليف بما لا يطاق الرابع ان
الكلام انما هو في الخطابات اللفظية الحادثة في زمان النبي ص المتعلقة الى النبي ص والحاضرين معه من ان الله اراد الموجودين او الاعم ولا يكون الكلام في
الصور العلمية قبل وجود المخاطبين والخطابات اللفظية واما ان يقول بكون شموله من باب تغليب الموجود على المعدوم وهو ايضا فاسد لانه
مجاز وخلاف الظ ويحتاج الى القرينة والمفروض عدمها مع ان التعميم مستلزم لحمل الخطابات مجازا بالنسبة الى الحاضرين الواجدين للشرايط
ومعتقدا بالنسبة الى المعدومين اي بعد وجودهم واستجماع شرايط التكليف لهم واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول تاليف المؤلفين
للمعدومين وهو ايضا فاسد لان في التاليف والتصنيف لم يقصد شخصا بخصوصه بل يكون مقصوده بقاء اثره من يصلح لفهمه وقبوله استجمع شرايط
القبول من دون كون تركه موجبا للاستحقاق وكذا مع عدم صدور اللفظ وقولهم المؤلف يقع الكلام فيه ارادة الخصوص او العموم بخلاف المقام
لانه طلب وخطاب يتعلق بخصوص المكلف مع ايجاب طاعته ومخالفته الاستحقاق مع صدور اللفظ وقولنا ان على الطلب مشكوكا في ارادة الخصوص او العموم
واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول المكاتبة والمراسلة فهو ايضا فاسد لان فيهما يقصد اشخاصا بخصوصهم ولم يكن فيهما كلام وخطاب
لفظي يواجه به الغير بخلاف ما نحن فيه واما ان يقول بكون شموله من باب توجيه الخطاب الى من يواجه به بجعل المعدومين منزلة الحضور فخاطبهم لان
يعملوا به بعد وجودهم واستجماع الشرايط لهم ولو بالواسطة بناء على تحقق كلام الله اولا في لوح محفوظ على اختلاف فيه من انه الملكان كانا غير الصدق
او درة بيضاء بطوله من فوق السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كما عن بعض ثم نزل الى سماء الدنيا او السفرة او بيت المعمور وهو
في الارض يطوف فيه ادم وفي زمان طوفان نوح بعضها الى سماء الرابع او الدنيا ثم امر جبرئيل ببنيانه ثم نزل جبرئيل الى النبي ص في مدة ثلث وعشرين
سنة لانه زمان مبعوثه بعد اربعين سنة فيقال انه يلزم استعمال اللفظ وتوجيه الخطاب الى الموجودين الحاضرين في الطلب منهم منجزا حقيقة والى
المعدومين بجعلهم منزلة الحضور والطلب منهم مقيدا بعد وجودهم واستجماع الشرايط لهم وهو استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد اعني في ترك الظ
وغيره لا يجوز وان سلم وجود الجامع اعني جعل الكل منزلة الحضور سواء كانوا حاضرين ام لا وكذا الفهم والسماع وجوازه فهو خلاف الظ ويحتاج
الى القرينة وليس لان دليلهم لا يخلو من وجوه الاول الاصل بانه لو كان مختصا بالموجودين لكان تكليف المعدومين بها الى دليل على حدة والاصل
عدمه بخلاف ما لو كان عاما فلا يحتاج الى كون هذا الخطاب دليلهم وغيرهم اولا ان على فرض ارادة العموم يحتاج الى قرينة ودليل اخر لكونه خلاف
الظ محتاجا الى القرينة والدليل وثانيا بان دليل الاشتراك كما مضى موجود ان حملنا على الخصوص يكون تاسيسا وان حملنا على العموم يكون تاكيدا
والاصل على ما قال به بعض هو التاسيس سلمنا عدم الاولوية يكون مجملا لا يصح التمسك به الثاني اجماع العلماء قديما وحديثا في اثبات حكم
الغائبين والمعدومين بهذه الخطابات من غير اشارة الى قاعدة الاشتراك من غير نكير لهم ولو كانت الخطابات مختصا لانكرهم بانها مختصة بالموجودين
لا ربط لها بالمعدومين وفيه ان قاعدة الاشتراك لما كانت ضرورية مسلمة عند الكل فلم يحتاجوا الى ذكرها في كل مورد مع انها مشحونة في كتبهم
الاصولية والفرعية من غير نكير لها الثالث ان الرسول رسول للاولين والاخرين ولو كان مختصا يلزم عدم كونه رسولا للمعدومين وفيه ان
رسالته هو ارساله وابلاغه الحكم الى المعدومين فقد ارسله وابلغهم بقوله ص حكم الاولين والاخرين سواء وهكذا غيره وان كان مراده

البلاغ

ابلاغ شمول الخطاب للمعدومين او عدمه فممنوع كيف ولو كان كذلك لا يلزم ولو فرض ان الخطاب غير شامل المعدومين اولا ولم يكن الرابع استحباب التلبية
للموجودين والمعدومين عقيب قوله تع يا ايها الذين امنوا ولا معنى لاستحباب التلبية في حق المعدومين الا … تحت النداء لانه موضوع للجواب
بعد النداء والجواب عنه اولا يمنع استحبابه للمعدومين لانه موضوع لجواب النداء عقيبه متصلا من دون فصل الزمان لكونه قبيحا مع فصل الزمان كما
لو سمع المخاطب نداء المتكلم ولم يجبه حتى انقضى زمانه ثم قال لبيك فلا ريب في قبحه وكذا في المكاتبات لو كان فيها نداء ثم وصل الى المرسل اليه بعد مطالعته
قال لبيك يكون قبيحا بلا ريب والمعدومين كذلك لانفصال الزمان مع ان في الاية ما يدل على الاختصاص وهو ذيل الاية لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت
النبي ولا ريب في صراحته في الاختصاص بالموجودين لوفات النبي ولم يصل الى المعدومين حتى ينهاهم عن رفع صوتهم فوق صوت النبي ص وثانيا سلمنا
استحبابه في حقهم لكن لا يستلزم كونه للاندراج لجواز كون ثبوته بدليل الاشتراك وثالثا بانه لو كان للاندراج لاستحب عقيب قوله تع يا ايها
الناس اتقوا وليس فيكشف عن كونه لاظهار الايمان لا الاندراج مع انه خبر واحد لا يكون حجة في المسئلة الاصولية اعني تعميم الادلة في الخطاب
وان كان كافيا لاثبات الحكم الفرعي اعني استحباب التلبية مع انه يدل على عموم هذا الخطاب لا يدل على غيره والتمسك بعدم القول بالفصل ممنوع
الخامس استحباب لا بشيء من الاء ربك اكذب للموجود والمعدوم عقيب قوله فباي الاء ربكما تكذبان ولا معنى للمعدوم الا الاندراج تحت الخطاب
الجن والانس وفيه اولا ان الاستفهام انكاري يكون في مقام المذمة لظهور الاية فيه مع ان الحقيقي محال في حق الله تع لكونه مستلزما جهل
بحصر الخطاب بالمكذبين واستحبابه مشروط بقراءة الاية لا مط والا لزم كون استحباب قراءة الاية مقدمة لحصول استحباب لا بشيء الخ وهو خلاف الاجماع
وح يرد عليه اولا ان هذا الاستحباب المشروط لقوله لا بشيء الخ اما ان يكون للمكذبين او غيرهم او لهما معا والاول باطل لعدم قراءة الاية من المكذبين
مع ان المطلق ينصرف الى الشايع وهو القراءة مع الاعتقاد والمكذبين غير معتقدين به والاخيران ايضا باطلان لانه يستلزم اندراج غير المكذبين
تحت الخطاب لانه لا معنى لكون الخطاب للمكذبين والجواب من غيرهم واذا ثبت بطلان الكل فيكشف عن كون السر في الاستحباب شيء اخر لا الاندراج
وثانيا بجواز ثبوت الاستحباب بدليل الاشتراك مع انه خبر واحد على انه دليل للعموم هذا الخطاب السادس قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس الخ بناء
على ما ورد في الاخبار كنتم خير ائمة لا امة كيف كانوا خير امة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ص ولا ريب انه شامل للائمة الموجودين والمعدومين وفيه اولا انه
خبر الواحد سيما مع الدليل على عدم التحريف في القران كما حقق في مقامه وعلى التنزل يحتمل ان يكون تفسير البطن والرموز ولا يكون مرادا منه ويحتمل ان يكون
من باب التحريف وح تكون مجملة ولا يصلح للاستدلال مع ان على فرض التنزل يكون دليلا لعموم هذا الخطاب لا غيره السابع قوله تع واوحي الي هذا القران
لانذركم به ومن بلغ اي بلغ الامامة او القران وكان قابلا للابلاغ او الوجود او التكليف وح عطف من بلغ اما ان يكون على ضمير المجرور ولا يصح حمل
من بلغ الا على الامامة او القران وهو فاسد من وجهين الاول لاتفاق النحاة على عدم جواز عطف المجرور الا باعادة الجار والثاني وحي القران لا يكون
سببا لانذار النبي امامة الائمة بل كان واجبا مط وكذا من بلغ فهم القران وكان قابلا للانذار على انه لا يثبت به عموم خطاب كم للمعدومين مع انه لا ثمرة
بعد اعلام النبي ص القران واحكامه للمخاطبين انذاره من بلغ القران لعدم احتياجهم الى انذاره الا ان يكونوا شاهدين لكونهم من المنذرين لغيرهم واما
يكون عطفا على ضمير المنصوب اعني كم وح يكون معناه لاعلمكم القران ومن بلغ الوجود والتكليف القران وهو يقتضي اختصاص كم بالموجودين بقرينة المقابلة
من بلغ الوجود او لا يلزم التكرار وح انذار من بلغ الوجود بالقران اما ان يكون المراد اعلام احكام القران وفوائده من التلاوة والتفكر في القصص
والحكايات وغيرها او ابلاغ نفس القران والظاهر الاول لان الظ من الانذار هو الاعلام سلمنا كون المقصود هو اعلام نفس القران وابقائه الى
الى يوم القيمة لان يتلوه ويتفكرون به ويتفكرون في قصصه وحكاياته ويفهمون احكامه لاشتراكهم للحاضرين فيها كما علم باخبار الاسناد ولا يكون ظاهرا
في كون خطابا بانه عاما للمعدومين لانه لو كان هو لذكر في جنب عموم الخطاب المعدومين وان تنزلنا يكون مجملا لا يصح الاستدلال واما ان يكون عطفا على
المرفوع اعني فاعل انذر ويكون معناه وح لاعلمكم القران وعلمكم من بلغ الامامة او فهم القران ايضا بالقران وح لو كان المراد بكم الموجودين فلا ثمرة لاعلام
بلغ الموجودين بعد اعلام النبي ص لهم فيختص يكون المراد بكم الموجود والمعدومين وكان اعلام النبي ص ومن بلغ لهم بالتوزيع باعلام النبي الموجودين واعلام
من بلغ المعدومين وفيه اولا ان العطف على ضمير المرفوع موقوف على الدليل لاحتمال العطف على ضمير المنصوب وثانيا بانه موقوف على كون اعلام النبي ص لكل
الموجودين متحققا حتى لا يثمر اعلام من بلغ اياهم ويوجب العموم وهو ممنوع لعدم حصول اعلام النبي ص لكل الموجودين سيما بجميع القران سيما بالنسبة الى البلاد
النائية فيجاز ان يكون التوزيع في الموجودين بكون اعلام النبي ص لبعض الموجودين ولبعض القران وكون اعلام من بلغ لبعض اخر من الموجودين ولبعض
القران وثالثا سلمنا التعميم لكن الظ من اعلام القران هو اعلام احكامه او ابلاغ تلاوته وفوائده لا عموم خطاباته كما مر سلمنا عدم الظهور فيه فيصير مجملا
ولا يصح الاستدلال به واستدلوا ايضا بوجوه غير قابلة للذكر منها قوله تع الم ذلك الكتاب لاشارة الى الكتاب المبهم اشارة الى الموعود فيكون معنى ذلك
الموعود ذلك الكتاب وجه الاستدلال ان الله تع اطلق الكتاب على القران والكتاب لم يكن مقصودا منه اشخاصا خاصة بل يكون المقصود كل من يصلح
لوعيها وفيه انه لم يكن من باب المكاتبة والتاليف بل من صدور الكلام واللفظ بل مع اللفظ والكلام فيه في توجيه الكلام من الى من يواجه به وهو موقوف
على صدور اللفظ ومنها قوله ص في يوم الغدير بعد ما اوحى الله اليه بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فاجتمع الناس على ما نقل سبعين الفا تقريبا في
حق علي ع من كنت مولاه فعلي مولاه ثم بعد الست بكم اولى من انفسكم قال فليبلغ الشاهد الغايب وجه الاستدلال ان المراد بالغايب هو المعدوم ومعه يمكن ان يكون
خطاب بكم شامل للمعدومين وفيه لا معنى لقوله ص فليبلغ الشاهد الغايب بل الظاهر من الغايب هو الموجودين الغائبين والذكور توجيه كم الى الحاضر
وان كان غيرهم مشتركا في الحكم والمراد بتبليغ من كنت مولاه فعلي مولاه مع ان النقل بالاستفاضة فايدته كون هذا دليلا على عموم هذا الخطاب منها عن ابن …

العيون عن الرضا عليه السلام عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال عليه السلام ان الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة وجه الاستدلال ان الخطابات القرآنية لو لم يكن عاما ولم يكن القرآن بالنسبة الى المعدومين جديدا وغضا الظاهر منه ان القرآن فوائده باقية الى يوم القيمة من حكاياته وامثاله وتنزيله واعجازه ولم يكن له ناسخ حتى كان في زمان دون زمان ولناس دون ناس فيها ولهذا اوصى الشاهد الغايب من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وضعفه ظاهر لان الظاهر منه بقاء كلامه ووصاياه بالنسبة الى كل مكلف الى يوم القيمة هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** في ان على فرض الاختصاص بالمواجهين الخطاب الموجودة هل هو مختص بالموجودين او الموجودين في بلد النبي ص كالمدينة او الموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب للبعض بالعموم مستندا الى ان بناء العرف في خصوص الخطاب عموم بعد احاطة المتكلم بالمخاطب الموجود بالوجود التعيني لتوجه الا وجد له عينا كما مر بان المخاطبين في الحضور مختلفون باعتبار تعدد الخطاب ح ان كان المراد في هذا المجلس اشخاصا خاصة حاضرة فاما ان تكون الارادة تابعة لعلمه بحضور اشخاص خاصة في هذا المجلس وهكذا او اراد اشخاصا خاصة حضروا من باب الاتفاق واخبرهم عن الحضور كما على طريقة الاشاعرة او ارادوا من النبي ص باحضار الاشخاص الخاصة و كل فاسد اما ما سوى الاول منه فهي البطلان واما الاول فهو مما يكذبه الوجدان واذا ثبت بطلان الكل تعين حمله على العموم وفي الاول ما مر وان سلم كون خصوص الخطاب ح عموما بعد احاطة المتكلم بالمخاطب لكنه بعد ما يسمع به المخاطب خطابه لتعم الخطاب غير الاسماع مع منع بناء العرف على ذلك للاختلاف في العرف الشرعي في الفهم والسماع وهكذا وفي الثاني اختيار الاول ومنع تكذيب الوجدان له بل ربما تعين لو مبنا ان علمه بعد الخطاب بعلم المخاطب و حضور المخاطب مع انه وجوه اعتبارية لا يجوز الاستناد اليها فالمتفق المتيقن هو الحاضرين بنحو الاحاطة والاستقلال لا بنحو الاطلاق وان تنزلنا وقلنا بالتعميم فهو بالنسبة الى الموجودين في بلد النبي ص كالمدينة وان كان الحكم ثابتا للغايب والمعدوم بدليل الاشتراك ثم الكلام في العموم ولما كان في مقابل العموم ما يخرج منه بعض افراده ويسمى في العرف والاصطلاح التخصيص كما يتحقق في المقابل المطلق ما يخرج بعض ما يشمله وهو التقييد وفي مقابل الحقيقة ما يصرف بالمجاز وبالاضمار وهكذا ويرتبون عليه ثمرات منها ما يقولون في تعارض الاحوال التقييد مقدم على التخصيص وهو مقدم على المجاز والاضمار ومنها ان التقييد على الواحد جائز بخلاف التخصيص ومنها ان التقييد المتصل يكون من باب الحقيقة اتفاقا بخلاف التخصيص ومنها انهم اتحاد التكليف في المتقيد من الاطلاق والتقييد بخلاف العام والخاص المثبتين وهكذا فلا بد من معرفة التخصيص وبيان معناه والاحوال العارضة للتخصيص من جواز الى الواحد لا او من الحقيقة او المجازية والحجية والعدم ولزوم الفحص او عدمه وهكذا ويتم ذلك برسم مقدمة واصول اما المقدمة ففي بيان معناه وهو في اللغة قصر الشيء وحبس الشيء وحصر الشيء على شيء وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين عرفه بعض بانه قصر العام على بعض ما يتناوله والحق انه اخراج لبعض ما يتناوله وهو يوجب قصره على بعض ما يتناوله والدليل عليه التبادر فان المتبادر من التخصيص كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو اخراج زيد من العموم وهو يوجب قصره على غير زيد وكيف كان الحق تعريفه بانه في الاصطلاح هو اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بنحو الاحاطة مطلقا وضعا كان او بالقرينة للتبادر وصحة سلبه عن غيره من الاخراج عن شمول الاطلاق ولو في العموم الا من جهة اطلاقه كقوله اكرم العلماء الا في الحمام فانه بالنسبة الى الامكنة والازمنة وهكذا مطلق يكون اخراجه تقييدا وعن شمول السريان كقوله احل الله البيع وحرم الربوا وعن شمول الاجمالي كقوله اشتر العين الا الذهب وعن شمول المورد كقوله هذا المورد شامل للكليات الا الصوم وعن شمول الشيوع كقوله رأيت الرجل الا الحبشي وعن شمول الاجزاء كقوله اشتريت العبد الا نصفه والدار الا ثلثها لعدم دلالته على الاحاطة بجميع اجزائه وكفاية شمول التركيب لاجزائه للاستثناء كما هو الظ ولعدم صحة سلب التخصيص عما دل على الاحاطة ولو بالقرينة مطلقا كقوله الدرهم البيض والدينار الصفر لكون البيض صفة للعموم فيكون المراد من الدرهم الدراهم ليصح التوصيف بالعموم احاديا او مجموعيا او جميعيا واما الاخراج عن عموم العقل كالمحكوم به والمتعلق والتشبيه والمنزلة والبدل وترك الاستفصال والمثال لها لا يكون من باب التخصيص لان بعد حجية الدليل على بعض الافراد بعينه ولم يحكم العقل بالعموم لانه يحكم بعمومها لم يكن دليل على تعيين بعضه فيكون تخصصا لا تخصيصا وبما عرفنا من كونه اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بنحو الاحاطة لا فرق بين كون الاستثناء قبل الاخراج وكونه استثناء الاول اسنادا كرم في قوله اكرم العلماء الا زيدا الى جميع العلماء او لا ثم اسند نفي الاكرام عن زيد بالاستثناء واخراجه من عموم العلماء المتعلق للاكرام او بعد الاخراج وجعل الاستثناء واحدا يكون معناه ح العلماء الا زيدا اكرمهم وفيهما قصر العموم على العلماء بغير زيد كما ذكرنا اولى مما عرفه بعض بانه قصر ما يراد منه العموم صورة على بعض ما يتناوله لانه ظاهر في قصر العموم الصوري في الكل على بعض ما يتناوله وليس كذلك لكون غير زيد مرادا واقعا وصورة بخلاف ما قلنا لانه الاخراج عما دل على العموم ح يكون دليلا وقرينة على عدم ارادة العموم من لفظ العموم واقعا بالنسبة الى زيد ولا ضير فيه ولا فرق بين كون الاخراج بنحو الاثبات كالتوصيف والاضافة وغيرهما كقوله اكرم العلماء الهاشميين او الى ان يموتوا او بالنفي بالاستثناء وغيره وسوى واشباهها والمخصص قد يطلق على فاعل التخصيص وقد يطلق على آلة التخصيص كالاستثناء وفي الثاني حقيقة لصحة السلب هو بمعنى الثاني وقد يكون متصلا وهو يحتاج في دلالته على الحكم الى انضمام ما سبق كالاستثناء والصفة والغاية والشرط وهكذا وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج الى الاخر كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء هذا في اللفظيات وكذا العقليات كحكم العقل بان الله تعالى لم يكن خالقا لنفسه ولا يحتاج في هذا الحكم الى انضمام قوله تعالى والله خالق كل شيء والاشكال فيما كان المخصص العقل وكان محتاجا الى انضمام ما سبق كقوله اكرم هؤلاء الرجال مع الاشارة ببعضها والحق انه من المنفصل للتغاير بين اللفظ والاشارة ويثمر على مذهب التفصيل بين المتصل والمنفصل في الحقيقة والمجازية وكذا الحجية وعدمها ثمت المقدمة **اصل** في انه هل يجوز تخصيص الاكثر في العموم اولا وتحقيق الحق فيه يتم برسم امور الاول في الاقوال الثاني في بيان التناقض بين

من جهة الاحاطة والعموم

هذا

هذا البحث والاستثناء من وجهين ودفعه الثالث في تحرير محل النزاع منه الرابع في ثمرة النزاع الخامس في الاصل وبيان الحق اما الاول فذهب الى الاكثر اشتراط بقاء جمع يقرب الى مدلول العام وهو الظ في الزايد على النصف وذهب بعض الى جوازه الى الواحد كالتقييد وبعض الى جوازه الى الاثنين وبعض الى جوازه الى الثلثة قال بعض الظ ان الاختلاف يتفرع على القول بالعموم بان من قال يكونه ظاهرا قال بجوازه الى الواحد ومن قال يكونه جمعا مع قوله يكون اقل الجمع الاثنين قال بجوازه الى الاثنين ومع قوله بانه الثلثة قال بجوازه الى الثلثة ونسب الى بعض انه في المتصل بالاستثناء وبدل البعض يجوز الى الواحد وبغيرهما يجوز الى الاثنين وفي المنفصل ان كان العام غير محصور فمذهب الاكثر وان كان محصورا فيجوز الى الواحد اما الثاني اعني التناقض فمن وجهين الاول نسب الى المشهور في التخصيص عدم جوازه الى الواحد وفي الاستثناء نسب الى المشهور جوازه منه وهو تناقض لان النسبة بين التخصيص والاستثناء عموم من وجه مادة الفرق في التخصيص التخصيص بغير الاستثناء كقوله اكرم العلماء الخاشعين ومادة الفرق في الاستثناء الاخراج عن شمول الاطلاق والسريان مادة الجمع اكرم العلماء الا زيدا في مادة الجمع تناقض وعموم مطلق وان قلنا ان كون الاستثناء قرينة لارادة العموم من المستثنى منه والتناقض ح ليس ظاهرا في مادة الجمع الثاني نسب الى المشهور عدم جواز التخصيص الى النصف وفي الاستثناء ادعو الاتفاق على الجواز الى النصف وفي رفع التناقض بان جمع كثيرا لو اجاز التخصيص الى الواحد ومن قال بعدم الجواز فيه مراد بعضهم في التخصيص غير الاستثناء ومراد بعضهم في جواز الاستثناء الى الواحد هو غير التخصيص وبعضهم قالوا بعدم الجواز في التخصيص لكن في الاستثناء رجعوا فقالوا بجوازه فيه الى الواحد من اجتماع ما ذكرنا يحصل الشهرة في الاستثناء الى الجواز ولا تناقض كما عرفت واما رفع التناقض بحمل نسبة عدم الجواز في التخصيص الى المشهور بالخطاء او في الاستثناء بالخطاء او رجوع الكل في الاستثناء عن وهم بعدم الجواز في التخصيص فبعيد جدا فالحق في دفعه ما ذكرنا بمكان ان يقال مراد المشهور في الاستثناء هو الاخراج بنحو التقييد لانه جائز الى الواحد كما سمعت في بحوث الاستثناء التخصيص وان الاستثناء لما قال البعض بكونه اخراجا عن العموم الصوري وبعض بكونه الاخراج فيه قبل الاسناد وبعض بكون المركب موضوعا ثانويا ولا ضير على انها اخراج الاكثر فيه فكان مرادهم في التخصيص غير الاستثناء واما الثالث اعني تحرير محل النزاع فمن وجوه الاول ان النزاع في جواز التخصيص الى الواحد ولا انما هو في جوازه العرفي واللغوي من كون الاستعمال صحيحا وضعا او مجازا للعلاقة المصححة او غلطا بناء على عدمهما وهو ظاهر ولا يكون النزاع في وضع الشارع لعدم الحقيقة الشرعية في التخصيص وليس المراد بالجواز الحكم الشرعي اعني العقاب لعدمه او الصحة والفساد لان استعمال التخصيص الى الواحد لا يوجب العقاب ولا يوجب الصحة في العبادات اعني موافقة الامر لعدم امر فيه ولا في المعاملات لعدم عقد وايقاع حتى يقع الكلام في ترتب آثاره وكذا الفساد لانه لو قال بعتك العشرة الا تسعة مع قصده يحكم بالصحة وان قلنا بكون الاستعمال غلطا وليس المراد بالعقلي اعني الامتناع لعدم اباء العقل من التخصيص الى الواحد لان من فرض وقوعه لا يلزم محال لعدم التلازم بين قبح اللفظي من كون الاستعمال غلطا بعد الوضع والعلاقة المصححة ومستنكرا انما يقع الكلام في القبح العقلي بان على فرض صحة استعماله وضعا او مجازا مع العلاقة المصححة هل يكون قبيحا عقلا كقوله اكرم العلماء فاخرجه حتى بقي واحد زيدا او غيره لانه عدول عن لفظ مختصر بان يقول اكرم زيدا الى التطويل سواء كان الاخراج واحدا او اكثر كقوله اكرم العلماء الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا وليدا وهكذا حتى بقي واحد لانه لا بد من فايدة وبدونها قبيح عقلا الا كون الاستعمال غلطا الثاني في اشتراطهم بقاء الاكثر هل هو الاكثرية بحسب الفرد او الصنف او هما او احدهما والحق انه ان لوحظ فيه العموم الفردي وكان الاخراج فردا من عموم الفردي كقوله اكرم العلماء الا زيدا فيعتبر فيه بقاء اكثر الافراد وان لوحظ فيه العموم الصنفي كقوله جائني جميع اصناف الرجال الا القصاب فيعتبر فيه بقاء اكثر الاصناف وان لوحظ فيه العموم من الجهتين كقوله اكرم اهل السوق الا اللئيم فيعتبر احد الامرين بكون الباقي جمعا معتنى به كان الخارج مضمحلا الثالث هل يشترط بقاء العلم ببقاء الاكثر فالجاهل بعلماء البلد لا يجوز له الاخراج مط حتى يعلم كون الباقي اكثر او يكفي عدم العلم بخروج الاكثر والحق الاول لان الظ هو بقاء الاكثر بحسب نفس الامر فلا بد في الصحة من العلم به او الظن المعتبر به ولان من قال به يجعل العلاقة المشابهة الى ما يراد العام الى العموم والخصوص او الكل والجزء مع كون بنائه في العلاقة على الاحاد او بين الاحاد والنوع وح لا بد له من العلم بالعدد المتيقن اعني الاكثر حتى يثبت الزايد عليه نعم ان كان بنائه فيها على كفاية نوع العلاقة فلا يلزم القول بالجواز حتى يعلم الاستنكار فتدبر الرابع هل الاكثرية انما هو بحسب النظر كما لو اعتقد بانه يجيء مائة رمان فقال العبد بع كل رمان يجيء الا العشرة ثم جاء خمسة عشر او الحقيقة والحق الاول لان صحة الاستعمال تابع لاعتقاد المستعمل وقد اعتقد بقاء الاكثر الخامس ان النزاع انما يكون في جهة العموم والخصوص لا في مجازات اخر كما لو استعمل العام في الواحد تعظيما له كقوله قتل كل تقي وقد قتل امامه او عهدا كقوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم حيث كان المراد من الناس الاول النعيم بن مسعود عهدا حيث قال للنبي ص ان الناس اعني ابا سفيان مع اتباعه قد جمعوا لكم فاخشوهم لا ريب في جوازه السادس لا نزاع فيما لم يلاحظ فيه جهة الاحاطة بما مر من شمول الاطلاق و السريان والاجمالي والشيوعي وهكذا لجواز تقييده الى الواحد ولو اتفاقا بل النزاع فيما لوحظ فيه الاحاطة سواء كان بنحو الاثبات كقوله اكرم العلماء المؤمنين وكان واحدا او بالنفي كالاستثناء وغيره كقوله اكرم العلماء الا غير المؤمن مع كون المؤمن قليلا او بالدفعات كقوله اكرم العلماء الا زيدا الا عمرا الا بكرا وهكذا الى ان بقي واحد لاشتراك الادلة بل في الاستثناء سيما الاخير لكونه اقبح السابع التخصيص اعم من كون العموم زمانيا او غيره وكذا النسخ لعم التخصيص التقييد والتخصيص عن الزمان داخل في النزاع والنسخ التقييدي خارج عنه كقوله صل الى البيت المقدس ثم نسخه بعد ما ان حضور العمل بيوم مثلا لانه يقبل يجوز الى الواحد والاشكال في تخصيص الازماني كقوله صل ما دام عمرك ونسخه بعد يوم وعشرين سنين لان اطلاق قولهم بجواز النسخ بعدما ان حضور العمل جوازه هذا واطلاق قولهم لا يجوز التخصيص الى النصف والواحد عدم جوازه والحق عدم كونه داخلا في النزاع لاشتراك الادلة و قولهم بجواز النسخ بعد زمان حضور العمل يكون المراد بالنسبة الى حامل زمان العمل لا من كل لفظ بل لفظ يصح اثر فيه الثامن هل النزاع في جميع الفاظ

العموم ولو كان من الاستفهاميات والمجازات والعمومات المعقبة بالجزاء كمن ومتى وكلما وامثالها او يختص بغيرها والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق
العنوانات وما نسب الى العلامة من ادعاء الاجماع على جوازه الى الواحد في الاستفهاميات والمجازات غير ثابت مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسائل من الوضع
او العلاقة مع اطلاق كلام الاكثر والاستنكار العرفي غير وجيه التاسع في ان ضماير الجمع كقوله اقيموا او يجب عليكم مع كون الخارج من ثلثه
ثم اخرج الاثلاث والاثلاث حتى يخرج الاكثر هل يكون داخلا في النزاع ام لا والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق العنوانات العاشر هل يكون
هذا النزاع على مذهب من قال بكون هذه الالفاظ حقيقة في العموم ومجازا في الخصوص او يجري مع فرض كونه حقيقة في الخصوص ايضا ومجازا في العموم
او حقيقة فيهما ايضا والحق انه جار فيه على فرض المجازية في الخصوص ظاهر واما على فرض الحقيقة فيه كما عليه شاذ لا يعتنى به فاشكال من ان الموضوع
الخصوص متحقق في كل خاص لكونه فرده الا انه بقي على فرض الخصوص هو الخصوص القدر المشترك بين الخصوصيات الزايد على النصف لكن يرد عليه ان
على هذا الفرض لنصف وجمع بقرينه من مدلوله الزايد على النصف مجازا واللازم القول بجواز النصف القدر القريب الى النصف للعلاقة المصححة
بينه وبين الموضوع له الحادي عشر هل يكون النزاع على مذهب من قال بكون العام في الباقي مجازا او يجري ولو على فرض الحقيقة فيه والحق انه جار
على الاول واضح واما فرض الحقيقة فلا يتصور المنع الا بانه مجازا نفس التركيب بذكر العام مع اخراج اكثره او قال بالحقيقة فالمراد بخروج الاكثر منه واما
الرابع عشر الثمرة ففي موضعين الاول في جهة الصدق بان كان دليل لفظي لم يكن العموم مرادا بالدليل وكان الظرف منحصرا بتخصيص الاكثر وح ان
كان الدليل اللفظي ما كان صدوره قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي ما كان صدوره قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي والمحفوف بالقرينة الصدقية فيكون دليلا
على جواز تخصيص الاكثر وان كان المانع منعه اجتهاديا للقطع بالصدق مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم وان كان
المانع منعه اجتهاديا للقطع بالصدق مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم وان كان صدوره ظنيا كخبر الواحد المعتبر
في الحكم الفرعي فان كان منقولا باللفظ مع كون منع المانع فقاهتيا فيجب اتباع مضمونه لفرض حجيته وخلوه عن المعارض ويكون دليلا على جوازه
ان قلنا بحجية الخبر الواحد في الموضوع المستنبط والا فلا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الظن الناشي من خبر الواحد والدليل الذي
يقتضي عدم جواز تخصيص الاكثر فان كان الاول اقوى فيجب اتباع مضمونه ويكون دليلا ان قلنا بحجيته في الموضوع المستنبط وان كان الثاني
اقوى فيلزم كون الخبر موهوما فلا يجب اتباع مضمونه لانه في صورة افادة الظن والمفروض انتفاء الظن منه لاستلزامه صدق الغلط من المعصوم
ولا يكون حجة لاثبات جواز تخصيص الاكثر لفرض كونه موهوما وكذا في صورة التساوي لانتفاء الظن بصدق الخبر من المعصوم للشك فيه واما
ان كان الخبر منقولا بالمعنى فان كان هذا اللحن مضرا فلا يجوز العمل بمضمونه والا فيجوز وهل يكون دليلا على الجواز ام لا والحق ان الناقل ان كان من اهل
اللسان فيكون دليلا على الجواز ان كان المنع فقاهتيا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الدليل الاجتهادي وقول اهل اللسان فان
كان الثاني اقوى فيجب العمل بمضمونه ويكون دليلا على الجواز وان كان الاول اقوى فلا يكون دليلا لكن يجب العمل بمضمونه لان هذا الغلط انما كان
من الناقل فيكون الظن بالصدق باقيا على حاله مع فرض عدم كون هذا اللحن مضرا وكذا في صورة التساوي يجب العمل بمضمونه لكنه لم يكن دليلا على
الجواز وان لم يكن الناقل من اهل اللسان فلا يكون دليلا على الجواز لعدم حجية قول غير اهل اللسان ونقله الضمني فيجب العمل به لكون هذا الغلط من الناقل
مع عدم كون هذا اللحن مضرا واما ان كان النقل مشكوكا في انه باللفظ او المعنى فان كان الناقل من اهل اللسان مع كون المنع فقاهتيا يكون دليلا
على الجواز لانه اما ان يكون من المعصوم او من اهل اللسان وقولهما حجة ويجب العمل بمضمونه ايضا لفرض عدم كون هذا اللحن مضرا لافادته الظن مع خلوه عن المعارض
وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الخبر والدليل على المنع فان كان الاقوى الاول فيكون دليلا على الجواز ويجب العمل بمضمونه لفرض عدم المضرية
وان كان الثاني اقوى فيكون الخبر موهوما فلا يكون دليلا على الجواز فيجب العمل بمضمونه للظن بكونه غلطا فلا يكون هذا الاستعمال من المعصوم
الظن بكونه منقولا بالمعنى وكون هذا الغلط من الناقل مع عدم مضريته فكان مضمونه حجة وكذا في صورة التساوي واما ان لم يكن الناقل من اهل اللسان
فلا يكون دليلا على الجواز لعدم العمل بالمضمون فيجب ان قلنا بعدم المضرية واما الموضع الثاني ففي جهة الدلالة بان كان دليل لفظي عام لم يكن العموم مرادا
وجاز فيه تصرفان فصاعدا منها تخصيص الاكثر فعلى فرض عدم جوازه يتعين غيره وعلى فرض الجواز فلا بد من الترجيح في الحمل على احد التصرفين وعلى
فرض التساوي وعدم الترجيح يحمل ويرجع الى الاصل وامثلته كثيرة منها قوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا وجه الاستدلال كون مادة النهي وصيغته هيا عن ما مع
تسليم عدم ثبوت كون صيغتا النهي في المكروهات مجازا مادة كان او صيغة لكونه اول الكلام ويريد اثباته بالاية مع كون الموصول حقيقة في العموم والامر
حقيقة في الوجوب والانتهاء حقيقة في الترك فيكون ح معناه كلما صدق من مادة النهي او صيغته يجب عليكم تركه خرج معلوم
الكراهة بقي معلوم الحرمة والمجرد عن القرينة تحت العموم ويجب تركه فيكون دليلا على افادة النهي المجرد الحرمة وهو المطلوب واما الثمرة فلان
حمل الموصول على الحقيقة اعني العموم يلزم وجوب ترك المكروهات وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو امور الاول اخراج المكروهات وهو تخصيص
للاكثر لكونها بالنسبة الى المحرمات اكثر الثاني حمل الامر على الاستحباب مجازا مع اخراج المحرمات المعلومة الثالث حمل الامر على القدر المشترك من طلب الترك
اعم من بلوغه حد الوجوب كما في المحرمات او لا كما في المكروهات الرابع حمل الانتهاء على المطاوعة والقبول بمعنى وجوب قبوله بمعنى ان ما صدر حرمته فحرمه او كراهة
فكراهته ان لم نقل بكونه حقيقة فيه لكونه من باب الانفعال ويكون بمعنى المطاوعة وعلى الاول يصح الاستدلال وعلى غيره لا يجوز كما هو واضح وح ان قلنا
بعدم جواز تخصيص الاكثر يتعين غيره ولا يصح الاستدلال على كون النهي للحرمة والا فيحمل على تخصيص الاكثر لكونه اولى من غيره ويصح الاستدلال اما اولويته
بالنسبة الى الثاني فلكونه تخصيصا ومجازا واما بالنسبة الى الثالث فلبعد حمل الامر على القدر الجامع واما بالنسبة الى الرابع فلكون الظاهر من الانتهاء

هذا

هذا الترك ومنها قوله تع اوفوا بالعقود بناء على كون العقد في اللغة والعرف حقيقة في العهد وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وح يكون معناه
يجب عليكم الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو من وجوه الاول اخراج العهود الغير اللازمة كالعهود الغير المعنون في ابواب
العقد كما يقولون لو ملكت ذكرا ... ابدا بدون اجراء الصيغة المعتبرة المجوزة فيها كالوكالة والامانة والوديعة وامثالها واللازمة
المنفية عنها شرطها او شروطها الثاني حمل الامر على الاستحباب او القدر الجامع الثالث حمل العهد على العهود الصادرة المعلومة والاول تخصيص
للاكثر لاكثريتها قطعا سيما غير المعنونة كالعهود بين المسلمين ويصح الاستدلال وعلى الاخيرين لا يصح وح ان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر فيتعين
احد الاخيرين ولا يصح الاستدلال على وجوب الوفاء في المشتبهات وان قلنا بالجواز فيتعين الاول لاولويته من حمل العهد على العهد وكذا على حمل اولويته
على الاستحباب لبعده مع لزوم تخصيص العهود اللازمة وكذا الحمل على طلب المطلق لبعده غاية البعد لا يقال اشتراط بقاء الاكثر هو الاكثرية النظرية لانا
نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه يستلزم فيما كان المتكلم جاهلا بالحقيقات وهو بالنسبة الى الله تع بين الفساد الثاني انه فيما كان الخارج محدودا
دون الباقي كقوله اشتر كل رمان يجيئك غدا الا العشر وهنا بالعكس لان العهود الخارجة كثير غير محدود لا يجب الوفاء به والباقي اللازم وغاية به محدود
في الشرع ومعنون كالبيع والاجارة والنكاح وامثالها الثالث كيف يتصور كون الباقي اكثر بحسب نظر الشارع مع انا نعلم كون غير اللازم اكثر
بمراتب واما الخامس اعني الاصل فالاصل عدم الجواز لكون اللغات في الحقايق والمجازات موقوفة على ثبوت الوضع والعلاقة المصححة ولا كلام فيه انما الكلام
في ان هذا الاصل منقلب في المجازات بالاصل الثانوي كما على مذهب من قال بكفاية نوع العلاقة الا ما ثبت عدم الجواز كما على مذهب الاحاد والوسط بين المذهبين
توضيحه يقتضي تحقيق الكلام في العلاقة المصححة للاستعمال المجازي فنقول حققنا في اوايل الكتاب اجمالا ان المجاز ليس كالحقيقة في لزوم الاقتصار على ما وصل
فيه من الوضع شخصا او نوعا من دون جواز التعدي الى ما لم يصل شخصا كان او نوعا فلا يتعدى في المشتق الذي وصل وضعه نوعا للذات المتصفة
بالمبدا حال الاتصاف الى الذات التي اتصف في الماضي وهكذا بل في المجاز يتعدى من استعمال الموضوع فيما يناسب الموضوع له كالاسد الموضوع للحيوان
المفترس يستعمل فيما يناسبه كزيد الشجاع وان لم يستعمل اهل اللغة فيه لعدم احتياجهم اليه والدليل اتفاق جميع اللغات من الاتراك والاعراب والفرس
على استعمال اللفظ في المناسب للموضوع له ما لم يكن مستنكرا عرفا من دون بنائهم على التفحص عن ان هذه المناسبة وصل من اهل اللغة واللسان
ام لا والسيرة القطعية من الادم الى الخاتم في جميع اللغات قائمة على ذلك بل ضروري ومنكره يعد من اصحاب الجنون بل بناء المتشرعة والشارع على
ذلك بناء على وضع التعييني كاستعمال الالفاظ في المستحدثات من دون ملاحظة وصول الاحاد من العرب بل لم يسمعوا العرب واللغات السابقة
لان الاركان المخصوصة امر اخترعه الشارع بعد اللغات كيف يتصوره من لم يعرفه اصلا وهذا يكشف عن الرخصة منهم في استعمال اللفظ فيما
يناسبه لكن لم نقل بكفاية نوع العلاقة المحدودة في كتب البيان حتى يلزمه جواز استعمال الاسد في العصفور الشجاع للاصل التوقيفي بل
نتبع ما يكشف عن وصول الرخصة اما من وصول الاحاد او الاستقراء كالكل والجزء الذي ينتفي بانتفائه الكل لاستعمال العرف في اغلب افراد
هذا الصنف فنلحق به جواز استعماله في بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا عرفا للظن بوصول هذا الصنف ولكن لم نلحق به صنف اخر
الا ان لا يكون مستنكرا عرفا وكذا المشابهة وصل استعمال الاسد في اغلب افراد الرجل فنلحق بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا للظن بالرخصة
في نوع الرجل ولم تلحق به عصفور الشجاع الا ان لا يكون مستنكرا عرفا لكونه كاشفا عن الرخصة وجوازه او عدم المنافرة عرفا وان لم يكن المناسبة
والعلاقة بينهما من العلايق المحدودة لان عدم المنافرة في العرف دليل اجتهادي على الرخصة والجواز كما ان المنافرة دليل على عدم الرخصة وقول اهل
البيان في تعداد العلايق لم يكن في مقام الحصر سلمنا لكنه من اجتهاداتهم وتتبعهم بقدر فهمهم والرجوع اليهم تقليد محرم لامكان الاجتهاد بالرجوع
العرف فيجب طرحه والرجوع الى الاجتهاد في العرف قال بعضهم نعم لا يمكننا الرجوع الى عرف العرب او كونه موجبا للعسر كالفاعل مرفوع والمفعول
منصوب والمضاف اليه مجرور فيكون قولهم حجة يجب اخذه وفيه انه لا يجب الرجوع الى عرف العرب لان عرفنا يكشف عن كون لسان العرب ذلك ووصل الى عرفنا
فصار بينهم غير مستنكر ففي الفاعل مرفوع وهكذا نرجع الى عرفنا ونرى انه على رفع الفاعل ونصب المفعول من دون المنافرة نعلم كون لسانهم قديم
ذلك للقطع بالاتحاد بين العرفين وعدم النقل فيما ذكرنا اذا عرفت ذلك فنقول العلاقة المصححة هنا اربعة العلاقة الكلي والفرد والمشابهة
العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء لكون دلالة اكرم العلماء الا زيدا على ارادة الباقي كعمرو وخالد في حال الانضمام دلالة على ارادة الخارج اعني زيد
فالموضوع له هو المركب اعني ارادة عمرو وخالد مع الانضمام بدلالته على ارادة زيد وح يبقى ارادة عمرو وخالد بانتفاء الانضمام بارادة زيد وهو
جزء للموضوع له فاستعمال الكل في الجزء لكنه جزء لا ينتفي بانتفائه الكل والاول هنا فاسد لانه لم يكن كلي وفرد في العموم الاصولي اعني الاحاطة
نعم هو متصور في العموم المنطقي اعني الكلي والثلثة الاخر موجودة فيما كان الباقي اكثر من النصف لكن الصحيح هو المشابهة او العموم والخصوص لا الكل
والجزء لانه مصحح فيما كان الكل تركيبا حقيقيا ينتفي بانتفاء جزئه ولم يكن الاجزاء مستقلا في الارادة والتركيب هنا اعتباري لا ينتفي بانتفائه مع
كون الاجزاء فيه اعني ارادة زيد وعمرو وخالد مستقلا اعني كونه كل فرد مرادا لا بشرط شيء وكون هذه العلاقة مصححة ممنوعة لعدم الدليل مما ذكرنا
من وصول الاحاد او الاستقراء وعدم المنافرة واما فيما كان الباقي اقل من النصف سيما فيما كان واحدا او اثنين او ثلثة فجوازه في العموم الحقيقي غير مسلم
لانتفاء المشابهة وكذا الكل والجزء والعموم والخصوص والاصل وان كان مقتضيا لعدم جوازه لكن الدليل موجود وجوه الاول تحققه في العرف
فيما وجد الداعي من عدمه من كلام مختصرا الى التطويل كما لو قال له عليك مائة دينار فيقول من باب التمليح والاستهزاء لك على مائة دينار الا تسعة وتسعين
وكما يقول لفلان يسمع كلام الناس والحال انه واحد او اثنين لا ريب في صحة المنافرة وعدم القبح عقلا ولفظا وكما في استعماله في العهد في قوله تع الذين

لهم ان الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم والمراد بالناس الاول هو نعيم بن مسعود كما في قول القايل اعط جميع هذا الزمان الى هذا الطفل ثم اشار بواحد منها وعدم ارادة غيره لئلا يبكى الطفل والاستنكار فيما خلا عن الداعي انما هو عقلي لكون عدوله من المختصر الى المطول بدون الداعي لغوا ولا يكون الا لفظيا والا لكان فيما كان الداعي موجودا ايضا مستنكرا لان الفايدة المجوزة عقلا لا يوجب كون الاستعمال صحيحا غير غلط ولذا يقولون انه يجوز ولا يقولون انه غلط لا يقال لو كان كذلك لجاز تخصيص المستوعب هو خلاف اتفاق اهل اللسان ولو فيما وجد الداعي لانا نقول بمنع الملازمة اولا لوجود الاستهجان فيه مطردا ثانيا بمنع كونه خلاف الاتفاق واما في الاستثناء فلانه للاخراج لا له مع البقاء واما الثاني فانه لو لم يجز في صورة العلم بخروج الاكثر لما جاز الاستثناء في صورة الشك لما ذكرنا في تحرير محل النزاع والثاني باطل لوقوعه في العرف كقوله اخذت كلما في الصندوق الا الذهب مع عدم علمه بكون الذهب اقل وهذا في غير بلدك لبعض واما فيه فجايز بلا ريب كقوله اكرم العلماء الا احدهم او غايبهم وهو واحد ولكن لا ثمرة له في اخبارنا اما الاول فلعدم خبر بحصر القصر فيه بتخصيص الاكثر واما الثاني فلان جوازه كان فيما كان الداعي من التمليح وغيره مما ذكرنا موجودا وهو في اخبارنا غير متصور واما في غيرها مما لم يظهر الداعي فلا يجوز الحمل عليه وهو ابعد من المجاز والاضمار ففي صورة التعارض المجاز والاضمار مقدم كما ان التقييد مقدم عليه ولو لم يكن تخصيص الاكثر واستدل بعض بان العلاقة هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود وليس بعض الخصوص بالنسبة الى البعض كالواحد اولى واجاب بعض بانه لا اولوية مع الاكثر واجاب بعض عن هذا الجواب بان الاول متيقن والكل فاسد اما الاستدلال فلانه بمجرد مناسبة العموم مع الخصوص غير كاف بل لا بد من اثبات كونه مصححا لما قلنا من كون الاصل عدم الجواز وعدم انقلاب الاصل التوقيفي واما الجواب فلان الاولوية بتعيين الارادة ولا تتعين الجواز ارادة الواحد فصاعدا واما الجواب عن الجواب فلانه يتيقن الارادة انما يتم في صورة الشك واجمال الدليل لا لتعيين دلالة اللفظ اجتهادا والكلام في الثاني لا في الاول على انه يتم فيما لم يكن بقاء الاكثر اقرب عرفا وهو اقرب لكثرته وندرة بقاء الواحد والمانع من جواز التخصيص الى الواحد ان كان متمسكا باصالة عدم الجواز ففيه انه متبع ما لم يتحقق الدليل والدليل موجود وهو عدم المنافرة وان كان متمسكا بالمنافرة ففيه انه عقلي لا لفظي كما مر وان كان متمسكا باقتضاء العلاقة المشابهة وهي غير موجودة في التخصيص الى الواحد او الاثنين وهكذا فقد مر الجواب عنه بان البناء على عدم المنافرة وان كانت العلاقة من غير المذكور في كتب البيان او لم نعلم العلاقة اصلا تذنيب في الاستثناء وهو اما ان يكون بنحو الاستيعاب كقوله له علي العشرة الا العشرة واما ان يكون بغير الاستيعاب اما الاول فالحق الجواز مع وجود الداعي كما ذكرنا في التخصيص في مقام التمليح والسخرية كقوله له علي عشرة الا العشرة لا ريب في جوازه وعدم المنافرة وهو يكشف عن كون القبح فيما كان خاليا عن الداعي عقليا لا لفظيا وهل يكون بطريق الحقيقة او المجاز يرجع الى ان الاستثناء موضوع للاخراج مع ابقاء شيء في المستثنى منه او موضوع للاخراج المطلق عند رفع المستثنى منه سواء كان رفعا للكل او بعضه قال بعض بالاول للتبادر ويلزم المحاذير لكنه معارض بعدم المنافرة مع وجود الداعي وبتصريح اللغويين بانه للاخراج ويلزم الحقيقة ولا يجوز هذا الاستعمال مع عدم الداعي لقبح العقلي من حيث لزوم اللغوية لكن لا يكون غلطا وجعل الثمرة قبول الاقرار بالمستثنى منه لا الاستثناء مستدلا بان قبول الاستثناء مستلزم للغو وهو قبيح من العاقل والتالي باطل فكذا المقدم غير مقبول لان الاستثناء مدفوع بانه يحتمل ان يكون من باب التمليح ويحتمل ان يكون من باب الاشتباه والنسيان ويحتمل ان يكون من باب الاعتراف ثم البداء والعام لا دلالة له على الخاص ويحصل الشك في اصل الاقرار ما لم يتم الكلام فالحق ان الاستيعاب كغير الاستيعاب ان كان منفصلا بان صدر منه بعد ذكر العموم بفصل زمان يقبل الاقرار ولا يقبل الاستثناء وان كان متصلا فقد يكون في مقام التمليح وقد يكون اقرار المتكلم اشتباها فاقر ثم تذكر فانكر بالاستثناء وقد يكون معترفا ثم حصل له البداء فانكر بالاستثناء والاقرار في التمليح والاشتباه غير مسموع كما ان الانكار في الاخير غير مسموع لعدم تمامية الكلام قبل الاستثناء ولكونه اعم كما مر مع الشك في الاقرار واما الثاني اعني غير المستوعب فهل يجوز الى الواحد ام لا والحق الاول الا فيما كان المستثنى منه مطلقا غير علم وكان تقييدا فظاهر الاتفاق على جوازه لعدم المنافرة ويكون المستثنى منه واحدا وهو الكلي ولا ضير في ارادته في فرده او حالة وهكذا ومنه يظهر ان كلام المشهور في جواز الاستثناء الى الواحد هو الاستثناء التقييدي لا الاعم فلا يناقض مع قول المشهور في التخصيص بعدم جوازه الى الواحد ومنه يظهر ايضا كون الكلام في هذا المركب اعني الاستثناء بعد العموم والاخراج عن العموم لا في نفس الاستثناء والا كان النزاع في جوازه الى الواحد جاريا في الاستثناء مطلقا ولو كان اخراجا عن المطلق وليس كذلك اجماعا واما فيما كان المستثنى منه عاما وكان تخصيصا فالحق ما مر في التخصيص من جوازه الى الواحد مع وجود الداعي وقبحا عقلا بدونه ولا يحمل اللفظ عليه حتى يظهر الداعي كالتمليح وغيره ويدل على جوازه الى النصف ولو مع عدم ظهور الداعي الآيتان الآية الحاكية عن قول ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والآية الاخرى الحاكية ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين لان المستثنى في الاول هو المستثنى منه في الثاني وبالعكس ويلزم من كون الآيتين تخصيصا للاكثر او النصف وكقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لان نفي الايمان عن الاكثر يستلزم كون الغاوين اكثر وجعل الاضافة للتشريف اعني عبادي الكاملين وكون استثناء الغاوين منقطعا وعدم كونه تخصيصا للاكثر مدفوع بان الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء لانه اخراج وهو موقوف على دخوله في المستثنى منه وفي المنقطع غير داخل ولا بد من القرينة والمفروض عدمها ولا يقع في كلام الفصحاء وكذا القول بان الغاوين وان كانوا اكثر الا انهم بتحقيرهم كانوا كالاقل مدفوع بانه ايضا خلاف الظاهر لان الظاهر ارادة الغاوين من حيث هي والاستدلال بجواز تخصيص الاكثر في الاستثناء بحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته والمانع من جوازه الى الواحد اما ان يتمسك بالاصل او بالاستهجان عرفا وكلاهما فاسد اما الاول فلوجود الدليل واما الثاني فلكونه عقليا لا لفظيا كما مر في التخصيص اصل في ان العام المخصص هل يكون حقيقة في الباقي ولا توضيحه يتم برسم امور الاول في بيان الدال في الحقائق والمجازات اما الحقائق فهو اللفظ والقرينة كاشف من الموانع كما حققنا في العلايق في اوايل الكتاب وكذا في بيان الثمرة وبطلانها وكذا في بيان الدال في المشترك

اللفظ

اللفظية والمعنوية واما المجازات فيحتمل ان يكون الدال هو اللفظ او القرينة او الاول بشرط القرينة او العكس او هما معا والحق فيه ان المجاز يحتاج الى ثلاث قراين احدها صارف ظاهر اللفظ عن ارادة الحقيقة والثاني ارادة سنخ المجاز والثالث ارادة شخص المجاز والمراد بالدال هو الكاشف وقد يكون المراد به هو محل الارادة وعلى الاول يكون الكاشف عن صرف ارادة الحقيقة هو القرينة مطلقا والكاشف عن ارادة سنخ المجاز يكون هو العقل لئلا يلزم اللغوية كما يدل عليه القرينة غالبا والكاشف عن ارادة شخص المجاز فقد يكون هو الكلام المشتمل على القرينة كما في رايت اسدا يرمي فان الكاشف عن ارادة الرجل الشجاع من الاسد هو يرمي بعد ذكر الاسد لا يرمي من حيث هي ولا كان دالا عليه وان لم يذكر بعد الاسد كقوله رايت من يرمي والتالي باطل فكذا المقدم ومحل الارادة هو الاسد لانه لفظ استعمل في غير ما وضع له وقد يكون الكاشف عن شخص المجاز هو اللفظ مع القرينة وهي كثيرة منها المنطوق بدون ارادة المفهوم فانه مجاز والقرينة يكشف عن عدم ارادة المفهوم فصرفنها الحقيقة واللفظ يكشف عن ارادة المنطوق ويكون المركب مجازا مستفادا من اللفظ والقرينة ومحل الارادة هو اللفظ ومنها العموم لان العام كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو الدال على ارادة زيد انما موضوع لانضمام ارادة عمرو بارادة زيد وهكذا فاذا وجد القرينة على ارادة زيد يعتبر ارادة انضمام الباقي الى الخارج ويكون المراد هو الباقي مع عدم ارادة الخارج والكاشف عن ارادة الباقي هو اللفظ والكاشف عن عدم ارادة انضمامه الى زيد هو القرينة من الاستثناء وغيره والمركب من الباقي مع ارادة عدم انضمامه الى الخارج اعني زيد هو المعنى المجازي لارتفاع الانضمام وهو غير الموضوع له وهو واضح نعم يمكن القول بالحقيقة على بعض بان يقال اللفظ حقيقة في الارادة الصورية طابقت للداعي الواقعي ام لا كالامر التوطيني من باب الاشتراك المعنوي والعام في اكرم العلماء الا زيدا ظاهر في ارادة جميعهم صورة مطابقة للداعي ولما لم يكن مطابقة فتبين عدم مطابقته للداعي في المخرج اعني زيد بذكر المخصص فهو حقيقة وفيه انه ان سلم لكن عدم المطابقة للداعي فيه انه لا يصرفه اليه اللفظ فيحتاج الى القرينة كالمجاز بلا تفاوت فتدبر وكذا المطلقات المقيدات بالمنفصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة لانه يكشف عن كون المراد بالرقبة المطلقة هو الرقبة المؤمنة وهو غير الموضوع له والكاشف هنا هي القرينة اعني اعتق رقبة مؤمنة ومحل الارادة هو المطلق ومنها الاوامر والنواهي لان الامر حقيقة في الوجوب حال انضمامه بالدلالة على المنع المطلق فاذا صرفنا الوجوب بالقرينة يبقى الاخير ان بدون ارادة الوجوب هو معنى مجازي يكشف عن المنع المطلق نفس اللفظ والكاشف عن عدم ارادة الوجوب هي القرينة وهو غير الموضوع له والحاصل ان ما دل على ارادة اشياء متعددة بطريق اللازم والملزوم او المساواة اذا صرفنا ارادة بعضها لانها كالمفاهيم وغير لازم كالعموم والمطلقات والاوامر والنواهي يبقى الباقي مجازا في اللفظ ولا يحتاج ابقاء الباقي الى دليل آخر بل اخراجه يحتاج الى الدليل كما عرفت ومثله المركب الخارجي فانه اذا صرفنا ارادة بعض اجزائه بالكاشف عن عدم ارادة بعض اجزائه سيما بالاستثناء كقوله بع الدار الا فلان موضعه يبقى باقي اجزائه مجازا في اللفظ والكاشف عن ارادة الباقي بعدم انضمامه بالخارج هو اللفظ مع القرينة كالاستثناء نعم ان صرفنا القرينة ارادة المركب من دون دلالته على اخراج بعض اجزائه يحمل على القدر المشترك واما المركبات العقلية كاكرم الانسان الا الناطق فيصرف ارادة الفصل وينتفي ارادته وينتفي ارادة الجنس في ضمنه لانتفائه بانتفاء الفصل الموجود معه ولا يبقى مجازا في اللفظ ارادة الجنس من حيث هو لعدم دلالته عليها اصلا ويحتاج في تعيين المراد منه الى الدليل تم الكلام في المرام ويثبت به كون العام المخصص مجازا في الباقي مطلقا ولو كان المخصص متصلا كقوله اكرم العلماء الخاشعين لانتفاء انضمام الخاشعين مع غيره المستفاد من العلماء وهو معنى مجازي له كما عرفنا الثاني في بيان اقسام العام المخصص وهو قد يكون متصلا وهو على اقسام لانه اما ان يكون بالاستثناء او يكون بالصفة او الشرط او الغاية او بدل البعض مشتملا على الضمير الراجع الى العام كقوله اكرم العلماء بعضهم او لا كاكرم العلماء الرجال النساء وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج في افادة الحكم الى انضمام السابق لفظيا كان كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء او عقليا الثاني في بيان التناقض في الاستثناء والجواب عنه اما الاول فلان قوله اشتريت العبد الا نصفه واشتريت العشرة الا ثلثة او اكرم العلماء الا زيدا واشرب الماء الا ماء الملح ظاهر في الاسناد الا الى المستثنى منه وهو الى مجموع العبد والثاني نفي الشراء عن النصف وهو تناقض وكذا الباقي واما الثاني اعني الجواب فاختلفوا فيه على اقوال اربعة نسب الى القاضي ابو بكر ان هذا التركيب موضوع لافادة ما بقي بعد الاخراج وهو نصف العبد والسبعة في الثاني والعلماء غير زيد في الثالث والماء الغير الملح في الرابع والى العلامة ره كون الاستثناء بعد الاخراج اعني العلماء غير زيد اكرمهم ونسب الى المشهور ان العبد استعمل في الباقي مجازا اعني نصف العبد في الاول والسبعة في الثاني وهكذا وكان الاستثناء قرينة لارادة هذا المجاز واختار بعض المتاخرين ارادة جميع المستثنى منه بالارادة الصورية غير مطابقة لداعيه لان الداعي الواقعي هو النصف والسبعة في الاول وهكذا ويبين عدم الانطباق مع الداعي في المخرج كالثلثة في المثال باستثنائه والاول فاسد لاصالة عدم النقل شخصا كان او نوعا مع استلزام الاول وضعا غير متناهية لاختلاف الامثلة بما لا يحصى الا عند العالم بالغيوب ولو بني افادة المفرد ان من العشرة والاستثناء والثلثة معناه السابق بالامارات وللاجماع على بطلانه بل انه ضرورة والثاني اعني قول العلامة ايضا باطل لانهم العرض مع ثلثة الاول ان المتبادر من التركيب كون الاسناد بعد الاخراج وكون الاخراج عن الحكم لا الموضوع فقط الثاني ان المتبادر منه الاسناد بين اثبات الحكم للموضوع ونفيه عن المخرج لا اسنادا واحدا كما يلزم من قوله الثالث لا يصح الا بجعله بمعنى الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لان المخرج العشرة المتصفة بعدم الثلثة اكرمهم وهو ايضا خلاف الظاهر والثالث اعني مذهب المتأخرين ايضا فاسد من وجوه الاول مخالفته لفهم العرف في العشرة لان المتبادر من العشرة مثلا ارادة جميعه صورة لا السبعة الثاني الاصل لان الاصل الحقيقة وهو ارادة العشرة صورة طابق الداعي ام لا كالامر التوطيني لان المتبادر من الذبح هو معناه الحقيقي صورة لا مقدمات الذبح من التهيؤ ولما لزم الثالث لزوم الاستخدام او الدلالة على غير المقصود والتسلسل حتى ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى لان على فرض كون المراد من العبد النصف فاستثناء النصف اما ان يكون عن ظاهر العبد اعني تمامه فهو خلاف المرام او عن المراد منه اعني نصف

العبد

العبد وح يكون معناه استثنيت نصف العبد الا نصفه ويكون الباقي ح ربعه هو خلاف المقصود وتناقض ايضا لابد من دفعه بجعل المراد من النصف
نصفه اعني الربع لامتناع ح اما ان يكون عن ظاهر النصف او عن المراد منه اعني الربع والاول استخدام والثاني خلاف المقصود وتناقض لا بد من دفعه بجعل
المراد ذا نصف المستثنى منه نصف الربع وح استثناء النصف عنه اما ان يكون عن ظاهره اعني تمام الربع او يكون عن المراد اعني نصف الربع والاول
استخدام والثاني تناقض لابد من دفعه وهكذا وهو تسلسل يوجب الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى وهو فاسد بقي الاخير وهو الحق توضيحه ان الشرح
العبد الا نصفه لما كان العبد ظاهرا في ارادة جميع العبد تعارف مع انه ليس مرادا فاقعا صرفه بالاستثناء بان هذا الظاهر ليس مرادا واقعا بل
المراد الواقعي هو النصف مع عدم انضمام نصف المخرج معه والباقي يستفاد من الاستثناء والباقي بعد الاخراج يستند الى حاق اللفظ وليس تناقضا
لان اللفظ لا يحمل على حقيقته ومجازه حتى يتم الكلام بالاستثناء او غيره وبعد ذكر الاستثناء يكشف عن عدم ارادة الظاهر بعد المخرج فيحمل على ما دل
عليه اللفظ والقرينة كما ذكرنا سواء سميت كون العبد ظاهرا في ارادة الجميع فصرفه او ظاهرا في ارادة العموم الصوري الظاهر في المطابقة للداعي وصرفه
بالاستثناء بانه ليس مطابقا للداعي في المخرج وهو اظهر لاصالة الحقيقة وعدم فهم العرف استعمال العبد اولا في النصف ولما مر من بطلان مذهب المشهور
ولا ثمرة فيه وان قلنا بالحقيقة على الاخير لا مرح استعمال في الفرد الا ان دعى عدم مطابقة عموم الصوري للداعي الواقعي في المخرج لا حاجة الى القرينة
كالمجاز بلا تفاوت بينهما ومثله الكلام في اكرم العلماء الا زيدا واعتق رقبة الا الكافرة والاول واضح واما الثاني فلانه كلي مطلق ظاهر في جواز ايجاده
في الكافرة وليس مرادا فصرفه بالاستثناء ويكشف عن ارادة الرقبة في ضمن غير الكافرة وهو تقييد حقيقة ومثله الصفة كاكرم العلماء الصالحين
والشرط كقوله اكرم العلماء ان دخلوا دارك والغاية كقوله اكرم العلماء الى ان يعطيك درهما لانها تقييدات لان عموم العلماء انما هو بالنسبة الى افراده من
زيد وعمرو وهكذا لا بالنسبة الى اوصافه من الخشوع وغيره وكذا احواله كالدخول في الدار واعطاء الدرهم فزيد العالم داخل في العموم لكن لا بجميع اوصافه
من الخشوع والعلم والفسق والسخاوة وهكذا الازمنة والامكنة بل مطلق يكفي ايجاد اكرام زيد بحال من احواله وح العلماء ظاهر في ارادة افراده عموما ومطلقا
بالنسبة الى احواله واوصافه وهكذا وبعد ذكر الخاشعين بالنسبة اليها يقيد اطلاق العموم بالخشوع ويخرج غير الخاشعين عن ارادة الاطلاق فكان تقييدا
حقيقة لا تخصيصا لانحصار التخصيص باخراج افراد العموم كقوله اكرم العلماء الا زيدا مثلا وهكذا ومجازا لان العلماء افاد ارادة عمرو وزيد مثلا في حال انضمامه
بارادة عمرو وخالد الاستثناء الزيد فاذا ذكر يكون المراد ارادة عدم انضمام غير زيد مع الباقي فارتفع الانضمام فكان مجازا يكشف عن عدم ارادة زيد من استثنائه
والباقي يكشف عنه العام ومما ذكرنا ظهر بطلان من قال بكونه حقيقة وان كان استعماله في البعض لكونه من باب استعمال العام في العموم المقامي
كاكرم العلماء العادلين وهو حقيقة ووجه البطلان انه رفع الانضمام فكان مجازا واما بدل البعض المشتمل على الضمير كقوله اكرم العلماء بعضهم ظاهر
في ارادة العموم الصوري وذكر البعض يكشف عن عدم مطابقته للداعي حقيقة كما مر واما غير المشتمل كاكرم الرجال العلماء فظاهر في ارادة زيد
العلماء فكان مجازا واما بدل الغلط كقوله اكرم الجهال العلماء يكون مراده العلماء فاشتبه وذكر لفظ الجهال وليس ذكر الجهال حقيقة ومجازا لانه ذكره
اشتباها بقي الكلام في تخصيص المنفصل لفظا كان كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم او عقلا كما مر وكونه مجازا او كاشفا عن عدم مطابقة
الصورة للداعي فيعلم مما ذكرنا في المتصل الرابع في الثمرة ذكروا لها امورا ثلثة الاول جواز الاستعمال الواحد على فرض الحقيقة وعدمه على فرض الحقيقة
وعدمه على فرض المجازية اما الاول فلانه لو وضع مصحح للاستعمال مط واما الثاني فلانه موقوف على اثبات العلاقة المصححة والاصل عدمها والاول ممنوع
اما على مذهب القاضي فلمنع تعيينه الوضع الى التركيب الذي هو بمعنى واحد كما في المفرد لانه كالكلمة زاد بالندرة لكونه مستنكرا عرفا واما على مذهب
العلامة ره فليس باب الحقيقة لا في التركيب لكون الاخراج عن الموضوع قبل الاستعمال لا من خلاف الظاهر ومجازا فيه وكذا في لفظ العام لارتفاع الانضمام من العام فمجاز
وفي الثاني ايضا ممنوع على مذهب المشهور لان الاصل الجواز على مذهبه الى ان قام الدليل على عدم جوازه كلا لاستنكاره وهو وان كان موجودا فيه الا انه عقلي كما
عرفت ولم يثبت كونه لفظيا نعم يتم على مذهب الاخذي الوسط وقالوا يتفرع عليه ثمرتان الاول لزوم الفحص على فرض المجازية لان لازم النوعي كون الاصل
هو الجواز والعمل بالاصل موقوف على الفحص وعدمه على فرض الحقيقة لانه قد ثبت الوضع بالدليل الاجتهادي وفيه ان الفحص انما هو عن استنكار الاستعمال فيه فلو
كان فعلى المذهبين يضر والا فلا يضر على المذهبين الثاني انه لو وجد الدليل على عدم الجواز يرتفع الجواز الثابت بالاصل على فرض القول بكفاية نوع
العلاقة ولا يحصل التعارض بخلاف ما لو قلنا بالحقيقة فان اثبات الجواز يكون ح بالدليل ويقع التعارض فلابد من الترجيح وفيه ان الحقيقة قد يثبت بالاصل
فلا فرق الثاني الاجمال على فرض المجازية لان المخصص يكشف عن عدم ارادة المعنى الحقيقي واما تعيين المجاز من ارادة جميع الباقي او بعضه موقوف على القرينة
وليست فيكون مجملا واما على فرض الحقيقة فتمام الباقي باق بحاق اللفظ ويكون مبينا وفيه ان ارادة الباقي تماما او بعضه يحتمل على الفرضين وح ان كان
جميع الباقي باقيا بحاق اللفظ مع كون الاخراج غير محتاج الى القرينة الاخرى كما هو الحق وعرفت فلا فرق والا فعلى فرض الحقيقة ايضا افراده متعلق من تمام الباقي
وبعضه اما من باب الاشتراك المعنوي او اللفظي او الوضع للعام والموضوع للخاص ومع عدم القرينة يجمل على المذهبين الثالث تظهر في التعارض بانه
لو دل دليل بالدلالة المجازية على وجوب شيء ودل العام المخصص على عدمه فعلى فرض الحقيقة يقدم العام المخصص على المجاز وعلى فرض المجازية يحصل التعارض
بين المجازين ولا ترجيح وفيه ان الظهور في تمام الباقي شيء واحد سواء سميته مجازا او حقيقة وليس المناط وصف الحقيقة والمجازية فالحق ان المراد
الذي ذكرها ليست بموضعه كما عرفنا الخامس في الاصل فان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري حقيقة كما هو الحق لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب
عن غير المطابقة للداعي في البعض مجازا كما هو الحق ايضا وعرفت وشك في استعماله في البعض او الكل فالاصل الحقيقة لاصالة الحقيقة وبالعكس ينعكس وان
قلنا بكونه حقيقة سواء استعمل في العموم الصوري او في البعض في المتصل اما الاول فلما مر واما الثاني فمن باب كون استعمال العام في العموم المقامي حقيقة او من

انضمام المخرج [illegible]

بالنسبة اليها

باب

باب قول الفاضل فلا اصل وان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري مجازا والتبادر المطابقة مع الداعي وكذا في استعماله في البعض فلا اصل ايضا السادس
في ذكر ادلة الاقوال وهي تسعة وابطالها الاول الحقيقة مط ووجهها اما من باب النزاع في الصغرى بكون القائل بالحقيقة قائلا بكونه مستعملا في العموم
الصوري وهو حقيقة او من باب النزاع في الكبرى بانه على فرض تسليم كون استعماله في البعض حقيقة اما من باب قول الفاضل او من باب كون استعمال
العموم في العموم المقامي او العهد حقيقة والمتصل منه او من باب كون العام دالا على ارادة كل فرد منه لا بشرط فاذا خرج بعض لا يضر بارادة الباقي لا
بشرط اما ابطالها فاولا بمنع الصغرى بكونه مستعملا في البعض وهو مجاز وثانيا بمنع الكبرى ايضا بانه على فرض استعماله في العموم الصوري مجاز التبادر
مطابقة الصورة مع الداعي ايضا وقد عرفنا ان الحق في الصغرى كون الظاهر ارادة العموم الصوري لفهم العرف ولاصالة الحقيقة وهو حقيقة لاصالة
الاشتراك المعنوي وعدم صحة سلبه عن غير المطابق للداعي وعلى فرض كون النزاع في الكبرى بتسليم كون استعماله في البعض فمجاز لرفع الانضمام كما عرفت وبطلان
قول الفاضل كما مر وكذا الثالث لان العام وان كان موضوعا لافادة ارادة كل فرد منه لا بشرط لكن الدلالة على ارادة زيد انما هو في حال انضمامه
بالدلالة على ارادة باقي افراده فاذا وجد المخصص اخرج زيد مثلا يرتفع الانضمام الى زيد فكان مجازا وان كان متمسكا بالاصل بان العام قبل ذكر المخصص
يحتمل الشك في بقائها او رفعها والاصل البقاء سواء كان الشك في استعماله في الكل او البعض او الشك في الحقيقة والمجازية وان فرض استعماله
في البعض او الكل ففيه اولا ان الاتصاف بارادة الحقيقة انما هو بعد تمام الكلام كما عرفت وهو قبله فلا يحكم باحدهما وثانيا ان الاتصاف بالحقيقة اما
ان يكون في الواقع او الظاهر والاول اما ان يكون باعتبار استعماله في البعض او الكل او الاعم والاول ممنوع لجواز كون استعماله في الكل وعلى فرض التسليم
مجاز في البعض لما مر ولا يصح الاستصحاب وكذا الثالث واما الثاني فاما ان يكون الاعتقاد بارادة الكل بعد ذكر المخصص او قبله والاول حقيقة قطعا ولا
يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني يكون الشك ساريا الى الشك في السابق من انه اراد الكل او لا ولا يكون حجة واما الثاني اعني كون الاتصاف بالحقيقة
في الظاهر ففيه انه كان باعتبار اعتقاده قبل ذكر المخصص بتجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص تجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص يقع الاعتقاد ولا يجري
اصالة عدم القرينة ايضا للقطع بوجود المخصص مع الشك في قرينيته وهو شك في الحادث الثاني المجازية مط اما من باب النزاع في الصغرى بكونه
مستعملا في البعض مجازا كما على مذهب المشهور او من باب النزاع في الكبرى على تسليم استعماله في العموم الصوري وكان عنده مجازا والجواب عن الاول قد مر في
ابطال مذهب المشهور في الاستثناء بكونه مستعملا في العموم الصوري وحقيقة الا في البدل الغير المشتمل على الضمير كما مر وجه عن الثاني بكون استعمال اللفظ
في معناه صورة وكان حقيقة لا مجازا الا انه لصورة الغير المطابقة للداعي فرد انه يحتاج الى القرينة كالمجاز الثالث التفصيل بين المتصل من العهد والعموم
المقامي كقوله اكرم هؤلاء العلماء او العلماء الاصوليين وجهه في المتصل ارادة العموم من العلماء والاصوص من الاصوليين فاستعمال كل منهما في معناه فيكون
حقيقة ولازم التركيب انضمام العمومين ويلزمه علماء الاصوليين كالمطلق المقيد بالمتصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة او المراد من العلماء هو العموم صورة
غير مطابقة للداعي في المخرج هو حقيقة واما في المنفصل فيكشف المخصص عن ارادة البعض من العام وهو مجاز كالمطلق المقيد بالمنفصل كقوله اعتق رقبة ثم قال
اعتق رقبة مؤمنة فانه يكشف عن ارادة المؤمنة من المطلق اولا وهو مجاز والجواب عنه في المتصل بالوجه الاول ان المطلق لم يكن فيه دلالة على الاحاطة
وانضمام كل فرد بفرد اخر بخلاف العام فاذا وجد المخصص يرتفع الانضمام ويكون مجازا وبالوجه الثاني مسلم والجواب عن المنفصل بانه مثل المتصل فان
بعد ذكر المخصص يكشف عن عدم مطابقة الصورة للداعي بعد المخرج بلا فرق الرابع الحقيقة من جهة الباقي والمجازية من جهة الخارج لدلالته على ارادة
كل فرد لا بشرط وفيه ان بعد الخروج يبقى الباقي بلا انضمام الى الخارج ويكون مجازا لانه وان كان لكل فرد فرد جهة الارادة لا بشرط لكن في حال انضمام ارادة
كل فرد بفرد لانه على الارادة فرد اخر الخامس التفصيل بين اللفظية والعقلية ووجهه ان العقل يكشف عن ارادة البعض من العلماء فكان مجازا بخلاف اللفظية
فان العموم في العلماء مستعمل في معناه والقرينة كالاصوليين ايضا مستعمل في معناه ولازم التركيب ما مر وفيه في اللفظي ما مر وفي العقلي ان العقل يكشف
عن عدم ارادة جميعه واقعا وعدم مطابقة الصورة للداعي كاللفظي بلا فرق السادس التفصيل بين غير المحصور والمحصور ووجهه ان بعد الاخراج ان
بقي على غير المحصور فحقيقة لان العام موضوع لمطلق غير المحصور واذا صار بعد الاخراج محصورا فخرج عن معنى العموم وفيه ان الكلام ليس في مادة العموم بل في الفاظ
مخصوصة من الجمع المحلى والمضاف وهكذا وهو للاحاطة في افراد مدلوله محصورا كان او غير محصور السابع التفصيل بين الشرط والصفة والاستثناء والغاية وغيرهما
في الاخير والحقيقة في الباقي لكون الاخير منفصلا والباقي متصلا او في المتصل حقيقة دون المنفصل وفساده قد مر من عدم الفرق وان كان من باب
انه في الشرط والصفة والغاية تقييد فيكون حقيقة بخلاف غيره ففيه انه لا يتم في الاستثناء لانه قد يكون تخصيصا واما بدل البعض الغير المشتمل على
الضمير كقوله اكرم العلماء زيدا ففيه ان لفظ استعماله في زيد هو مجاز تم الكلام فيه اصل في حجية العام المخصص في الباقي اختلفوا فيها وتوضيح المطلب يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجهين الاول النزاع فيها قد يكون في الصغرى وهو من وجهين الاول ان القائلين بالحجية يقولون بانه ظاهر
في تمام الباقي فحجة والمنكر ينكر الظهور وينفي حجيته الثاني ان القائلين بها يقولون انه حقيقة في تمام الباقي فيكون حجة والمنكر يقول انه مجاز
فلا يكون حجة لتعدد المجاز من تمام الباقي وبعضه وقد يكون في الكبرى بانه حجة في تمام الباقي مط سواء كان ظاهرا فيه ام لا حقيقة كان ام لا متمسكا
باستصحاب الحجية كما يجيء والمنكر ينكره ونحن نذكر الاقسام كلها الثاني في ان العام المخصص قد يكون مخصصا بما يوجب الاجمال من جميع الجهات من جهة المستثنى
والمستثنى منه كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم حيث كان الشك في البعض مع عدم الدليل على التعيين وقد يكون مخصصا بالاجمال من جهة دون
كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود مع عدم الدليل على التعيين فانه من حيث اليهود مجمل ومن غيره مبين وقد يكون مخصصا بالمبين من جميع الجهات
كقوله اكرم العلماء الا زيدا النزاع في الاخير قطعي وفي الثاني في غير اليهود ايضا قطعي لاشتراك الدليل الخ واما في اليهود وفي الاول مط ان كان الاجمال في المفهوم

[illegible]

ان

بان كان ارادة بعض المعهود والمشركين بالخصوص معينا لكن كان الشك في انه اراد زايدا عليه ام لا فان الزايد مدفوع بالاصل ضرورة واجماعا وسيرة وح يكون
مبينا بالاصل وان كان الاجمال في التعيين بان علم ارادة البعض بالخصوص كالثلثة مثلا مع عدم الدليل على التعيين فلا يكون داخلا في النزاع لكونه مجملا من حيث
اللفظ ويجب التوقف لكون العمل بالكل موجبا للمخالفة القطعية وفي البعض الترجيح بلا مرجح واما من حيث العمل فيرجع الى الاصل ويجري فيه احكام الاجمال
من البرائة او الاحتياط او التفصيل وهكذا الثالث في ان النزاع هل يختص بالمخصص من عموم الاصولي او يجري في كل اخراج يصرف ظاهر اللفظ مع علم
القرينة على تعيين المراد من خلاف ظاهر اللفظ فيجري في قوله اشتريت العبد الا نصفه لان الاستثناء لاخراج النصف بان الظ من العبد اعني تمامه ليس مرادا و
لكن المراد هل هو تمام الباقي او بعضه فلم يكن قرينة خاصة على تعيينه وهكذا في الاخراج عن الاطلاق والسريان كان قوله اكرم العلماء الا في الحمام الاستثنا
صرف ظاهر الاطلاق وح يحتمل ان يكون المراد تمام الامكنة غير الحمام او بعضها بطريق البدل والسريان نعم لا يجري فيما لم يصرف فيه ظاهر اللفظ كاكرم الانسان
الطويل وهكذا الظ من عنوانهم العام المخصص حجة في الباقي ام لا اختصاص النزاع بالعام المخصص لكن اشتراك الدليل يقتضي العموم في كل اخراج صرف
ظاهر اللفظ مع عدم الدليل على التعيين الثاني في الاقوال ثالثها التفصيل بين المتصل والمنفصل رابعها التفصيل بين ما لو كان العام منبئا عن الباقي
قبل التخصيص كالعام بالنسبة الى الافراد الظاهرة والنادرة وغير المنبئ كالعام بالنسبة الى بعض افراده الا ندرة ما لا يدخل في العموم كالاكل بالنسبة الى
الذرة الثالث الاصل وهو مع المنكرين لان الاصل في النزاع الصغروي من الظهور او لعدم الاصل هو الثاني لان الاول يحصل من الوضع او القرينة والاصل عدمهما
وكذا من الحقيقة والمجازية لان الشك يكون في تشخيص الحقيقة والمجازية لان الشك يكون في تشخيص الحقيقة والمجاز لا الشك في استعمال اللفظ في احدهما بعد
معلوميتهما والاصل في الاول اعم من الحقيقة والمجاز كما على مذهب المشهور خلافا للسيد المرتضى ره وقد تحقق في اوايل الكتاب كذا النزاع في الكبرى لان
الاصل عدم الحجية حتى تثبت نعم لو ثبت صحة التمسك بالاستصحاب الشك ولذا الحجية كما تمسك بعض وسيجيء بطلانه او اثبتنا عدم احتياج الباقي الى القرينة
وكون الاخراج محتاجا اليها كما هو الحق فالاصل هو الحجية لكنه اصل ثانوي وارد على الاصل الذي ذكرنا الرابع في الثمرة ولها ثمرات منها في التعارض كما لو قال
اكرم العلماء الا زيدا وكان بخبر اخر كقوله لا تكرم عمرو العالم فعلى فرض الحجية يحصل التعارض لا بد من ملاحظة الترجيح دون فرض عدم حجية لانه مجمل ولا تكرم
عمرو العالم مبين ولا تعارض بين الاجمال والبيان الثاني الترجيح لو كان فيه خبر خاص اخر كقوله اكرم عمرو العالم فعلى فرض حجية يكون الخبر الثاني لاكرام عمرو العالم
بالعموم ويكون الترجيح معه وعلى فرض عدم حجية لا ترجيح لكون العام المخصص مجملا غير حجة فلا اعتضاد ولا ترجيح الثالث لزوم العمل بجميع الباقي على
فرض حجية بخلاف فرض عدم حجية لانه مجمل بين ارادة تمام الباقي وبعضه ويجب فيه التوقف وفي العمل يرجع الى الاصل ويجيء فيه اقسام الاجمال
والاقوال فيه من البرائة او الاحتياط او التفصيل وهكذا الخامس في اصل المطلب فان كان النزاع في الصغرى اعني كونه ظاهرا في تمام الباقي او لا فالحق
مع المثبتين لتبادر تمام الباقي من اكرم العلماء الا زيدا واكرم الحضار الا عمرو والمذمة بترك بعض الباقي معتذرا باجمال الارادة تمام الباقي ولا
الثواب المدح عرفا وعقلا لو امتثل باتيان تمام الباقي وللتعارض لو قال بعده لا تكرم عمرو العالم ولو كان مجملا يكون هذا مبينا لعدم ارادة تمام
الباقي ويلزم عدم التعارض لعدم التعارض بين الاجمال والبيان وللتكرار في عمرو العالم لو قال بعده اكرم عمرو العالم وللسيرة القطعية من الائمة
الى الخاتم على العمل بتمام الباقي ولاجماع العلماء على حمله على تمام الباقي ولانه لو لم يكن حجة يلزم اجمال اغلب العمومات لانه ما من عام الا وقد خص حتى ما يشاركه
مما ذكرنا من الاخراج من عموم السريان والاطلاق والاجزاء وهو يوجب انسداد باب العلم في غالب الاحكام من هذه الجهة وهو خلاف الاجماع لانه لم يقل بالانسداد الا
من هذه الجهة احد القول بان التبادر ان سلم فيكشف عن الحقيقة ويلزم القول بكون العام المخصص حقيقة في الباقي مطلقا ويلزم بطلان التفاصيل منها
بين المتصل والمنفصل فاللازم اما التفصيل هنا اوثمة لانا نقول التبادر اعم من كونه من الوضع ومن باب كونه اقرب المجازات واقرب الى مدلول العام مع
كون الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء واستدل ايضا بوجوه فاسدة منها استصحاب الظهور والحجية بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا في افادة جميع افراد
العموم ومنه تمام الباقي وكذا كان حجة في العموم ومنه تمام الباقي وبعد ذكر المخصص يحصل الشك في بقاء الظهور والحجية بالنسبة الى تمام الباقي و
الاصل البقاء وفيه اولا ما مر من انه في او ظاهر الخ وثانيا بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا في تمام الباقي منضما الى الخارج وبعد ذكر المخصص يبقى
بلا انضمام الى الخارج وهو مغاير له وح استصحاب الاول فاسد لارتفاعه والثاني لم يثبت حتى يستصحب وان ثبت لا يحتاج الى الاستصحاب وثالثا بان
المخصص صرف ظاهر اللفظ عن الخارج لكن له تعيين الباقي تماما او بعضا وهو متعدد يحتاج التعيين الى القرينة فان كان الاقرب هو تمام الباقي
سواء جعلناه احد المجازات او احد افراد عدم مطابقة الصورة للداعي فلا يحتاج الى الاستصحاب وان لم يكن اقرب فلم يثبت حتى يستصحب ومنها ان افادته لتمام
الباقي قبل ذكر المخصص اما ان تكون موقوفة على افادته للمخرج اولا وعلى الاول فاما ان تكون افادته للمخرج قبل ذكر المخصص موقوفة على افادته
لتمام الباقي اولا والثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح لتساوي العام بالنسبة الى افراده قبل ذكر المخصص وعلى الاول يلزم الدور وهو باطل فثبت افادته
لتمام الباقي وحجيته مطلقا اخرج المخرج ام لا وفيه ان افادته لتمام الباقي في حال انضمامه بدلالته على المخرج لانه دلالة العام على الجميع بدلالة واحدة مساوية
بالنسبة الى افراده من غير السبق واللحوق فلا يكون دور ولا توسط فهو دور معي كالمتضايفين ومنها انه حقيقة في الباقي فيكون حجة وفيه اولا
منع الحقيقة مطلقا كما في بدل البعض وثانيا بان على فرضها يكون من باب استعمال العموم الصوري الظاهر في مطابقته للداعي والمخصص صرف هذا الظاهر
بين كون الداعي غير مطابق للصوري وهو متعدد لجواز كون الداعي تمام الباقي او بعضه فان قلنا يكون عدم المطابقة بقدر المخرج مع كون تمام الباقي باقيا
تحت اللفظ وكان الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان الاول اقرب اعرفا فيحمل عليه وان كان مجازا والا فيصير مجملا لتعدد افراد الحقيقة من كون الداعي
تمام الباقي او بعضه نعم على مذهب القاضي بكون كل تركيب موضوعا لتمام الباقي او مذهب العلامة ره بكون الاسناد واردا بعد الاخراج اعني العلما

المقصف

المقصف بخصوصه بعينه بان يكون حقيقة واحدة خاصة في كل تركيب فلو بالوضع النوعي بملاحظة كل تركيب اجمالا لافادة غير المخرج وبداهة فساده فاقد
مر مع انه يجوزان يقولوا بوضع كل تركيب لافادة خروج المخرج اعم من كون المراد تمام الباقي او بعضه وح تكون الحقيقة متعددة اما من باب الاشتراك اللفظي
او الوضع العام والموضوع له الخاص او الاشتراك المعنوي مع كون المراد فرده الخصوص من تمام الباقي وبعضه لكن الانصاف ان هذا الاحتمال بعيد من
قولهم جدا كذا ظهر فساد القايل بالحقيقة على التفاصيل في الاقوال اما البطلان اصلا او ولو سلم يكون افراده متعددا من تمام الباقي وبعضه ولا فرق بين
الحقيقة والمجاز وبما ذكرنا ظهر الحال في النزاع الصغروي الاخرى اعني من قال بالحمل قال بكونه حقيقة في الباقي ومن انكر قال بالمجازية فيه يمنع كونه حقيقة
مطلقا وعلى التسليم لا يستلزم الحمل لتعدد افراده وكذا المجازية لمنع مجازيته كما مر فساد مذهب المشهور وعلى فرض التسليم لا يستلزم الاجمال لما مر من كون تمام
الباقي مستندا الى اللفظ وكان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او لكونه اقرب المجازات ولا فرق عليهما بين الحقيقة والمجاز واما لو كان النزاع
في الكبرى بان سلم كونه ظاهرا في تمام الباقي لكن بعض قال بحجية هذا الظهور لما مضى وقال البعض بعدمه اما لانه ظن محتاج الى الدليل حجيته او لكونه معارضا
بغلبة ما من عام الا وقد خص وبان سلم كونه حقيقة لكن قال البعض بلزوم العمل بالحقيقة وقال البعض بمنعه لتعدد افراده كالمجاز فالحق مع المثبتين
اما مع تسليم الظهور فلما مر من الوجوه على حجية هذا الظاهر سيما مع انه ناش من اللفظ ولو لم يكن حجة يلزم عدم حجية باقي ظواهر الالفاظ واما معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص ففاسد اولا بانه في العام الغير المخصص مستلزم لعدم حجيته وفي العام المخصص غلبة التخصيص معارض بغلبة بقاء
اكثر الافراد ويكون ظاهر اللفظ سليما عن المعارض مع ان غلبة التخصيص يرتفع بفرض ورود التخصيص فيه وكان الكلام في الزايد وغلبته ممنوعة
جدا واما مع تسليم الحقيقة او المجاز فلما عرفت من الادلة على لزوم حمله على تمام الباقي سميته حقيقة او مجازا واما لو فرض الكلام في ان العام المخصص
هل حجة في الباقي وان لم يكن ظاهرا فالحق عدم الحجية للاصل والتمسك باستصحاب الظهور او الحجية فاسد لما مر فساده واما التمسك بالادلة التي
ذكرنا من السيرة القطعية وبناء العقلاء على مذمة تارك البعض واجماع العلماء على حمله على تمام الباقي كتابا وسنة فاسد هنا لكون العمل للكل باعتقاد
ظهوره في تمام الباقي لا مطلقا والقول بكون عدم حجيته مستلزما لانسداد باب العلم في الاغلب هو مخالف للاجماع لعدم كون احدهم قايلا بالانسداد
من هذه الجهة ايضا فاسد لانه موقوف على حصول الظن بارادة تمام الباقي والمفروض عدمه بقي الكلام في دليل المنكر وهو ان قال بمنع الظهور او معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص فقد ظهر فساده وان قال بكونه مجازا في الباقي بعد ورود المخصص ظاهر اللفظ ولم يعين تمام الباقي او بعضه فقد ظهر فساده
من كونه حقيقة من باب العموم الصوري مع كون الظ عدم مطابقة الصورة للداعي بقدر المخرج لا الزايد وعلى فرض تسليم المجازية كان تمام الباقي باقيا
تحت اللفظ او كان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان اقرب المجازات بلا فرق بين الحقيقة والمجازية وقال البعض بان القدر المتيقن
مرجح لارادة بعض الباقي لاصالة البرائة وفساده بديهي لان المراد ان كان الارجحية بحسب اللفظ وظهوره في البعض ففساده بديهي لانه لا يصير سببا
لظهور اللفظ مع ان الظهور كان في تمام الباقي وان كان من حيث المفاهمة فهو فرع الاجمال وعدم الظهور في تمام الباقي مع ان الغالب في ارادة بعض
الباقي ارادة البعض الخاص ومعه يجب العمل بالاشتغال واتيان الكل لا الاخذ بالمتيقن باصالة البرائة مع ان احتمال ارادة الخصوصية كافية وبما ذكرنا
ظهر بطلان ساير التفاصيل منها التفصيل بالحقيقة في البعض والمجازية في البعض كالمتصل والمنفصل لما مر من عدم الفرق بين الحقيقة والمجاز ومنها التفصيل
بين المنبئ عن الباقي قبل ورود المخصص وعدمه وفيه ان الاخراج ان كان من فرد غير المنبئ كقوله كل الا بقدر الحبة او اللقمة فيدل على ارادة ما فوق المستثنى من
اللقمة فصاعدا وح قبل الاخراج كان غير شامل للمتيقن وبعد الاخراج سيبين شموله وان كان الاخراج من فرد المنبئ كالافراد المتواطية او النادرة
فلا يدل بعد الاخراج على ارادة ما دونه كقبل الاخراج واما التفصيل بين ما لو كان الباقي قبل ورود التخصيص محتاجا الى البيان وبين ما لا يحتاج فالحق
انه خارج عن محل النزاع لانه لا يصلح الا في المجملات كالمشتركات اللفظية والمجازات المتعددة والمشتركات المعنوية فيما لم يكن قدر الجامع مرادا وكذا الافراد الا
نادرة وحال الاخير قد ظهر واما غيره فقبل التخصيص مجمل والتخصيص لا يخرجه عن الاجمال الا ان يكون التخصيص قرينة لارادة جميعه كقوله اشتريت العين
الذهب فكان قرينة لارادة جميع حقايقه الا الذهب بارادة المسمى بالعين من باب عموم الاشتراك واخراج فرد منه هذا تمام الكلام فيه اصل هل يجوز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا توضيحه يرسم امور الاول ان النزاع في هذا البحث انما هو في تشخيص المراد من انه العموم بلا تخصيص او مع تخصيص
لا الفحص من جهة الصدور او الدلالة او هما معا الثاني في ان النزاع في مطلق العام سواء كان اعتقاده بالعقل وانسداد باب العلم كما لو كان العام
من الظنون المطلقة كالاخبار الاحاد وغيرها او بالشرع كما لو كان العام من الظنون المخصوصة الثالث ان النزاع انما يكون في الفحص عن المعارض
لا عن قراين اخرى التي يكشف عن ارادة المجاز كقوله اكرم العلماء المخصص ارادة زيد من العلماء تعظيما له للمشابهة او في معنى اخر من المعاني المجازية عند
التخصيص توضيحه ان اللفظ الظاهر في المعنى قد يكون من الحقايق الخاصة كالاسد وقد يكون من المطلقات اعني الكليات لا بشرط وقد يكون من العمومات
عند الاصولي وعلى اي منها قد يكون ظاهره مرادا وقد يكون خلاف ظاهره مرادا ففي الاول لا يحتاج الى القرينة الحالية او المقالية متصلا ان كان زمان
الحاجة بلا مانع كالتقية او منفصلا ان لم يكن زمان الحاجة او كان فيه مانع كالاخبار والايات المعارضة لها نظرا الى كون بعضها كاشفا عن بعضها
وفي الثاني يحتاج الى ما يظهر تقييده متصلا او منفصلا كما مر وفي الثالث يحتاج الى ما يظهر تخصيصه متصلا او منفصلا كما مر والنزاع لا يكون في الفحص
عما يظهر ارادة خلاف الظاهر مطلقا ولو كان من المتصلات كالحالية والمقالية والمقيدات والمخصصات المتصلة لظهور هذا وجدانا من ملاحظة اصل الكلام
خالا في الحالية والمقالية صرفا وتقييدا وتخصيصا وجودا وعدما ولا يكون بناء العرف والعقلاء والسيرة فيه على الفحص زايدا على ملاحظة اصل الكلام
ولا يحتاج في هذا العنوان انه يجب الفحص عن المخصص ام لا لانه حاصل لكونه لازما للحال المخاطب من ملاحظة كلام المتكلم ولظهور ادلتهم من انه لولا

يلزم الهرج والمرج والمخالفة القطعية لانها لا تجري في الامور المتصلة اعني المستلزم علمها وجودا وعدما من ملاحظة المخاطب كلام المتكلم كما هو ظاهر بل النزاع في الفحص عن معارضها اما بوجوب صرفه او تقييده او تخصيصه او بالعكس مط ولا يختص بالعام لاشتراك الادلة ولا ضير في اختصاص العنوان ببعض اقسامه لاطلبية او شيوعه وتقدم غيره مما يشاركه في الدليل الثاني في الاقوال القول بانه لا يجوز مط ووجوب الفحص حتى يعلم عدمه كما عن بعض او يعتقد عدمه ولو ظنا كما عن بعض او ليظن وجوده كما عن بعض وقول شاذ نادر كما نسب الى السيد صدر الدين والمدقق الشيرواني جوازه وعدم وجوبه الثالث في الثمرة ومن وجهين الاول لو ثبت العقاب بترك الفحص الموجب للعمل بغير العلم المنهي عنه والموجب للشك في امتثال التكاليف في عدمه وكذا في الافتاء بغير الثاني الصحة و الفساد لان على فرض عدم الجواز يكون العمل بمقتضاه عملا بلا دليل بل بالمنهي عنه ويلزم عدم الحكم بالصحة وكون العمل عن جهل بحيث ما سيجيء في الجاهل في العبادات والمعاملات وعلى فرض جوازه يكون عملا بالدليل ويلزم الحكم بالصحة مط او ما لم يظهر خلافه الرابع الاصل وهو مع عدم الجواز من وجهين الاول كونه عملا بغير علم والاصل حرمته والقدر المتيقن من الخارج عن هذا الاصل هو بعد الفحص الثاني قاعدة الاشتغال والاستصحاب لانا نعلم باشتغال ذمتنا بالتكاليف الثابتة من باب الاشتراك وغيره حاصل وكذا بلزوم فهمها وتشخيصها من الادلة وبعد الفحص يحصل العلم بالبراءة من التكاليف المقدرة ومفقودها واما قبل الفحص فمحل الشك والاصل بقاءها ولزوم الاحتياط حتى يعلم البراءة فيها وهو بعد الفحص الخامس في اصل المطلب والحق لزوم الفحص عن المعارض والدليل عليه وجوه الاول الاصلين اللذين ذكرناهما الثاني ان كل حكم يحتاج الى اثبات المقتضي ورفع المانع والمقتضي وان كان موجودا الا ان المانع ايض موجود لانا الالفاظ من الكتاب والسنة وصلت الينا دفعة ونعلم كون اغلبها مصروفا او مقيدا او مخصصا لبعضها ويكون من باب شبهة الكثير في الكثير والعلم الاجمالي بالمعارضات الكثيرة فيها حاصل واللازم فيها تخصيص المصروف عن غيره بالعلم او الظن المعتبر وربما كان العام الذي ابناه اقوى وربما كان معارضا اقوى وربما كان مساويا واللازم فيه الفحص عقلا لانا نعلم ان ابناءه قبل الفحص موجب للعمل بالمرجوح او المساوي وهو موجب لمخالفات كثيرة في الدين من اوله الفقه الخ وهو هدم للشريعة المطهرة وموجب للهرج والمرج لانه ان عمل قبل الفحص في المعاملات مثلا يحكم بصحة من البيع والاجارة والنكاح وغيرها مع وجود معارضة اقوى او مساويا يلزم الحكم بخلافه ويلزم الهرج والمرج والعسر والضرر وهو موجب للوهن في الشريعة وكذا في العبادات الثالث بناء العرف والعقلاء والاجماع والسيرة القطعية على لزوم الفحص لمن علم اجمالا في الكتابة والرسائل بكون ذيله معارضا لصدره او بالعكس فلا يعملون بمجرد ملاحظة الصدر بل بناءهم على ملاحظة تمامها حتى يتبين لهم المصروف والصارف والمراد الواقعي ومن عمل بخلافه كان مذموما عندهم بل يعدونه من اصحاب الجنون نعم ان كان الكلام التام في الالفاظ الصادرة حين الخطاب الى المخاطبين السامعين الفاهمين لم يكن بناءهم على الفحص زائدا من ملاحظة كلام المتكلم حين التكلم واتضاح حاله من وجدان القرينة والمقيد والمخصص وعدمه ولا يكون بناءهم على لزوم السؤال عن المتكلم من انك اردت ظاهره او عمومه او لا بل كذا في المكاتبات والمراسلات ثم لم يعملوا من بعض ظواهرها بالبعض وان لوحظ ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد لعدم الاعتناء به عرفا وعقلا في مقابل ظهور اللفظ في العموم والمطلق سيما في العمومات التي خصص بواحد بعضها عدا وكذا المطلقات وهذا مما لا ريب فيه بل بسجية العقلاء والسيرة من الادم الى الخاتم في جميع اللغات عليه ومنع المانع فيما ذكرنا اولا منع لزوم الفحص عن المعارض في الايات والاخبار لا يخلو من وجوه الاول ان المقتضي موجود والمانع منفي بالاصل وفيه ما مر من العلم الاجمالي بالمانع كثيرا مع ان بعد العلم باخبار الخ مع الشك في نوعيتها صرفا او تقييدا او تخصيصا يكفي لعدم جريان اصالة عدم المانع للقطع بالحدوث مع الشك في القرينية الثاني عمل الصحابة بل عمل بني ادم من الادم الى الخاتم للقطع بحملهم الالفاظ على ظواهرها حتى يعلموا تخصيصها وفيه انه في الالفاظ الصادرة حين الخطاب وعدم ذكر المتكلم المخصص مسلم ولا كلام فيها كما مر الثالث تقرير المعصوم لانهم كانوا عالما بعمل الصحابة ولنا نعرف بالعمومات والظواهر ما لم يعلموا المخصص وجوابه قد ظهر الرابع بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم الفحص كما لو قال المولى لعبده اكرم هؤلاء الحضار لم يكن بناءهم على السؤال بل لو سئل العبد ارادة الكل او البعض يكون مذموما بل يعد سفيها وجوابه قد ظهر الخامس انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب الفحص عن القرينة في الحقايق وجوابه قد ظهر السادس مفهوم اية النبأ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بانه سلب للتبين المطلق من جهة السند والدلالة وفيه انه ظاهر بل نص في جهة الصدق من الصدق والكذب لا في جهة الدلالة مع انه معارض بمنطوقه على انه غير تام كما حقق في حجية المظنة السابع حمل الالفاظ على الحقايق في الامور المنفصلة انما هو من باب عدم ظهور القرينة وهذا قبل الفحص حاصل وفيه انه قد مر العلم الاجمالي بوجود المعارضات من المخصصات والمقيدات كثيرا وعلى فرض يكون كفاية عدم ظهور المعارض بعد الفحص عنه لا قبله ومما ذكرنا ظهر فساد من تمسك بمنطوق الاية على وجوب الفحص من السند والدلالة لانه ظاهر بل نص في الصدق والكذب ان كان مراده في عدم لزوم الفحص في الالفاظ حين الخطاب فالحق معه كما مر والقائل بوجوب الفحص ان كان مراده ما ذكرنا اولا من لزوم الفحص فالحق معه لما ذكرنا وان كان مراده في الالفاظ حين الخطاب فيما يعلم اجمالا الصرف مطلقا فالحق عدم وجوبه وفيه الامر والتمسك بقوله ما من عام الخ او ما من مطلق الخ او بمنطوق اية النبأ فقد ظهر جوابه بقي الكلام في ان فيما ذكرنا من لزوم الفحص هل يجب تحصيل العلم بالعدم او يكفي الظن بالعدم والاصل وان كان هو تحصيل العلم الا انه موجب للفحص في كل مسئلة كالماء القليل الملاقي للنجس من الايات وكل كتب الاخبار من الاول الى الاخر سواء كان من الكتب المشهورة كالكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون وامثالهما وهو موجب للعسر والحرج الشديد بل تعطيل الاحكام وهو منفي بالادلة القطعية فوجب المصير الى غيره اما من الاكتفاء بالظن او الرجوع الى البراءة او الاحتياط او التخيير او التبعيض وهكذا وكلها الا الاول باطل بالضرورة كما حقق في حجية المظنة بلا فرق الا انه من جهة السند وهذا من جهة تشخيص المراد فوجب المصير الى كفاية الظن بالفحص في المسئلة المفروضة عن الاخبار الواردة في باب المياه طهارة ونجاسة على ما جمع المشايخ العظام شكر الله سعيهم واسكنهم الله في بحبوحة جنانه من اخبار طهارة المياه المتفرقة في الابواب في باب واحد مخصوص وبعد الفحص عنها ان وجد المخصص او المقيد او الصارف فيعمل على قانون التعادل والتراجيح وان لم يجد فيها او في بعض الكتب المبسوطة

من العلماء

من العلماء كالحدائق يظن عدمه لانه لو كان لذكره المشايخ في هذا الباب وكذا العلماء اشاروا به ولو كان في غير هذا الباب والكتب الغير المشهورة لوجد وذكروا واشاروا في هذا الباب لكثرة فحصهم وتتبعهم وتبحرهم في الاخبار والزائد على ذلك تعطيل للاحكام بلا شبهة نعم ان احتمل وجوده في باب مناسب لهذه المسئلة كالاطعمة والاشربة المناسب للماء فيحصل الظن الاقوى بالرجوع اليه ان لم يوجب التعطيل لو عمل كذا في كل مسئلة في غاية الجودة وان كان وجوبه محل نظر الا ان يظن وجوده فيها فائدة اصل اليه يفا المعقب للجمل المتعددة تخصيصا كان من الاستثناء وغيره او تقييدا او صرفا هل يرجع الى الجملة الاخيرة دون غيرها اجتهادا او من باب كونه قدرا متيقنا حتى تثبت خلافه او الى الجميع حتى ثبت خلافه فهكذا احتمالات واقوال كما سيجيء توضيح الكلام فيه تتم برسم امور الاول في الاقوال نسب الى الشافعي القول بالرجوع الى الجميع ونسب الى الحنفي القول بالرجوع الى الاخيرة ونسب القول بالاشتراك اللفظي بينهما الى السيد المرتضى ره ونسب الى صاحب المعالم القول بالاشتراك المعنوي اعني الاخراج المطلق من حيث هو ونسب الى المحقق القمي ره القول بكونه حقيقة في الرجوع الى الواحد مع عدم القرينة يرجع الى الاخيرة من باب كونه قدرا متيقنا ونسب الى القاضي والغزالي التوقف الثاني في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول انه لا فرق في القيد اثباتا ما كان كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين او نفيا واخراجا من الاستثناء لو بالاسم كسوى وعدا وخلا او بالفعل كلا يكون لاشتراك الدليل وكذا لا فرق بين كون المخرج من حيث الوضع والموضوع له عاما كالا رجلا او خاصا كالا زيدا او الاول عاما والثاني خاصا كالا هذا وكذا لا فرق فيما كان الا الاخراج من حيث الوضع والموضوع له عاما كسوى وعدا وخلا او الاول عاما والثاني خاصا كالا على ما حققنا في اوايل الكتاب في الحروف واسماء الاشارة وامثالها من كونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الثاني ان الامور المتعددة قد يكون متحدا بالنوع اثباتيا او اخراجيا او مختلفة كقوله اكرم العلماء والشرفاء والصلحاء وهم مخلوعون الا زيدا وعلى اي منها قد تكون متحدة في العموم مختلفة في الحكم كقوله اكرم العلماء واضفهم وخلعهم الا زيدا وقد تكون مختلفة في العموم متحدة في الحكم كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الا زيدا وقد تكون مختلفة فيهما كاكرم العلماء واضف الشعراء واخلع الصلحاء الا زيدا وكذا لا فرق بين كون المخرج فردا او صنفا من الامور المتعددة كما ذكرنا او كان زمانيا او وصفا او ظرفا مكانيا او زمانيا من الامور المتعددة كقوله اكرم العلماء والشرفاء والصلحاء الا في الحمام وكذا لا فرق بين ان يكون المتعدد مع حرف العطف بواو كما ذكرنا او بالواو وبلا حرف عطف كقوله اكرم العلماء الصالحين الفاطمين العابدين الا زيدا والنزاع فيما كان نسبة العمومات او الجمل المتعددة صالحا للاخراج عن الاخيرة او الجميع واما الاول فما لا يصلح له واضح ويعلم ذلك بامور منها عدم دخول المخرج في غير الاخير كقوله اكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا مع العلم بكونه تاجرا غير عالم ولا شاعر ومنها كون المخرج جمعا او مثنى مع العلم باشتمال كل عام على فرد منه كاكرم العلماء والشرفاء والتجار الا بعض مع العلم بكون كل منها مشتملا على فرد واحد ومنها كون العمومات متنافية لم يمكن اجتماعها في المخرج كقوله اكرم العلماء واهن الجهال الا زيدا لامتناع كون زيد عالما وجاهلا معا ومنها كون الحكم في العمومات مختلفة بالنوع يكون الاخير اثباتيا وغيره نفيا او بالعكس كقوله اكرم العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء وهم مستحقون الا زيدا الظهور في الاخراج عن الاخير فقط وكذا فيما كان الاخير اثباتيا دون غيره وكذا فيما كان المخرج صفة كقوله اكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين لظهوره في الرجوع الى الاخير فقط وكذا في بدل البعض كقوله بل الخاشعين بعضهم واما في الشرط مع اتحاد النوع فظهوره في الجميع كقوله اكرم العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء ان دخلوا دارك وكذا الغاية كقوله بل الى ان دخلوا دارك الى ان تستحق الظهور في الجميع الثالث في تحقيق المسئلة وهو ان حمل الالفاظ على الحقايق هل يكون من باب الظن وظهور عدم القرينة او من باب التعبد المطلق اعني ما لم يحصل الظن على خلافه وان لم يكن الظن معتبرا او من باب التعبد المطلق اعني ما لم يحصل الظن المعتبر على خلافه او التفصيل كما هو الحق بحقيقة ان الوضع موجب لحصول الظن بارادة الحقيقة فانتفاء الظن لا بد له من مانع وهو اما ان يكون من الامور المتصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والقيد المتعقب للجمل المتعددة وامثالها او يكون من الامور المنفصلة وعلى الثاني فاما ان يكون من الامور المعتبرة او غير المعتبرة وعلى الاول فاما ان يكون مبنيا في النص كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم او مجملا في الصرف كقوله اغسلوا وجوهكم واتموا الصلوة والصوم مستحب وكذا الصدقة ثم قال لا يريد بكم العسر بناء على ان المراد بالارادة هل هو الطلب لا الرأي والاعم فيكون مجملا على الاخير في نفي الطلب المستحب من اية بنفي مشروعية المستحبات التي فيه عسر بعموم ادلة الاستحباب او الطلب الوجوبي فلا ينفي الاستحباب ولا يعارض ادلة الاستحباب في العسر وبذلك يحصل الشك الاجمالي في ادلة الاستحباب فيما كان عسرا وعلى الثاني فاما ان يكون عدم اعتباره بالاصل كالشهرة وعدم الخلاف والاولوية الظنية وهكذا على فرض عدم ثبوت اعتبارها او بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والاستخارة وهكذا اما ان كان من الامور المتصلة فالحق كون حمل اللفظ على الحقيقة من باب الظن للاصل لانه عمل بغير العلم والقدر المتيقن صورة حصول الظن ولبناء العرف على التوقف كما في المجاز المشهور والشهرة العظيمة واما ان كان من الامور المنفصلة المعتبرة المبنية كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فالحمل ايضا من باب الظن فلو حصل الترجيح مع الاول يخصص الثاني وبالعكس العكس ومع فقد الترجيح والظن يتوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما ان كان من الامور المعتبرة المنفصلة المجملة فالحق كونه من باب التعبد المقيد لانه في المفروض ان كان الطلب مجملا وشك في شموله لادلة الاستحباب يكون بناء العرف والعقلاء على العمل بادلة الاستحباب حتى يظهر الصرف وعليه السيرة من بني ادم الى الخاتم وكذا اجماع العلماء عملا على العمل من دون توقف بمحض هذا الشك واما ان كان من الامور الغير المعتبرة بالدليل كالقياس فحمله على الحقيقة من باب التعبد المطلق وان كان الظن مع القياس للقطع من الاجماع والايات والاخبار على عدم الاعتناء بشأن القياس ولو لم يعمل بالدليل المقابل للقياس يلزم الاعتناء به وللاجماع على العمل بالدليل المقابل للقياس ولبناء العرف والعقلاء والسيرة على العمل به في مقابل ما نص وقطع بعدم حجيته واما ان كان من الامور المنفصلة الغير المعتبرة بالاصل كالشهرة المعارضة للاية او الخبر الصحيح على فرض عدم حجيتها مع انتفاء الظن منها فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المقيد اعني ما لم يحصل الظن على خلافه سواء كان الظن مع الدليل او ارتفع الظن من الجانبين اما الاول فواضح لانه ثبت دليليته والقدر المتيقن [illegible] ان كان من الادلة اللفظية كقوله [illegible] جاءكم الخ فاطلاق [illegible]

حجية ولم يثبت ما يفيد وان كان هو العقل من باب الانسداد فلان المفروض ارتفاع الظن الشخصي منهما واما الظن النوعي في الخبر الصحيح دون الشهرة فيجب اخذه
لان المناط في العمل احد الظنين اما الشخصي او النوعي كما حقق في حجية المظنة والثمرة بين الاقوال الاجمال والبيان في موضعين الاول فيما ارتفع الظن من الجانبين فعلى
فرض كون الحمل من باب الظن يجمل ويرجع الى الاصل وعلى التعبد مطلقا يحمل على الحقيقة الثاني فيما كان الظن الغير المعتبر على خلافه فعلى فرض كون الحمل من باب الظن او التعبد
المقيد يجمل وعلى فرض كونه من باب التعبد المطلق يحمل على الحقيقة الثالث في الاصل بين الاقوال في المسألة من الشافعي والحنفي والسيد وصاحب المعالم والمحقق القمي
ره الاصل مع صاحب المعالم لانه استعمل في الرجوع الى الجميع والى الاخير ولكم لا اولا والى الثاني وهكذا مع وجود الجامع في البين اعني الاخراج المطلق سواء كان من باب
الوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف بمعنى الاستثناء او الوضع العام والموضوع له العام كما في غير الحروف كسوى وعدا ولا يكون وامثالها ولا
مع انتفاء القرينة يحمل على الاخير اذا اعتبر الاقربية كما هو الحق مع الاجمال في غيره لا من باب كونه قدرا متيقنا لمنعه على مذهب المحقق القمي ره لان الاخراج عن الكل
مطلقا ولا ثابتا او اخيرا على هذا المذهب يجمل ولا يكون الاخير قدرا متيقنا الرابع في الثمرة بين الاقوال فيما لم يكن قرينة وهي ظاهرة لانها على فرض اعتبار الاقربية
الاخيرة كما هو الحق لغلبة دخول الاخيرة فقط او مع الباقي او مع الاول كما او مع الثاني في الاخراج وبينه استعمالها في الاخراج عن غير الاخير على سياده دخول في الاخراج
عن الا نفيه عن غيرها فالثمرة هي الاجمال في غير الاخير على مذهب السيد وصاحب المعالم والمحقق القمي ره والفاضل وبيان عن الاخير ايضا اثباتا في الاخراج على مذهب
الشافعي ونفيا على مذهب الحنفي وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية والثمرة هي الاجمال في الكل على مذهب السيد ره وصاحب المعالم والمحقق القمي ره والفاضل وبيان
الجميع اثباتا على الشافعي في الاخراج ونفيا في غير الاخير على مذهب الحنفي هذه على مذهب من قال يكون حمل الالفاظ على الحقائق في الامور المتصلة من باب الظن
وظهور عدم القرينة ولما ان قلنا بكونه من باب التعبد مطلقا مع اعتبار الاقربية بين الاخراج عن الاخيرة على جميع المذاهب وما عن غيرها فيبين الاخراج عنها على
مذهب الشافعي ويبين عدم الاخراج عنها على مذهب غيره اما الحنفي فظاهر من باب كونه حقيقة في الاخراج عن الاخيرة لا غيره واما على مذهب غيره فلوجوب حمل اللفظ
على الحقيقة من العموم وغيره من باب التعبد حتى يظن خلافه وفي المقام مشكوك وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية فالبيان على الشافعي اخراجا عن الكل وبيان الاخراج
من الاخير دون غيره على الحنفي والاجمال في الكل على غيرها لجواز كونه اخراجا عن الجميع والاخير او الاول او الثاني وهكذا فالاخراج قطعي والمخرج عنه مجمل الخامس
في اصل المطلب والحق فيه الرجوع الى الاخيرة فقط اما الرجوع الى الاخير فلكونه قرينا عرفا كما عرفت من بناء العرف في الغلبة واما عدم غيره فلبناء العرف فيما اراد
الرجوع الى الجميع وغير الاخير بنصب القرينة او ذكر القيد بعد كل جملة ولغلبة ارادة الرجوع الى الاخيرة فقط في الخالي عن القرينة والمعتبر ذلك المخرج في
غير الاخيرة معتضدا بالاجمال واستدل الحنفي بوجوه الاول ان التخصيص خلاف الاصل ولا يرتكب الا بالدليل وهو في الاخير موجود لكونه اقرب دون غيره وفيه
ان المراد من الاصل ان كان هو الظن فهو ارتفع بذكر القيد المخصص وان كان اصالة عدم القرينة فالمحدث قطعي والشك انما هو في القرينة وان كان هو اصالة
حمل الالفاظ على الحقيقة فمن باب التعبد ممنوع في الامور المتصلة كما ان من باب الظن ارتفع الظن بذكر المخصص وان كان هو استصحاب الظهور والحجية فقد مر
الجواب عنه بان الشك فيه مما لا يكون حجة الثاني ان الاستثناء انكار بعد اقرار وهو باطل عقلا وشرعا لانه اما رجوع او نسخ قبل حضور زمان العمل
او كذب والكل باطل فالجميع وفيه اولا بالنقض بالرجوع الى الاخيرة وكذا في كل القراين وثانيا بالحل بان حمل اللفظ والاقرار لا يحمل على الحقيقة ما دام
عدم تمامية الكلام فاذا ذكر فيه القيود المنافية يكشف عن عدم ارادة الظاهر عموما كان او اطلاقا او حقيقة خاصة الثالث انه لو صح رجوعه الى الجميع
فاما ان يكون مع الاضمار او بدونه والاول خلاف الاصل وعلى الثاني يلزم توارد العلل والعاملات على معمول واحد وهو باطل نصا واعتبارا اما الاول
فلتصريح سيبويه بعدم جوازه واما الثاني فلحكم العقل بعدم جوازه في العلل ولا بمعارضة كلام سيبويه بتصريح الكسائي بجوازه وثانيا بتصريح سيبويه
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبتصريحه بجواز قام زيد وقعد عمرو الظريفان وثالثا بانه لو لم يجز لما وقع في كلام اللغو وقد وقع كقوله هذا
حلو حامض لانه اما ان يشتمل على كل واحد منهما على ضمير مستقل او المجموع على ضمير واحد او لا يكون فيهما ضمير اصلا والاول باطل لاستلزام التناقض وكذا
الثالث لان الخبر لا بد من ربط الى المبتدأ وكذا لو كان احدهما مشتملا دون الاخر للزوم عدم الربط في الخالي عن الضمير فتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال
يلزم اجتماع الضدين لانا نقول معناه ان له كيفية متوسطة وفي الاعتبار اولا انها في العلل الحقيقية والعلل انما هو من المعرفات والكواشف وثانيا
بجواز كون كل واحد علة مستقلة ان لم يجتمع مع الاخر واما ان اجتمعا فكلها علة واحدة كما في انتفاء اجزاء المركب فان انتفاء كل جزء يستلزم انتفائه وكذا
الزايد على الواحد لكن في الاول علة مستقلة بشرط الوحدة وبعد الاجتماع يكون كل واحد منها مقتضيا الرابع انه لو رجع الى الجميع لرجع اليه دائما والتالي باطل لعدم
رجوعه الى الجميع في الاية والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم ولا يجوز رجوع هذا الى غير الاخير لانه ما سقط لا الاخير حق الناس لا يرتفع بالتوبة وفيه اولا بانه لو لم يصح رجوعه الى الجميع
دائما والتالي باطل لرجوعه الى الجميع في سورة ال عمران في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف
عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا مع ان الوضع لا يستلزم عدم التخلف والا لزم عدم جواز المجازات بل الوضع مقتضي للظهور لولا المانع فاذا وجد القرينة
يحصل الظهور بالنسبة الى المجازات والحقائق للتعدد واحتج الشافعي بوجوه الاول ان حرف العطف يجعل الجمل المتعددة في حكم واحد وفيه اولا ان المعطوف عليه لا بد
له من مناسبة ومغايرة والقدر المتيقن في جهة المناسبة انما هو الاشتراك في الحكم في الجملة مع انه قياس لان جوازه في الواحد لا يستلزم جوازه فيما هو بمنزلته الثاني
ان الاستثناء اما ان يرجع الى الجميع او الى البعض والثاني باطل والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وفيه انه فيما لم يكن اقرب في البين الثالث ان شاء الله ان عقب
الجمل المتعددة يرجع الى الجميع اجماعا فكذا غيره وفيه اولا ان ورود المشية يجوز لشرطها او لا الاجماع ممنوع وثانيا بانه قياس فممنوع واحتج السيد باصالة الاشتراك
اللفظي بالاصل والغلبة والعرف وحسن الاستفهام والجواب عن غير الاخير قد مر في اوائل الكتاب اما عن الاخير فبانه ولا غير لازم وحسنه لا يكون دليلا كما

مسلم وكذا في غيره وبغير الشرط منه

غيره من تحققه في الحقائق الظاهرة مع احتمال خلافه وان لم يصل حد المجاز المشهور كالعام بالنسبة الى التخصيص المطلق بالنسبة الى المقيد والحقيقة بالنسبة
الى المجاز قبل صيرورته مجازا مشهورا وللمحقق القمي ره ان وضع الالفاظ المفردة انما هو للمعاني في حال الوحدة كما مر في بحث الاشتراك ويلزم رجوع القيد
الى واحد مما سبقه وفيه انه لا يلزم لان الاخراج عن الجميع ايضا معنى واحد كالاخراج عن احدهما اخيرا او اولا وثانيا بجواز ان يكون موضوعا للاخراج المطلق وان كان
من باب الوضع العام والموضوع له الخاص ولصاحب المعالم انه استعمل في الاخراج عن الجميع وعن احدهما مع وجود الجامع اعني الاخراج المطلق والاصل فيه الاشتراك
المعنوي حتى يثبت اللفظي او الحقيقة والمجاز وفيه اولا انه مسلم في غير الحروف واما الحروف فانما هو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص ولا ثمرة بينهما وثانيا
بانه لا ينافي حمله على الاخير من باب الاقربية وهو وان كان قابلا للرجوع اليه فقط او في ضمن الجميع ويلزم الاجمال في غير الاخير لكن ما ذكرنا يعين الرجوع اليه فقط
اصل اذا ذكر عام وتعقبه ضمير راجع الى بعض العموم كقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعم وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في بردهن يرجع الى الرجعيات فهل يخصص العموم في الحكم الاول فيختص التربص بالرجعيات اولا بل يبقى العموم على عمومه من الرجعيات والبائنات توضيح المطلب يتم برسم
امور الاول في الاقوال وهي ثلثة اولها التخصيص كما عن الغزالي وثانيها عدمه كما عن الاشعرية والقاضي عبد الجبار وثالثها التوقف كما عن السيد ره وابي الحسين البصري
وصاحب المعالم وعلى الاول يختص التربص بالرجعيات اجتهادا وعلى الثاني يعمها والبائنات وعلى الثالث يختص بالرجعيات فقاهة من باب كونها قدرا متيقنا الثاني
في الثمرة بين الاقوال منها التعارض فيما ورد الدليل على عدم وجوب التربص للبائنات على فرض عدم التخصيص وعدم التعارض على فرض التخصيص لتخصيص العموم
ح بالرجعيات فلا دليل على وجوب التربص في البائنات حتى يحصل التعارض وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه فلا يثبت العموم حتى يحصل التعارض
ومنها الترجيح فيما ورد دليلان لخاص احدهما على وجوب التربص في البائنات والاخر على عدمه فعلى عدم التخصيص وبقاء العموم يكون العام مرجحا له وعلى
التخصيص لا يكون شاملا للبائنات حتى يكون مرجحا وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه وكذا فيما ورد دليل اخر على عدم وجوب التربص للرجعيات فعلى
التخصيص يختص العموم بالرجعيات وح يكون خاصا ولا ترجيح للخبر الخاص المقابل له وعلى العموم لان العام على الرجعيات من باب العموم والدليل الخاص من باب الخصوص وهو
اقوى اما التوقف فلا يثبت الترجيح للاجمال بين التخصيص وعدمه ومنها في مقام العمل بالعقاب والثواب فعلى عدم التخصيص يجب التربص للبائنات ويفعله يثاب
ويجانبه عقاب وعلى التخصيص لا يجب التربص للبائنات لانه لا يثبت له حتى يوجب الثواب والعقاب كذا على التوقف لرجوع الشك الى نسخ التكليف والاصل
البراءة وكذا الفساد والصحة كما لو كان العام في اثبات الوجوب المقدمي من الشرطية والجزئية والركنية فعلى التخصيص لا يثبت الشرطية حتى تكون العبادة او
المعاملة بتركه فاسدة بخلاف عدم التخصيص فانه يثبت ويلزم بتركه الفساد واما على التوقف فيرجع الى مذهبه من البراءة او الاحتياط الثالث في تحرير محل النزاع و
موقوف على بيان وضع الضمير انه موضوع للرجوع الى ما كان اللفظ حقيقة فيه ظاهرا كان ام لا ومرادا كان فيه ام لا او الى ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة
كان ام لا ومرادا كان او لا او الى ما يراد من المرجع اولا بالمطابقة بين المرجع والضمير في المراد بارادة واحدة حقيقة كان او لا ظاهرا كان فيه او لا او الى ما كان حقيقة
وظاهرا ومرادا او الى ما كان حقيقة وظاهرا او الى ما كان حقيقة ومرادا او الى ما كان ظاهرا ومرادا احتمالات سبعة والاول فاسد لانه لزم المجاز في الضمير في
قوله رايت اسدا يرمي وهو في ذي ... والثاني باطل لعدم التنافي في الضمير عرفا وكذا الثالث لانه يلزم في المراد عن لفظ كتخصيص المطلقات بالرجعيات
كون الضمير ايضا مجازا وكذا في قوله رايت اسدا وهو في الحمام يلزم كون الضمير مجازا لان المراد بالاسد فيه هو الرجل الشجاع لانه مراد وغير ظاهر والثاني
باطل والثالث حق كما سيجيء والرابع والخامس والسادس ايضا باطل للزوم المجاز في الضمير فيما كان المرجع مجازا فيه مع كونه ظاهرا فيه ومرادا كقوله رايت اسدا
يرمي وهو في ذي ... لعدم التنافي في الضمير عرفا والسابع ايضا فاسد للزوم المجاز في المراد الغير الظاهر كقوله رايت اسدا وهو في الحمام وهو ايضا باطل لعدم
التنافي في الضمير عرفا فبقي الثالث اعني كونه حقيقة فيما يراد من المرجع ولا بد من المطابقة بين الضمير والمرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان حقيقة كما لو كان الضمير
راجعا الى مجموع العموم او مجازا كقوله رايت اسدا يرمي وهو في ذي كما او غير ظاهر كقوله رايت اسدا وهو في الحمام بارادة الرجل الشجاع او لا وكان المراد الرجعيات
من العموم او لا لعدم التنافي في الضمير فيما ذكرنا ويلزم مجازية الضمير فيما لم يكن مرادا من المرجع ولا كالاستخدام لكون الضمير راجعا الى الرجعيات وهي لم يكن
مرادا من المطلقات اولا واما المجازية فلان ظاهر الضمير المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة وكلاهما فيه منتفية اما التطابق فللاختلاف واما
وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاول العموم من حيث هو والثاني الخصوص من حيث كونه مرجعا للضمير اذا عرفت ذلك فلا بد من دفع التنافي بين العام
الظاهر في ارادة العموم في الحكم الاول وبين الضمير الراجع الى غير ظاهره فيها اعني الرجعيات وهو يتصور على وجهين الاول ابقاء العموم في الحكم الاول على عمومه
وارجاع الضمير الى غير المراد اولا اعني الرجعيات وهو مجاز في الضمير بنحو الاستخدام والثاني ارتكاب تخصيص العموم بالرجعيات اولا بان كان المراد من المطلقات اولا
هو الرجعيات وهو تخصيص في العام والضمير ح يرجع الى ما اريد من المرجع ولم يكن مجازا في الضمير وح يرجع الكلام في ان العرف في امثال هذا الكلام هل يفهم تخصيص
المطلقات بالرجعيات اولا او يفهم بقاء العموم على عمومه في الحكم الاول ورجوع الضمير الى الرجعيات كانه قال وبعولة الرجعيات احق بردهن من اشكال الرابع
في الاصل وهو من وجهين الاول من حيث تشخيص وضع الضمير وهو استعمل في كل ما ذكرنا والاصل هو القدر الجامع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص اعني
الرجوع الى مرجعه باي نحو كان لكن ظهر بطلان غير ما ذكرنا وكونه حقيقة فيما اريد والثاني في تشخيص المراد بعد اثبات وضعه لما ذكرنا مع دوران الامر بين
التصرف بالتخصيص والاستخدام وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات القرينة والاصل عدمها حتى تثبت ومن يدعي عدمه لا بد له
اثبات كون عدم الضمير ... والحق فيه ان قلنا بكون حمل الالفاظ على الحقائق من باب التعبد فالاصل مع عدم التخصيص لكنه فاسد في المتصلات كما مر
لعدم الدليل لانه اما ان يكون هو اصالة عدم القرينة او استصحاب الحجية او القاعدة والاول فاسد للشك في قرينية الضمير الراجع الى البعض والثاني كذلك
لكون الشك فيه ساريا ولم يكن حجة وعدم الدليل على الثالث اعني القاعدة لا من العقل ولا من العرف ولا من الشرع من الاجماع والكتاب والسنة سيما هنا

مع استلزام حمل العام على العموم الاستخدام وان كان من باب الظهور ونحوه عن خاص بعد ورود الضمير الراجع الى البعض المقطع بلزوم ارتكاب خلاف الظاهر ولا
التخصيص او الاستخدام والتمسك باستصحاب الظهور فاسد لكون الشك غير سار بامر ان الظهور انعقد بعد ورود الضمير الراجع الى البعض او المناط هو الظهور الاستمراري
بعد تمام الكلام لا البدوي حين التكلم قبل تمام الكلام نعم الاصل مع التخصيص لاولويته من المجاز سيما الاستخدام لانه ابعد المجازات الرابع في تحقيق الحق في تعيين
احد التصرفين بالدليل ولنا نمثل اولا بمثال واضح وهو انه لو قال القائل جائني العلماء واستقبلتهم وعلم وقوع الاستقبال ببعض العلماء مع الشك في كون المجيء مختصا بهذا
البعض فكان المراد من العلماء اولا هذا البعض او كان المجيء والاستقبال للبعض فهل نعرف على الاول او على الثاني والاظهر هو الاول لان فهم العرف على مطابقة
الضمير والمرجع في المراد بارادة واحدة وفي الاستخدام كلاهما منتفيان اما المطابقة فللاختلاف في الاستخدام واما وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاولى كونه المراد
منه في الحكم الاول العموم من حيث كونه مرجعا والثاني الخصوص لذا كان الاستخدام ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف الى الاختلاف بين الضمير والمرجع في المراد
بارادتين كما في قوله رايت اسدا ورميته في الحمام حيث انصرف فهم العرف الى كون المراد من الاسد اولا هو الرجل الشجاع لا الى كون المراد منه بالنسبة الى رايت
الحيوان المفترس وبرجوع الضمير اليه هو الرجل الشجاع وفي المثال المذكور يفهم العرف كون المستقبلين هو المجيئين لا غيرهم وان تنزلنا بعدم ثبوته عرفا فالذي يثبت
كونه على الاستخدام فيجب الرجوع الى الاصل والاصل هو التخصيص لاولويته على المجاز سيما الاستخدام سلمنا عدم الاولوية لم يكن الامر بالعكس ايضا ويحمل والقدر
المتيقن من العموم في الحكم الاول هو المرجح ايضا ويجب التوقف في غيرها لان حمل الالفاظ على الحقائق في المتصلات انما هو من باب الظن وظهوره عدم القرينة وبعد
الاجمال لا يظهر عدمها واحتج من قال بعدم التخصيص وارتكاب المجاز في الضمير بعنوان الاستخدام بان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما ظهر وما تقدم ذكره سواء كان الظهور
بالوضع او بالقرينة وما ظهر هو العموم ولما قامت القرينة على عدم رجوعه الى ما ظهر اعني العموم يكون مجازا واما بقاء العام على عمومه فلان المقتضي اعني
ظهور اللفظ بالوضع فيه موجود والمانع محل الشك والاصل عدمه والتصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في المرجع وفي الاول ان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما اراد
من المرجع ولا الفهم العرفي المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان اللفظ ظاهرا في المراد بالوضع او بالقرينة وقبل رجوع الضمير وبعد رجوع
الضمير كما مر في قوله رايت اسدا ورميته في الحمام وتوضيح لما كان فهم العرف منصرفا الى ارادة التخصيص ولا وجه بكون الضمير راجعا الى ما اراد وحقيقة في الضمير وتخصيص
في العموم وفي قوله ان ظهور اللفظ في العموم بالوضع موجود والمانع مدفوع بالاصل ففيه اولا ان ظهور اللفظ في الارادة انما يعتنى به ان كان مستمرا ابدا بعد
تمام الكلام لا البدوي قبل تمام الكلام وهنا من الثاني لان بعد ذكر الضمير يرتفع الظهور ويشك بين التصرفين وهو لا يعتنى به عرفا لعدم الدليل عليه
بل العرف على عدم الاعتناء به والتمسك باستصحاب الظهور السابق والحجية قد ظهر فساده مرارا والتمسك باصالة عدم مانعية الضمير الراجع الى البعض
للقطع بعدم ثمرة الشك في مانعيته ولا يجري الاصل نعم يصح ان قلنا بكون اصل الحقيقة من باب التعبد وهو في المتصلات ممنوع كما مر وثانيا على فرض تسليم
كونه من باب التعبد انما يعتبر فيما لم يكن الدليل على خلافه وقد عرفت وجوده وهو كون فهم العرف منصرفا الى التخصيص مع اولويته منها وقال البعض بان
التصرف في المرجع يستلزم التصرف في الضمير وهو تخصيص في العام ومجاز في الضمير لكنه فاسد لعدم الاستلزام والاستلزام في رايت اسدا ورميته هو في ذاري المجاز
في الضمير وهو باطل لعدم التنافر فيه وعلى فرض التسليم هو اولى من الاستخدام لكونه ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف اليه كما ان ابعديته مسلم عند الكل واحتج
المتوقف بان الامر دائر بين التخصيص لا اولويته وفيه اولا ان الضمير لم يكن فيه تجوز حتى كان تخصيصا بل من باب الموضع العام والموضوع له الخاص واحد معانيه
رجوعه الى الجميع فلو استعمل في رجوعه الى بعض افراد الجمع يكون مجازا لا تخصيصا بالضرورة كيف لم يقل احد بكون الاستخدام تخصيصا وثانيا بان فهم العرف
ينصرف الى التخصيص للعموم كما مر وبان حجية اصالة الحقيقة انما هو من باب الظن وبعد رجوع الضمير الى البعض يرتفع الظهور ولا يصح الحمل ويكون مجملا يجب التوقف
وفيه ان الظن حاصل بانصراف فهم العرف الى التخصيص **اصل** هل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص المورد والسبب الحق توضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير
محل النزاع وهو من وجوه الاول في ان المراد بالعام اعم من الاصولي والاطلاقي والسر فيه لاشتراك الادلة وظهور كلماتهم في مقام الاستدلال كقوله تعالى ان
جائكم فاسق بنبأ الاية وهو نزل في الوليد بن عقبة حيث ارسله النبي صلى الله عليه وآله الى قبيلة بني مصطلق فذهب وعاد اليه وقال ان القوم قد ارتدوا فنزلت الاية ويستدلون
العلماء بكل فاسق مستدلا بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهو عام اطلاقي ولا يكون المراد بالعموم الاجمالي كما لو قال عندي ذهب فقال نعم العين لعدم
جواز استعماله في اكثر من معنى واحد ولا ريب في كون المورد منافيا للدخول وينصرف اليه الاجمال وكذا عموم الاجزائي لعدم المطابقة بين الجزء المورد والمركب
الموجود في الكلام للتغاير بين الجزء من حيث هو والمركب كذا العموم الحكمي لانه يتم مع انتفاء المعلوم عند الله والعبد والشك في الزائد ولا يجري الحكمة الثاني
في ان الكلام هل يكون في مطلق المورد والمقام او التفصيل والحق الثاني وتوضيحه يقتضي بيان اقسامه وهو ان الداعي لصدور العام من المتكلم اما ان يكون
وقوع حادثة كما مر في حكاية الوليد او سؤال السائل والاول داخل والثاني فيما كان الجواب غير مطابق للسؤال من حيث العموم والخصوص مع استقلال الجواب
في الدلالة على العموم من دون احتياجه في تتميم الكلام بالسؤال داخل في النزاع كقوله يجوز اكرام زيد العالم فقال المجيب اكرم العالم او العلماء واما غيره مما
كان الجواب في الدلالة محتاجا الى ضم الكلام في السؤال اليه سواء كان الاحتياج من باب الوضع كالسؤال عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف لاحتياج الضمير
الى المرجع وضعا او بحسب فهم العرف كقوله ما اشرب بعد قول السائل اشرب عندك لان المفهوم منه ما اشرب عندك فلا يكون داخلا في النزاع لعدم عموم
في الجواب وكذا فيما كان مستقلا مطابقا للسؤال خصوصا كقوله يجوز اكرام زيد فقال يجوز اكرامه او نعم وعموما كقوله ماء القليل يتنجس بالملاقات فقال نعم
او ماء القليل يتنجس بالملاقات لا يكون محل النزاع لعدم عموم في الجواب سواء اشتمل على امر زائد كالسؤال عن ماء البحر واجاب بانه طاهر وميتته حلال او
استلزم امرا زائدا كقوله يجوز نقل الاولاد واكل لحمها فقال في ايام المخمصة حلال لانه يستلزم حرمته في غير المخمصة بالاولوية الثالث في ان النزاع هل يكون
في ظهور العموم في ارادته وعدمها او يكون في الحجية والعمل ولو لم يكن ظاهرا والحق كون النزاع فيهما ولا بد من تحقيق الامرين معا الثاني في الاقوال الاول

اختصاصه

اختصاصه بمورد السؤال وعدم العموم فيه وهو نادر الثاني عدم الاختصاص ووجوب الحمل على العموم وهو المشهور الثالث التوقف وهو ايضا نادر الثالث في الثمرة
منها حصول التعارض على القول بالعموم فيما ورد دليل على عدم وجوب اكرام عمرو العالم بخلاف القول بالاختصاص والتوقف لعدم شموله لعمرو العالم على المذهبين
حتى يحصل التعارض ومنها الترجيح فيما ورد دليل اخر في المثال المذكور على وجوب اكرام عمرو العالم فعلى العموم يكون العموم مؤكدا للمثبت بخلاف
غيره لعدم شموله لعمرو العالم حتى يكون مرجحا ومنها الثواب والعقاب في غير المورد كعمرو العالم لان على العموم يكون اكرامه واجبا وعلى الاختصاص
لا يجب بهذا الدليل وعلى التوقف يرجع الى الاصل ومنها الصحة والفساد كما هو واضح الرابع في الاصل والاصل مع التوقف لان من يدعي التخصيص
لا بد له من اثبات كون المورد الخاص قرينة وموجبا لتخصيص العموم ومن يدعي عدمه لا بد له من اقامة الدليل على عدم كون المورد الخاص صارفا
قرينة والاصل عدمه فما لم يثبت ولازمه الاجمال والتوقف الخامس في اصل المطلب والحق فيه ان كان النزاع في ظهور العام في عمومه وارادته وخصوص المورد
وعدمه فالحق مع المثبت لوجوه الاول ان المتبادر العموم فيما ذكرنا من قوله اكرم العلماء بعد قول السائل يجوز اكرام عمرو العالم الثاني وقوع التعارض
عرفا ان ورد لا تكرم عمرو العالم الثالث التكرار لو قال بعد العموم اكرم عمرو العالم وبكر العالم وهكذا الرابع المذمة العرفية لو ترك اكرام غير زيد العالم معتذرا
بالاجمال وعدم الدليل الخامس عدم لزوم الاستفهام بعد ذكر العام من انك اردت زيد العالم او العموم السادس سيرة الصحابة والعلماء قديما وحديثا على العمل بالعموم
بل سيرة العرف من الادم الى الخاتم وبعد ما ثبت ظهور اللفظ في العموم وعلم به فحجيته ظاهر اللفظ ثابت بالاجماع والسيرة والكتاب والعقل من تبعية الظاهر
وارادة خلافه وان كان النزاع في حجيته وان فرض عدم الظهور فالحق مع النافي لما مر من كون حمل الالفاظ على الحقائق في المتصلات من باب الظن والظهور
لا من باب التعبد والتمسك باستصحاب الظهور والحجية او اصالة عدم القرينة فاسد لما مر احتج القول بالاختصاص وعدم العموم بامور الاول انه لو لم يختص
يلزم عدم المطابقة بين السؤال والجواب وفيه ان المطابقة اما ان تكون بكون الجواب مشتملا على جواب مراد السائل فالملازمة ممنوعة لاشتماله على جواب
السائل وان كان بها المساواة من جميع الجهات وعدم جواز اشتمال الجواب على الزائد عن السؤال فبطلان التالي ممنوع لعدم الدليل على بطلانه بل الدليل
على جوازه لوقوعه والسيرة القطعية من الادم الى الخاتم بل من الائمة والصحابة والتابعين والعلماء والعقلاء من جميع العرف حيث يسألون عن الخاص
ويجيبون بلفظ عام كما نجد ما عندنا وبيانا للحكم الثاني انه لو لم يختص لزم عدم الفائدة في نقل العلماء ضبط السبب والمورد وفيه ان من الفوائد اطلاع
المجتهد على شان نزول الكلام ليعلم الجاهل كون العام بالنسبة اليه صريحا لا يجوز له اخراجه عن العام عند التعارض مع الغير الثالث انه لو لم يختص يلزم
مساواة المورد لغيره من افراد العموم ويلزم جواز اخراجه عند التعارض كسائر افراده والتالي باطل اجماعا بعدم جواز تخصيص العموم بالمورد واخراجه عنه
عند التعارض وفيه منع المساواة لكون العام بالنسبة اليه نصا وبالنسبة الى غير المورد ظاهرا ولذا لا يجوز اخراجه لاستلزامه اللغوية والسفاهة
الرابع ان من حلف ان قال والله ما اغتذي بعد قول السائل تغذ عندي لا يحصل الحنث لو اكل عند غيره بالاتفاق وفيه انه كان مما لا يستقل الجواب
عرفا بدون ضم السؤال اليه لان الظاهر عرفا بعد قوله عندي يكون الجواب ما اغتذي عندك لانه خارج عن محل النزاع **اصل** في انه هل يجوز تخصيص
منطوق العام بمفهوم المخالفة الخاص او لا توضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو في امور الاول ان المراد بالعام اعم من المنطوق والسر فيه
والاصولي لاشتراك الادلة الثاني لا اشكال ولا خلاف في جواز تخصيص المنطوق بالمنطوق وكذا لا اشكال في تخصيص مفهوم المخالف بمفهوم المخالف
وكذا لا اشكال في جواز تخصيص مفهوم المخالفة بالمنطوق وكذا لا اشكال في جواز تخصيص منطوق العام بمفهوم الموافقة كقوله اضرب كل فاسق ولا
تقل لزيد الفاسق اف دون العكس اعني تخصيص مفهوم الموافقة بالعام المنطوق وبالمفهوم لما حقق في المفاهيم من كون العقل قاطعا بعدم الفرق
بين الافراد والاشكال انما هو في تخصيص منطوق العام بالمفهوم المخالف الخاص كقوله اكرم الفقهاء واكرم زيدا العالم ان دخل دارك ولا فرق بين الكتابين
والخبرين والمختلفين وكذا بين الاجماعين المنقولين والاجماع المنقول والخبر او الكتاب او بين الشهرتين على فرض اعتبار الشهرة وكذا المختلف لاشتراك
الادلة الا ان في الثلاثة الاول يكون من باب كون الخاص اقوى دلالة وقرينة لصرف العام ويسمى بالجمع الاجتهادي الكشفي وفي غيرها لا تكون قرينة بل
يعمل به لاجل اقوائيته ويسمى بالجمع الاجتهادي العملي لا يقال لو كان النزاع شاملا للكتاب والخبر فيلزم ان يكون القائلين بالجواز هنا مجوزين في تخصيص الكتاب
بالخبر الخاص مع انه ليس كذلك بل ربما يجوزه هنا وينكره ثمة او بالعكس لانا نقول لا يلزم ذلك لان الكلام هنا في خصوص المنطوق والمفهوم من هذه الجهة
وثمة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر ولو كانا منطوقين الثالث في ان النزاع هل يكون في كون العمل بالخاص جمعا بين الدليلين او باعتبار كون النزاع
في اقوائية الخاص وكونها قرينة لصرف العام بفهم العرف والحق ان النزاع كما هو الحق في الثاني لكن يبين الحق في كل منهما الثاني في الاقوال قول بجوازه
وقول بعدم جوازه وقول بالتوقف الثالث في الثمرة وهي في موارد منها في الترجيح وعدمه لو كان للعام المعارض للمفهوم عام اخر فبناء على التخصيص
يكون العام المخصص اقوى لقوة دلالته بالنسبة الى الباقي حتى يصير وبين امر المورد بالتخصيص وعلى عدم الجواز لا بل يوهن في الخاص لمعارضته
بالمفهوم ومنها في مقام العمل فبناء على الجواز يجب العمل بمقتضى الخاص وضعا وتكليفا وعلى عدم الجواز يجب العمل بالعام واما التوقف فالاجمال
ووجوب الرجوع الى الاصل الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات اقوائية الخاص وكونه قرينة والاصل عدمه
ومن يدعي عدمه لا بد له من اثبات حجية العام في مقابل المفهوم والاصل عدمه هذا ان لم نقل بكون الجمع اولى من الطرح والا فالاصل جواز التخصيص
والتمسك باصالة عدم القرينة واستصحاب الظهور البدوي او الحجية البدوية قد مر فساده مع انه معارض باستصحاب الظهور البدوي للمفهوم وحجية
المفهوم فيبقى التعارض الى المفهوم ولا الخامس في اصل المطلب النزاع ان كان في اقوائية الخاص وكونه قرينة لصرف العموم ولزوم العمل به فالحق
مع المثبت لوجوه الاول فهم العرف ويكشف عن ذلك مذمة العرف والعقلاء التارك للمفهوم والعامل بالعام في الفرد المعارض وكذا مذمة المولى

على مؤاخذة للعمل بالمفهوم الثاني لزوم التكرار لو قال المولى ثانيا لا تكرم زيدا العالم ان لم يدخل دار الثالث التناقض والتعارض عرفا لو قال المولى اكرم زيدا العالم ان لم يدخل دار واما بسط ظهور المفهوم عرفا من اللفظ فيكون حجة لما حقق من حجية العرف في الالفاظ الرابع ان عمومات الكتاب بالنسبة المعارضة بالمفهوم المخالف كثيرة ونقطع بحجية اغلبها فيصير مجملا مع كون الظن الناشي من ظهور اللفظ في جانب المفهوم ومعها اما ان يعمل بالعمومات او يعمل بالمفاهيم الخاصة او يعمل بكليهما او يعمل باحدهما مخيرا او يطرح ويرجع الى الاصل وعلى الاول يلزم المخالفات القطعية وترجيح على الراجح لا يقال منطوق العام اقوى من حيث المنطوقية لانا نقول المفهوم اقوى من حيث الخصوصية وبعد العرض على العرف يفهمون كون المراد بالعموم غير هذا الخاص فيكون الخاص كاشفا عن تخصيص العموم والمناط لا اقوائية هو العرف وهو على العمل بالخاص فالظن والرجحان يكون مع المفهوم وعلى الثالث يلزم التناقض وعلى الرابع يلزم التسوية بين الراجح والمرجوح وعلى الخامس يلزم منه طرح العمومات المعارضة بالظنون المشكوكة الاعتبار كالحسن والموثق الخاص ولو كان منطوقا بالاولوية للاختلاف في حجية الحسن والموثق والاجماع على حجية المفهوم فيما ثبت اعتباره كمفهوم الشرط والغاية بل يلزم طرح الظنون المشكوكة الحجية ولو في غير صورة المعارضة ويلزم من الرجوع الى الاصل الخروج عن الدين والعسر والحرج الشديد الى اخر الدليل العقلي المثبت لحجية الظن المطلق الخامس ... سيجي في اخر الكتاب التعادل والتراجيح والجمع بين الدليلين واجمالا ان الدليلين المعتبرين اما ان يكونا متساويين من جميع الجهات او لا بل ترجح في احدهما دلالة سواء كان سندا او خارجا موافقا له او يختص بالترجيح الدلالي او سندا او مثله خارجا كمخالفة العامة وموافقة الكتاب باثارة العموم غير الخاص او فيهما مخالفا بكون الخاص اقوى دلالة العام اقوى سندا او خارجا والاول يسمى بالتعادل ويجري فيه احكام كل على مذهبه والثاني يسمى بالترجيح الدلالي كمعارضة العام مع الخاص المطلق مع المقيد النص مع الظاهر فيمكن اخذ الخاص وحمل العام على غيره وهذا يسمى بالجمع بين الدليلين ويمكن طرح الخاص راسا لا العلم راسا لكونه في غير الخاص سليما عن المعارض فلا وجه لطرحه وفي هذا الجمع مقدم ومتعين لكون فهم العرف على كشف الخاص وكونه شاهدا له وعليه السيرة القطعية والاجماع وبناء العقلاء وتفصيله في التراجيح والثالث يسمى بالترجيح السندي والخارجي ومعه يمكن طرح المرجوح سندا او خارجا ويمكن التصرف بالتاويل بحمل الدلالة على مجاز لم يكن عليه فهم العرف ولا شاهد عليه شرعا ولا عقلا ولا غيره وفي هذا الطرح مقدم عرفا وسيرة واجماعا وعقلا وتفصيله في التراجيح سيجي والرابع يحصل المعارض بين ترجيح الدلالي والسندي او الخارجي او هما معا وفيه الجمع بترجيح الدلالة مقدم على الطرح لما حقق في التراجيح من العرف والسيرة وبناء العقلاء والغلبة لكون الغالب في المعارضات النص في الدلالة ولكون طرحها الظن واحد بخلاف الطرح الان بتضمن الراجح من حيث السند او الخارج بما يوجب الظن الشخصي معه كاعتضاد الكتاب المقابل للخبر الخاص بالشهرة العظيمة بين الاصحاب اذا عرفت ذلك ظهر ان المقام ان فيه التعارض ترجيح الدلالة مع المفهوم بفهم العرف كاشفا عن ارادة العموم في غير الخاص وعينا ان الجمع بالتخصيص والعمل بالخاص مقدم على طرح الخاص او بتصرف ومجاز في الخاص وللمانع امور الاول عدم حجية المفهوم الثاني ان المنطوق اقوى لان اصالة الحقيقة واستصحاب الظهور البدوية والحجية البدوية مثل الالتفات الى المفهوم الخاص في الاول المفروض حجيته فيما قلنا بحجيته كما حقق في المفاهيم وفي الثاني ان الخاص من حيث الخصوص اقوى وفي ترجيح احد الاقوائيين فهم العرف وقد عرفت انه مع الخاص وكشفه عن عدم ارادة العموم في غير مفهوم الخاص عرفا وسيرة وفي الثالث ان المراد بالاصل ان كان هو اصالة عدم القرينة ففيه انه شك في الحادث لصدق المفهوم مع الشك في قرينيته وان كان هو العرف فقد عرفت انه في المتصلان من باب الظن والظن في جانب المفهوم وفي الرابع معارضته بفرض الكلام فيما التفت الى المفهوم واستصحاب ظهور البدوي في المفهوم والحجية كل مع ان الشك فيه مما لم يكن حجة هذا اذا كان النزاع في الظهور والعدم واما ان كان النزاع في كون العمل بالخاص بحض كونه جمعا بين الدليلين وان لم يكن العرف الكاشف المفيد للظن معه فهو فاسد لعدم الدليل على اولوية الجمع على الطرح من باب التعبد حتى فيما لم يكن عليه شاهد عرفي ولا شرعي ولا عقلي كما قلنا في التصرف والتاويل بمجاز لم يكن عليه دليل وشاهد كما مر لانه عمل بغير العلم والاصل حرمته بل الدليل على حرمته موجود وهو الادلة من القران والاخبار فليتبوء مقعده من النار وهكذا ويثبت في غير الكتاب بالاجماع المركب عدم القول بالفصل **اصل هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر** الواحد ام لا اقوال صحيحها ... موا الاول ولكن لتحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا اشكال في ان النزاع انما هو على مذهب من قال بحجية الكتاب واما كونه من باب الظن المخصوص او المطلق فيجي الكلام فيهما معا وكذا لا اشكال في ان النزاع في الخبر الواحد لا في غيره من المتواترات اللفظية او المعنوية او المحفوف بالقرينة الصدورية او المضمونية لكون الصدور فيها قطعيا كالكتاب فيبقى قوة دلالة الخبر لكونه خاصا سليما عن المعارض وكذا على فرض حجية الخبر الواحد لا على فرض عدم حجيته لا معنى للقول بجواز تخصيص الكتاب به وان جاز القول به بعد حجية الكتاب في مقابل الخبر الخاص واما كون حجيته من باب الظن المخصوص او المطلق فيجي الكلام فيهما معا ولا يختص بالكتاب والخبر بل يجري في الخبر المتواتر العام مع الخبر الواحد الخاص وكذا في الظنون الخاصة العامة المعارضة بالظنون المطلقة الخاصة كالخبر الصحيح الاعلائي العام المعارض بالحسن او بالموثق الخاص او بالشهرة على فرض كون الصحيح من الظنون المخصوصة لاشتراك الدليل كما سيجي وكذا لا فرق بين العموم الاصولي والاطلاقي والسرياني لاشتراك الادلة كما سيجي الثاني في ان النزاع مرة في انه من باب ظهور الخاص وكشفه عرفا عن عدم ارادة العموم واقوائية هذا التصرف من غيره من التصرفات منها العمل بالعموم وطرح الخاص او حمله على الاستحباب او الجواز وهكذا ومرة في انه جمع بين الدليلين وان لم يكن بناء العرف عليه الثالث في ان المراد بالخاص هل هو اعم من كونه خاصا بنفسه او بالنسبة الى العموم او يختص بالاول والحق الاعم لاشتراك الادلة الرابع في الاقوال ثالثها التفصيل بين المخصص قبله بدليل قطعي وعدمه بالجواز في الاول دون الثاني ورابعها التفصيل بين المخصص بدليل منفصل وعدمه فيجوز في الاول دون الثاني وخامسها التوقف كما نسب الى المحقق الخامس في الثمرة وهي الثمرة المقررة في المسئلة السابقة من الترجيح وعدمه ولزوم العمل بالعموم وضعا وتكليفا والعمل بالعام في غير مورد الخاص والعمل بالعموم مطلقا على فرض عدم الجواز والتفصيل على التفصيلين والتوقف ولزوم الرجوع الى الاصل

على القول بالتوقف الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات كون الخاص قرينة وكاشفا عن عدم ارادة العموم في الخاص ومن يدعي عدم التخصيص لا بد له من اثبات حجية العام وعدم كون الخاص قرينة وكاشفة والاصل عدمهما الخامس في اصل المطلب فان كان النزاع في الظهور وكشف الخاص عن عدم ارادة العموم عرفا والسباق فهم العرف الى هذا التصرف الذي هو جمع بين الدليلين دون سائر التصرفات من الطرح وحمل الخاص على مجاز اخر فالحق مع التخصيص توضيحه ان رفع التعارض يمكن بطرح الخبر راسا وبحمل الخاص على مجاز اخر كالاستحباب او الجواز وهكذا دون تخصيص عموم الكتاب وهو جمع بين الدليلين بلا شاهد له وبحمله على التخصيص بعد العرض على العرف فهم التخصيص كما مر في المسئلة السابقة من التبادر وملاحظة العامل بالعموم في الخاص وطرح الخاص وحمله على مجاز اخر ومذمة المولى لو خالف العامل بالخبر الخاص وكذا النكر ويدل عليه ايضا وجوه منها ان لكل منهما جهة رجحان وجهة مرجوحية ويمكن ملاحظة قوة السند لطرح الخاص ويمكن ملاحظة قوة الدلالة الخاص واخذه والجمع بما فيه شاهد على التخصيص كما مر والاصل فيه الجمع لما ظهر وحقق في التراجيح ومنها ان التعارض في جهة الدلالة واقوائية الكتاب انما هو من جهة الصدور لا ارادة العموم ومن هذه الجهة دلالة الخبر اقوى لكونه خاصا فيقدم ومنها ان عمومات الكتاب بالمعنى الاعم من الاطلاق والسرياني والاصولي اغلبها معارضة بالاخبار وكذا المتواترات اللفظية والمحفوف بالقرينة الصدورية والظنون الخاصة العامة اغلبها معارضة بالظنون المطلقة الخاصة في مقابلها ونقطع بحجية غالب المعارضات الخاصة ومعه اما ان يعمل بالكتاب او بالاخبار الخاصة لان الظن الشخصي والنوعي معه اما الاول فواضح واما الثاني فلكون فهم العرف على الجمع بالتخصيص وهو حجة في الالفاظ اجماعا او يعمل معا او يعمل بالتخيير او يطرح ويرجع الى الاصل والاول فاسد للزوم المخالفات القطعية وترجيح المرجوح على الراجح والثالث ايضا فاسد لانه تناقض والرابع ايضا فاسد لانه تسوية بين الراجح والمرجوح لا يقال لكل منهما جهة راجح ومرجوح لانا نقول قد مر ان رجحان الكتاب من حيث الصدور لا من حيث ارادة العموم والخبر معارض له في الثاني لا في الاول سيما مع كون فهم العرف على التخصيص ولكون السيرة وبناء العقلاء عليه سيما مع عدم الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلامكان ترجيح الخاص بما ذكرنا الموجب للجمع الذي هو اولى من الطرح بالاجماع لكونه هنا مع الشاهد العرفي والعقلائي او بالمشهور واما الثاني فلعدم الدليل الشرعي على التخيير مع ترجيح الدلالة وكونه جمعا مع الشاهد والخامس ايضا باطل للزوم الخروج عن الدين والعسر والحرج الشديد وهكذا سائر الاحتمالات في الدليل العقلي المثبت لحجية الظن فتعين الثاني اعني العمل بالاخبار الخاصة وللمانع وجوه الاول ان الكتاب والخبر من جهة الظن الدلالي من حيث كونه من الظنون الخاصة او المطلقة متساويان ولكن الكتاب من حيث الصدور قطعي والخبر ظني وان كان اقوى من حيث الخصوصية لكن اقوائية الصدور فهو مقدم وفيه اولا انه على فرض كون الخبر من الظنون الخاصة فلا ثمرة للقطع لكون الظن الخاص حجة من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا وثانيا على فرض التنزل التعارض لا يكون من جهة السند بل من جهة الدلالة كما مر وهما متساويان من حيث الخاص والمطلق بقي اقوائية الخبر من حيث الخصوصية سليمة عن المعارض وثالثا على التنزل لكل منهما جهة رجحان ومرجوح مع امكان الطرح والجمع بالتخصيص وغيره والحاكم بتقديم احد الاقوائيين هو العرف وقد عرفت انه على الجمع بالتخصيص وغيره والحاكم بتقديم احد الاقوائيين هو العرف وقد عرفت انه على الجمع بالتخصيص في العموم مع كون الاصل فيه هو الجمع ورابعا سلمنا عدم الاقوائية لكن بعض فيما لم يكن علم اجمالي بحجية اغلب الاخبار الخاصة وتعين العمل بها لبطلان سائر الاحتمالات كما مر الثاني ان حجية الخبر من جهة الصدور انما هو من باب الظن المطلق والكتاب قطعي من جهة الصدور والظن المطلق حجيته موقوفة على انسداد باب العلم منفتح لكون الصدور قطعيا والظن بالمراد انما هو ناش من اللفظ عرفا وهو من الظنون الخاصة حجة من حيث هو فلا يكون الظن المطلق الخبري فيه حجة وفيه اولا ان الظن الكتابي انما هو ايضا من باب الظن المطلق على مذهب بعض فهما متساويان من هذه الجهة وثانيا سلمنا كونه من الظنون المخصوصة لكن حجيته موقوفة على اثبات المقتضي ورفع المانع والاول وان كان موجودا اعني لفظ العموم لكن المانع اعني الخبر الخاص ظاهر ولا اقل من احتمال كونه مانعا ومعه لا يكون ظاهر الكتاب حجة وثالثا انه يتم في الشك في المانعية وعدم العلم الاجمالي بحجية اغلب الاخبار الخاصة المعارضة لعموماتها او مطلقاتها وظواهرها واما مع العلم الاجمالي كما مر يتعين العمل بالاخبار الخاصة وبطلان سائر الاحتمالات لما مر فلا يتم بل يجب العمل بالاخبار الخاصة مع ان نوع الكتاب والخبر الخاص المعارض قد ثبت حجيتهما مع امكان الجمع والطرح والحاكم بتقديم احد الاقوائيين اعني الخبر الخاص الذي هو الجمع هو العرف والسيرة وبناء العقلاء والاجماع او الشهرة مع انه يثبت حجية الخبر في غير صورة المعارضة ويثبت في صورة المعارضة مع كون الظن معه بالاجماع المركب وعدم كفاية صورة عدم المعارضة لكثرة صور المعارضة لا يقال الاجماع المركب ممنوع لانه نسب الى المحقق التوقف هنا مع انه قال بحجية الخبر واقله صورة عدم المعارضة لانا نقول كلام المحقق هنا من حيث هو لا من حيث العلم الاجمالي بتخصيص اغلب العمومات في الكتاب وتقييد اغلب مطلقاتها مع عدم دليل عليه او ظن خاص لتميز المصروف من غيره بناء على بعدية الادلة العلمية واختصاص التميز بالظن المطلق مع كثرتها كما مر الثالث ان الثالث اصالة الحقيقة واستصحاب الحجية والظهور البدوي فيه بعد الالتفات الى الخاص العموم وفي الاصل انه ان كان من باب اصالة عدم القرينة ففيه انه شك في الحادث وان كان من باب العرف وبناء العقلاء فهو فيما لم يكن العرف والسيرة والعقلاء على خلافه وقد عرفت انها على العمل بالخاص وتخصيص العموم وفي الاستصحاب معارضته باستصحاب الظهور البدوي والحجية كذلك في جانب الخبر الخاص فيمن التفت الى الخبر الخاص مع ان شك سار لا يكون حجة الرابع الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب فيه اولا ان الظاهر منها عدم اعتبار الخبر بدوا اي خبر كان لوجود الكذبة بل لا بد من الفحص والعلم او الظن بصدقه وثانيا بانه ظاهر في خبر كان مخالفا للكتاب بالكلية لا فيما كان معارضا له في بعض افراده وثالثا معارضته بالاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة او الشهرة ان كان مخالفا للكتاب والشهرة هنا بالاخذ بالتخصيص ورابعا بانه ظاهر في الخبر من حيث هو لا بعد العلم الاجمالي بحجية اغلب الاخبار الخاصة وانسداد باب العلم في تميز المصروف من غيره مع كون الظن معه ظاهرا وواقعا كما مر الخامس انه

ومع حجيتها لكان باب العلم

لو جاز التخصيص لجاز النسخ بل لاشتراكهما في التصرف لكون النسخ قسما من التخصيص لانه تخصيص في الازمان والتالي باطل للاجماع على عدم جواز النسخ
به فكذا المقدم وفيه ان الملازمة ممنوعة اما الشرع فلعدم الدليل الشرعي على انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ واما العقل فلعدم مدخليته الا بالقياس الظني
اشتراكهما في دلالة الكتاب على العموم والخبر على الخصوص فردا في التخصيص وزمانا في النسخ وهو ممنوع في الاحكام كيف بالدلالات مع امكان الفرق بغلبة
التخصيص وندرة النسخ وبهذا يكون التخصيص اقرب من ارتكاب مجاز اخر كحمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا بخلاف النسخ فيمنع كونه اقرب من
حمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا فسنده بروا اما العرفي فلان العرف ان لم يحكم بالملازمة فالامر واضح وان حكم فان كان اجماع على عدم جواز
النسخ فالفارق هو الاجماع وان لم يكن اجماع كما هو الظاهر فبطلان التالي ممنوع بل يجوز النسخ به لا تقابيه دلالة الخبر على رفع الحكم في الزمان المخصوص من
دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمنة وثانيا بان الفارق موجود وهو غلبة التخصيص وشيوعه وندرة النسخ وعدم شيوعه فالاول اقرب
فيجوز عندنا الثاني فلا يجوز كما قد قال بعض بان التخصيص دفع لبعض المدلول والنسخ رفع والاول اهون وهو فاسد لانهما من جهة رفع دلالة العام
على ارادة العموم رفع ومن جهة الارادة دفع وكاشف عن عدم ارادة العموم ولا يكون في دلالة العموم وهن سواء كان تخصيصا او نسخا ونسب الى
المدقق الشيرواني الفرق بان حدوث المعلول يحتاج الى حدوث علته واما في عدمه فيكفي عدم العلة ولا يحتاج الى شيء اخر والا يلزم على فرض انتفاء العلة
الواسطة بين الوجود والعدم اما عند الوجوب فلا انتفاء علته واما انتفاء العدم فلفرض عدم كفاية عدم علته في انتفائه فلم يكن موجودا ولا معدوما
وهو الواسطة فدفع حصوله بسبب عدم حدوث علته اهون من دفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيما نحن فيه الكلام ليس في التدقيق الفلسفي بل انما هو في جواز ان
صرف العموم وهما متساويان لانهما من حيث صرفه دلالة العموم رفع ومن حيث عدم ارادة الواقعية دفع بلا تفاوت ولا يكون في دلالة العموم فيهما
وهن بل الوهن في دلالة الخبر على النسخ لندرته وعدم اقربيته بخلاف الخبر في التخصيص لان مرفوعه لغلبة التخصيص كما مر هذا اذا كان النزاع في الظهور
العدم واما ان كان النزاع في انه جمع بين الدليلين وهو واجب مقدم على الطرح مطلقا وان لم يكن عنه شاهد ففيه انه فاسد لعدم الدليل عليه مع ان
الجمع بحمل الخاص على مجاز اخر ممكن بقي الكلام في ادلة ساير الاقوال منها التوقف وله تعارض الاقوائين من قطعية سند العام وقوة دلالة الخبر على
الخاص وعدم الترجيح في البين وفيه ما عرفت سابقا من ترجيح قوة الدلالة بما ذكرنا ومنها التفصيلين وله ما يرجع حاصله بان الكتاب قطعي ولا يعارضه
الظني الا بحصول ضعف فيه وذلك بتخصيصه بدليل قطعي عند فرقة وبدليل منفصل عند فرقة اخرى حتى يكون مجازا وكان الخاص معتمدا عليه لكونه
حقيقة وفيهما ان بالتخصيص تكون دلالته على الباقي اقوى من قبل التخصيص لان الاحاطة بشيء واحد فاذا كان الفرد واحدا فتنحصر الدلالة بهذا الفرد
وتكون اقوى وهكذا وثانيا بان المجازية لا يستلزم الضعف وكذا الحقيقة لا يستلزم القوة كما ظهر من السابق فهذا حال الكتاب مع الخبر الخاص ومنه
ظهر حال الخبر المتواتر اللفظي او المحفوف بالقرينة الصدقية مع الخبر الواحد الخاص لاشتراك الدليل وكذا معارضة عمومات الظنون المخصوصة بالظنون
المطلقة الخاصة لاشتراك الدليل وكون النزاع في الدلالة والارادة لا في السند مع فهم العرف على التخصيص تمام لعلم الاجمالي بحقيقة اغلب
الحسان والموثقات الخاصة المعارضة لها مع كون الظن الشخصي معها وكذا الشهرة على فرض حجيتها **اصل** في حمل العام على الخاص وتوضيحه يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا ريب في عدم حمل العام على الخاص في الموافق سلبا او ايجابا كقوله اكرم العلماء ثم قال
لا تكرم زيد العالم وهو واضح لانهما دليلان يجب العمل بمقتضى كل منهما لوجود المقتضي وانتفاء المانع اعني عدم كشف الخاص عن ارادة الخاص من
العام دون تغيير كما في المطلق والمقيد والتعارض لا بمذهب قال بحجية مفهوم اللقب وهو لا يعتنى به كما حقق في المفاهيم واما المخالف بالسلب و
الايجاب فهو على اقسام لان العام والخاص اما ان يكونا قوليين او فعليين وتقريريين او المختلف وهو ستة وعلى كل منها اما ان يكونا من الكتاب او
النبي ص او من الائمة او المختلف وهو ايضا ستة وبالضرب يصير ستة وثلثين وعلى كل منها اما ان يكونا معلومي التاريخ في تقدم العام على الخاص او
تأخره على العلم بالاقتران الحقيقي او العرفي او بالانفصال بوروده قبل زمان حضور العمل او بعده وهو اربعة والثاني اعني تقدم الخاص على العام
وهو اربعة ايضا فيصير الاقسام ثمانية واما صور الجهل فيجيء اقسامه والقول بان التقارن الحقيقي لا يمكن الا بين الفعل الخاص والقول العام
فاسد لامكانه بين القولين كما صدر الخاص من علي ع في زمان يصدر العام فيه من النبي والعكس ولامكانه بين الفعل العام والقول الخاص كان يلبس
الحرير في الحرب المعصوم ع وقال في هذا الحال لا تلبس الحرير في الصلوة الثاني في ان النزاع هل يختص بالعموم والخصوص المطلق كما عليه المعظم او الاعم
منه ومن الوجه كما نسب الى المدقق الشيرواني الظاهر من عنوانهم هل يحمل العام على الخاص واستدلالا لانهم بالتخصيص والنسخ وبانه يعمل بالعام في غير مورد
الخاص وكون الخاص اقوى دلالة وكون العمل به جمعا بين الدليلين هو العموم المطلق والظاهر من كلام صاحب المعالم ره في الحاشية لو لم يخصص العام بالخاص
المتقدم لبطل القاطع بالجملة ثم قوله انه في بعض الصور وهو فيما كان خاليا عن جهة العموم ومن مسلك العلماء بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بايتي
الحامل والمتوفى عنها زوجها مع كونهما عموما من وجه ومن عدم تمسك العلماء عنوانا للعموم من وجه هو العموم من وجه ولكن الحق هو الاعم مع جواز
العنوان لعدم ظاهره هو المطلق ووجه الاعمية ان بعد التعارض دفعه بالتخصيص او بالنسخ او بالبداء او ارتكاب مجاز اخر في الخاص مشترك لان ورود بين
المطلق ومن وجه وما ذكره للتعميم فاسد اما الاول فلجواز كون مراده من بعض الصور الجزئي الحقيقي وبعض الصور الاخر الاضافي لا العموم من وجه واما
الثاني فلكون كلامهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب من حيث هو ولا يكون المقصود جهة المطلق ومن وجه واما الثالث فلتصديهم للعموم من وجه
في بحث التراجيح الثالث في ان المراد بالعموم اعم من الاصولي والاطلاقي والسر في ان الثاني في الاصل ومادار الامر في رفع التعارض بين التخصيص والنسخ
فيما امكن والبداء وارتكاب مجاز اخر بحمل الامر على الاستحباب او حمل النهي على الكراهة او طرح الخاص راسا فالاصل الاولي هو التوقف كما مر في المباحث

السابقة

السابقة حتى يثبت اصل ثانوي وهو يختلف بالاقتران والانفصال بعد حضور زمان العمل وقبله الثالث في الثمرة وهي واضح بين التخصيص والنسخ والبداء
وارتكاب مجاز اخر والطرح الرابع في اصل المطلب وهو في موارد الاول في العلم بالتاريخ بالاقتران الحقيقي سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وفيه يحمل العام على
الخاص ويكون الخاص قرينة كاشفة عن ارادة العموم في غير هذا الخاص كقوله اكرم زيدا العالم وبلا فصل قال لا تكرم العلماء وبالعكس وذلك لوجوه الاول
فهم العرف والعقلاء التخصيص ويكشف عنه مذمة العقلاء العامل بالعموم في الخاص وكذا ذمهم المولى الواشم من تارك العموم في الخاص الثاني انه في التقارن النسخ
والبداء غير ممكن والامر دائر بين التخصيص وطرح الخاص وحمله على مجاز اخر ولا ريب في اولوية التخصيص من مجاز اخر وكذا من طرح الخاص الثالث اجماع العلماء على التخصيص
هنا الرابع الدليل العقلي لان بعد العلم الاجمالي بصرف العمومات والمطلقات بمعارضها اما ان يعمل بالعموم او بالخاص المقابل لها مع كون الظن الشخصي والنوعي معه
كما مر والكل باطل الا العمل بالخاص كما هو مثل الاقتران العرفي لما ذكرنا بعينه الا ان البداء هنا ممكن في كلام العرف ولكن العرف على التخصيص وعدم البداء مع ان
الكلام في كلام الله والنبي والائمة والبداء في حقهم محال ونسب الى ابي حنيفة الرجوع الى الترجيحات وفساده بديهي المورد الثاني فيما علم التاريخ بورود الخاص
بعد حضور زمان العمل بالعام وانقضائه بزمان يمكن العمل بالعام نسب الى الجمهور حمله على النسخ والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والملازمة فاسد بل فيه تفصيل
لانه قد يعلم لزوم العمل بالمتاخر وعدم جواز التصرف فيه كما لو كان المتقدم من حيث الزمان خاصا وورود المتاخر بعد انقضاء زمان المتقدم من حيث الزمان عاما
وورود المتاخر بعد انقضاء زمان المتقدم كقوله اكرم العلماء الى زوال الجمعة ثم ورد لا تكرم زيدا العالم بعد زوال الظهر فانه يعمل بالمتاخر لانقضاء زمان
التكليف بالمتقدم ولا وجه للتصرف في الاول مطلقا حتى النسخ لانه رفع لما ثبت وهو فيما كانت القضية الاولى تكرارية استمرارية او مطلقة من حيث الزمان فيما
لا يكفي اتيانه مرة كقوله اكرم العلماء في كل يوم الجمعة وورود المتاخر بعد يوم الجمعة او فيما بعد العمل بالاولى لم يكن تكراريا بل مطلقا يكفي اتيانه مرة مع كون ورود المتاخر
بعد العمل لا يكون نسخا لارتفاع التكليف المتقدم باتيانه مرة وكذا فيما كانت الاولى مقيدة كما ذكرنا لا يكون نسخا وقد يعلم عدم جواز البداء والنسخ فيه كما لو كانا
من الائمة او المتقدم من الله او النبي والمتاخر من الائمة لعدم جواز النسخ بعد زمان النبي ص وانقطاع الوحي فيبقى فيه التخصيص او مجاز اخر والطرح ولا ريب في
اولوية التخصيص وكشفه عن كون المتقدم مع قرينة كاشفة عن عدم ارادة العموم في الخاص واضمحلت لنا او كان تاخير البيان اعني ذكر الخاص في زمان الحاجة
لمانع من التقية او علم الامر بعدم اتيان المكلف امثالهما وقد يكون قابلا للنسخ كما لو كانا من الله او النبي او المختلف لانه قابل للنسخ بكون المتقدم الى زمان
ورود الخبر الخاص في الواقع وكان المتاخر كاشفا عن عدم ارادة المتقدم مستمرا وقابلا للتخصيص بكون المتقدم مع قرينة متصلة مبينة عن ارادة العموم
في غير الخاص واضمحلت لنا او مع عدم القرينة المبينة لكن كان تاخير البيان لمانع كما مر وقابلا لارتكاب مجاز اخر في المتاخر او طرحه وحيث اصالة عدم القرينة
وعدم المانع المقتضي للنسخ معارض باصالة بقاء احكام النبي ص الى يوم القيمة وندرة النسخ وهذا قد يرجح النسخ كعلم الامر بصدوره من المكلف قبل ورود
المتاخر مع عدم المانع من تقديم ذكر المتاخر كالكاتبين وقد يرجح التخصيص كعلم الامر بعدم صدوره من المكلف مع عدم المانع في زمان الحاجة او العلم
بكون المتقدم مع القرينة المبينة وقد لا يكون ترجيح في البين والكلام فيه والاصل فيه اولوية التخصيص لندرة النسخ من الاجمال العرضي ووجود المانع وان
تنزلنا لم يكن النسخ اولى مع انه لم يكن اولى من ارتكاب مجاز اخر بحمل المتاخر على الاستحباب او غيره ومع ذلك الامر التوقف والرجوع الى الاصول وهو يختلف الا
ان يقال الغالب فيما كان المتاخر واردا بعد زمان الحاجة مع صدور العمل من المكلف الواحد او المتعدد من الجميع او البعض مع صدوره مع خلو المتقدم عن القرينة هو
النسخ ولذا ذهب المشهور الى كونه نسخا وان كان التخصيص اغلب نوعا هذا فيما كان العام متقدما والخاص متاخرا واما لو كان بالعكس فلا ريب في بناء العرف و
العقلاء على النسخ سيما فيما صدر العمل من المكلف الواحد او المتعدد جميعا او بعضا قبل ورود المتاخر قال بعض هذا فيما لم يكن المتقدم قطعيا والمتاخر ظنيا لعدم
جواز نسخ القطعي بالظني بخلاف التخصيص فيتعين فيه التخصيص وفيه انه لا وجه للفرق بعد فرض حجية الظن الا في الظن المطلق بان البناء عليه من باب العلم الاجمالي
بحجيته اغلب المعارضات وهو يتم في التخصيص لا النسخ لعدم العلم الاجمالي بالنسخ كيف بالغالب هذا فيما كان ورود الخاص بعد حضور زمان يمكن ايجاد المقدم
الثالث فيما ورد المتاخر قبل زمان يمكن ايجاد الفعل فيتعين التخصيص لعدم امكان النسخ لان الفعل اما ان يكون فيه حسن لا او على الاول لا معنى للنسخ وعلى
الثاني لا معنى للامر به ومثله في النهي مع استلزام لغوية احد الامرين وما ذكرنا لا اشكال فيه لكن خالف بعض في بعض اقسام صور تقدم الخاص على العام فنسب
الى الشافعي واكثر الامامية والجمهور التخصيص ونسب الى السيد ره وابن زهره وابن عتبة القاضي النسخ مستدلا بوجوه اقويها ان الحكم بالتخصيص يكون بيانا
ولا يجوز تقديم المبين على المبين وفيه ان المتقدم ذات المبين ولما وصف البيانية فمتاخر بمعنى ان بعد ذكر العام عقيب الخاص ينتقل الذهن الى كون الخاص بيانا
وقرينة فقابل للامرين حتى يتعين احدهما بالدليل وقد عرفت كون بناء العرف والعقلاء في الاقتران والانفصال وورود العام قبل زمان يمكن ايجاد الخاص على
التخصيص سيما مع شيوعه وكونه جمعا بين الدليلين مع الشاهد العرفي بل امتناع النسخ في الثاني عقلا كما مر وفي الانفصال بعد زمان يمكن ايجاد الخاص على النسخ
كما مر وفي الانفصال بعد زمان يمكن ايجاد الخاص على النسخ كما مر الرابع في صورة الجهل وهو قسمان الاول الجهل بتاريخهما معا وهو اما ان يكون في التقدم
والتاخر وفي الاقتران والانفصال وفي الحقيقي والعرفي مع العلم بالتقدم والتاخر مع العلم بالاقتران او في ورود المتاخر بعد زمان العمل او قبله مع
العلم بالتقدم والتاخر والانفصال اما في الاول والثالث فلا ثمرة له للحكم بالتخصيص كما ذكرنا سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وسواء كان الاقتران
حقيقيا او عرفيا بقي الثاني من ان الاصل فيه هو الاقتران او الانفصال قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او الاصل الانفصال بعد زمان العمل
حتى يحكم بالنسخ وكذا الرابع من ان الاصل وروده قبل زمان العمل حتى يتعين التخصيص او بعده حتى يتعين النسخ والحق فيهما التخصيص لشيوعه و
ندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين ومنه ظهر حكم باقي صور الجهل ثنائيا وثلاثيا الثاني في الجهل بتاريخ احدهما دون الاخر كما نعلم ورود العام
في يوم الجمعة وشك في ورود الخاص مقدما عليه او مؤخرا مع العلم بالاقتران والانفصال او مع الشك فيه وعلى كل مع الشك في العرفي والحقيقي

وفي الثاني بعد زمان العمل او قبله وكيف كان اصالة التاخر تقتضي ورود المجهول متاخرا وح اما ان يستلزم التخصيص كالعلم بالاقتران مع الشك
مع الشك في العرف والحقيقة فيحكم بالتخصيص او ان استلزم النسخ كالعلم بورود الخاص في يوم الجمعة مع العلم بالانفصال مع الشك في ورود العام
قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او بعد زمان العمل حتى يحكم بالنسخ فاصالة التاخر تقتضي الاخير وهو يقتضي النسخ وح يحصل التعارض بين اصالة
تاخر الحادث واندرية النسخ والظاهر تقدم الثاني لشيوع التخصيص وندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين تم الكلام الخامس في العموم من وجه والحق
فيه ملاحظة التاريخ فيه وان كان من اقسام النسخ فيعمل بالمتاخر وان كان من اقسام التخصيص ففي جعل احدهما مخصصا للاخر يرجع الى المرجحات من ورود
احدهما على الاخر عرفا كقوله يحرم العمل بغير العلم ثم قال اعمل بقول العدل لا ريب فيما العرف على ورود الثاني على الاول ومع كونه اقل المورد كالمثال المذكور
لكونه كالخاص في قوة الدلالة لانه كلما قل الفرد يقوى دلالة العام او قوة دلالته من وجه اخر او قوته سندا او نظرا جابيا اخذ به ويجعل مخصصا للاخر وان
كانا متساويين من جميع الجهات فيتساقطان ويرجع الى الاصل في جعل احدهما خاتمة هل يجوز بناء العام على الخاص من غير فحص او لا بل يجب الفحص
مقتضى الاصل هو الثاني لان ارتكاب التخصيص والنسخ عمل بغير العلم مع احتمال الاخر والاصل حرمته ولكن الظاهر من العرف والسيرة وعمل العلماء بالاول
التخصيص من دون الفحص عن التاريخ لغلبة التخصيص وندرة النسخ هو الاول اصل في المجمل والمبين توضيحه يتم برسم امور الاول في معنى المجمل والاجمال
وهو في اللغة الجمع والخلاصة من الحساب وفي الاصطلاح موقوف على معرفة اقسامه وهو اما ذاتي بمعنى صدوره من المتكلم امرا مجملا من دون صدور شيء
يبينه او عرضي بمعنى صدوره من المتكلم مبينا بذاته او بما يبينه من القرينة الحالية او المقالية ولكن اشتبه علينا مع انتفاء ما يبينه بعده لكثرة الموانع وتسلط الظالمين
الكاذبين الطالبين لخفاء الحق وبعد الازمنة والتقية وامثالها وعلى اي منهما اما ان يكون فعلا كاتيان الامام السورة في الصلوة ولم يعين وجهه من
الوجوب والندب او تركا كترك الاذان في بعض ولم يعين كون تركه من باب العزيمة وكون فعله بدعة او من باب الرخصة او تقريرا كما فعل شيئا في حضوره
او ترك فيه ولم يمنعه ولم يعين انه كان من باب التقية او الرخصة وقد يكون قولا مفردا او مركبا اما المفرد فاما ان يكون معنى بعض كلمات الكلام مجملا
كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا المردد بين وجه الارض والتراب الخالص ويكون المراد منه مجملا اما لكونه مشتركا لفظيا مع عدم القرينة كقوله المطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لاشتراكه بين الطهر والحيض او مشتركا معنويا كان فرد الخاص منه مرادا مع عدم القرينة كقوله ان تنجوا بمرة او كان الجان الخاص من ادامع
تعدد وعدم القرينة او كان على سبيل وضع العام والموضوع له الخاص مع عدم ما يبين الخاص المراد ويكون صرفه مجملا كالمختار القابل لاسم الفاعل والمفعول
او كان اصل الحكم مجملا لسؤاله كان لعدم الدليل المعتبر او لوجود المعارض المساوي فيما يتعين طرح احدهما واما فيما لم يكن طرحا كتعارض العموم من وجه
من الكتاب مع عدم المرجح فيكون من باب الاجمال في الارادة او كان المعنى والارادة والحكم مبينا كالماء والبول لكن وقع الاجمال في الفرد الخاص من انه فرد
الاول او الثاني والاجمال في المعنى يسمى عند الاصوليين بالشبهة في الموضوع المستنبط والاجمال في الارادة والحكم يسمى عندهم بالشبهة الحكمية و
الاجمال في اندراج الفرد تحت احد الكليين يسمى بالموضوع الصرف وعندنا يسمى الاخير بالمجمل المصداقي وغيرها بالشبهة المرادي واما المركب فهو ان
يكون في الكلام امران وضمير كان كل واحد منهما قابلا للمرجعية له كقوله ضرب زيد عمرا فضربته ومنها رواية ابن جريج حيث سأل عن ابي بكر وعلي
ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ص فقال من الاقرب قال من بنته في بيته ومنها حكاية عقيل قال امرني معاوية ان العن عليا الا فالعنوه ومنها تقييد المطلق
بالمجمل وتخصيص العام بالمجمل يصير الظاهر بالمجمل وهكذا لا ريب ولا اشكال في كون كلها مجملا عند الاصوليين والفقهاء سواء كان الاجمال والشبهة
في اصل الحكم او منه مسببا من الاجمال والشبهة في المعنى او مسببا من الاجمال والشبهة في الارادة او مسببا من الاجمال او الشبهة في اندراج الفرد تحت
احد الكليين والاكثر عرفه بانه ما ذا ولا تردد بين الاحتمالين فصاعدا مع عدم شيء يعين احد الاحتمالين فعرفه بانه ما لم يتضح دلالته
فاسد لخروج الشبهة في الفعل والترك والتقرير والشبهة الحكمية فيما كانت لعدم الدليل لعدم الدلالة فيما ذكرنا وكذا ما نسب الى العميدي بانه لفظ
يفهم منه معنى مع احتمال الارادة غيره منه احتمال الامساوي لانه يخرج منه غير اللفظ كما مر الثاني في تحرير محل النزاع وتحقيق الحق فيه وهو من وجوه
الاول فان المجمل والمبين ان كانا في كلام واحد يتحدان من حيث الحكم والمكلف والموضوع وكذا الشرط والغاية فيما كانا مذكورا سواء كانا في الاثبات
كقوله اعط زيدا عينا ذهبا بدون الشرط مع قوله ان جاء ولدك من السفر مع الشرط او كانا في النفي كقوله لا تعط زيدا عينا ذهبا او ان جاء ولدك
من السفر لا ريب في حمل المجمل اعني العين على الذهب بكون المراد من العين هو الذهب لا الشيئان احدهما العين والاخر الذهب في الدليل مضافا الى الاصل
فهم العرف ولا خلاف فيه وان كانا في كلامين في الاثبات او بالنفي او في المختلف ففيما كانا مختلفين من حيث الحكم او المكلف او الموضوع او الشرط
او الغاية فيما كان مذكورا وحدانيا او ثلاثيا او ثنائيا او رباعيا ففي الوحداني في اختلاف الحكم كقوله اعط زيدا عينا وخذ من زيد ذهبا
وفي المكلف كقوله يجب على زيد اعطاء العين بعمرو ويجب على بكر اعطاء الذهب بخالد وفي الموضوع كقوله اعط زيدا عينا واعط عمروا ذهبا وفي
الشرط كقوله ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان صرت مريضا فاعط زيدا ذهبا وفي الغاية كقوله اعط زيدا عينا حتى جاء ولدك
من السفر واعط زيدا ذهبا حتى صرت مريضا ومنه يعلم الاختلاف في الثنائي والثلاثي وفي الرباعي منها وكذا في النفي وفي المختلف لا اشكال
في عدم الحمل لان تعدد الكلام يقتضي تعدد الحكم على ظاهر اللفظ حتى قام الدليل على الاتحاد وكون المراد من العين في الكلام المجمل هو الذهب
في كلام المبين ولفهم العرف تعدد الحكم ولبناء العقلاء على التعدد ويكشف عنه مفهمته من كيفية الامتثال بالكلامين باعطاء الذهب وترك
اعطاء العين ولا خلاف فيه بعين الكلام فيما كانا في كلامين مع اتحادهما فيما ذكرنا من الحكم والمكلف والموضوع والشرط والغاية فيما كان مذكورا
وهو اما ان يكون في الاثبات كقوله ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا والحق فيه الحمل لكون فهم

العرف

العرف على اتحاد التكليف وكون المراد من العين في الكلام المجمل هو الذهب في كلام المبين نظير المطلق والمقيد كقوله اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة
وكذا اشتر الدبس ثم قال اشتر الدبس العنب هكذا كلما كان بهذا المنوال لا ريب في كون فهم العرف اتحاد التكليف وكون المراد من الرقبة الاولى هي
الرقبة المؤمنة ومن الدبس الاول هو الدبس العنب وعليه السيرة القطعية من ادم الى الخاتم هذا في المثبتين وكذا المنفيين كقوله لا تعط زيدا عينا
ولا تعط زيدا ذهبا يكون فهم العرف على كون المراد من العين هو الذهب لانه لا يجوز استعماله في اكثر من معنى في المثال الواحد ان كان هو الذهب فهو
المطلوب وان كان هو الاعم يلزم استعماله في اكثر من معنى واحد يلزم منه استفادة عدم جواز اعطاء العين بزيد بجميع معانيه والتالي باطل عرفا لعدم
التعارض لو جاء دليل خاص اعط زيدا فضة ولا ينافي كونه نكرة منفية فيعم لان العموم تابع للمدخول المراد فيكون الذهب منفيا بجميع اصنافه واشخاصه
واما المختلفين كقوله اعط زيدا عينا ولا تعط زيدا ذهبا فالحق عدم الحمل لعدم فهم اتحاد التكليف وكون المراد من العين الذهب بل يفهم كون المراد
من العين غير الذهب كما في المطلق والمقيد المختلفين كقوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لكون فهم العرف على كون المراد من الرقبة
غير الكافرة وكذا العكس كقوله لا تعط زيدا عينا واعط زيدا ذهبا لانه لو كان المراد من العين الذهب لكانا متعارضين عرفا ولا تعارض
وفي المقام موارد لابد من توضيح كونها من الاجمال او البيان ام لا منها الشهر جعل بعضهم من الاجمال او البيان قوله من ادام الشهر مترددا وجب عليه
اتمام الصلوة وفي الاخر ثلثين يوما يحمل الشهر على الثلثين واشكل بعضهم بان الشهر مبين لانه ان ورد في اول الشهر يكون الشهر هلاليا وان كان
تسعة وعشرون يوما وان ورد في يوم الاثنين والثلث وهكذا يفهم تمامه بحلوله في اليوم الذي ورد فيه وهو الثلثين وان كان اكثر الشهور
هلاليا وفيه نظر لانه ان ورد بالشهور والسنة يفهمون غير هذا الشهر هلاليا وهذا الشهر بحلوله في اليوم الذي وقع مع ان الكلام في الشهر
من حيث هو ولا ينافي كونه ظاهرا من الجهة اليوم الذي ورد انه لو نقل يكون الظهور مجديا ومنها اليد والقطع في اية السرقة السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فاختلفوا في اليد فيها نسب الى السيد ره اشتراكها بين الكل والبعض فبدون القرينة مجملة والحق انه موضوع للكل اليد كما عليه المشهور
للتبادر وصحة السلب عن بعضه ولصحة ان يقال هذا بعض اليد لا اليد وعدم لزوم الاستفهام واستدل بعض بان القول بالاشتراك ووضعه
للبعض ايضا مستلزم لتصور الموضوع له اعني كل جزء من اجزاء اليد وهي غير متناهية وفيه انه يجوز ان يكون من باب الوضع العام والموضوع له
الخاص بوضع واحد بملاحظة الاجزاء اجمالا في ضمن البعض ح يجوز ان يقول في البعض بنحو الاشتراك المعنوي مع ان الواضع هو الله ولا يمتنع
في حقه ما ذكر وكذا اختلفوا في القطع فيه نسب الى شاذ اشتراكه بين الابانة والجرح وفساده اظهر لتبادر الابانة وصحة سلب القطع عن الجرح
وعدم لزوم الاستفهام وهكذا ولا ينافي ما ذكرنا تبادر البعض او القدر الجامع بين الكل والبعض في ضمن بعض التراكيب كقوله ادخل يده في الماء
لتبادر القدر الجامع بين الكل والبعض وكذا في قوله قطع يده لصحة استعماله في مقطوع بعض اليد لكنه من ظهور التركيب قرينة او حقيقة عرفية
كما قال بعض ولكن مع ذلك نقول باجماله للقطع بان الله تعالى لم يرد القدر الجامع لموجبه تخيير المكلف في قطع القليل منه او الكثير بل اراد منه قدرا معينا
ومحدودا لم يكن له قرينة فصارت مجملة من هذه الجهة ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وامثالها فذهب بعض الى اجمالها وبعض
الى عدم الاجمال وبعض الى التفصيل بان المنفي ان كان من الماهيات المخترعة كالمذكورات على مذهب الاعمي او كان من المعاني اللغوية او العرفية مع كون
مجازه فالحقيقة ومع تعدد مجازه وعدم الاقربية فمجمل والحق فيه ان المنفي ان كان مما يمكن نفي حقيقة ذلك الفعل على جميع المذاهب كقوله لا اكل الا بالبيت
فلا اشكال في كونه مبينا واما ان يكون ممكنا على مذهب دون الاخر كالمخترعات الشرعية لامكانه على مذهب الصحيحي دون الاعمي او لا يكون صحيحا على جميع المذاهب
كقوله لا عمل الا بالنية لعدم الحقيقة الشرعية فيه ووجدان تحقق العمل بدون القصد كيف يقصد القربة وح الحمل على الحقيقة ونفي تحقق العمل بدون
القربة فاسد لابد من ارتكاب المجاز اما بنفي الصحة او نفي الكمال او نفي الاجر والاول وان كان اقرب بحسب مدلول اللفظ لكونه سلبا للصحة والكمال وهو
اقرب بمدلول اللفظ الذي هو سلب الوجود والصحة والكمال من سلب الكمال فقط لكنه اعتباري لا يساعده العرف بل الغالب فيه نفي الكمال كقوله لم يكن هذا
طعاما ولا بطيخا ولا دبسا ولا حنطة وح يحصل الظن منه بنفي الكمال وهو الاقرب عرفا وهو المناط في حمل اللفظ وعلى تسليم عدم كونه اقرب بل لم يكن نفي
الصحة اقرب يصير مجملا ومنها فيما تعلق الحكم التكليفي بالاعيان الخارجية ظاهرا كقوله حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم لعدم كون
كون العين الخارجي مقدورا للمكلف لا يتعلق بفعل المكلف من الضرب والشتم والقتل والوطي في الثاني والاكل والبيع والاستعمال في الاول فالحمل على
الحقيقة متعذر لابد من الاضمار وهو متعدد فان كان اقربا في البين كالوطي في الامهات والاكل في الميتة فيتبين وان لم يكن الاقرب في البين عرفا فمجمل
نعم في الاحكام الوضعية كالماء طاهر والبول نجس والبيع صحيح وهكذا الاصح تعلقها بالاعيان ومنها ما اذا ورد لفظ في الشريعة وكان له معنيان يكون
بالنظر الى احدهما مبينا وبالاخر مجملا فبدون القرينة هل يحمل على البيان او لا فيكون مجملا وذلك كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
لان الاحصان له معنيان احدهما التزويج والاخر التعفف حمله على الاول يوجب البيان لانه يكون معناه ما وراء المحرمات حلالا والحال انكم متزوجون وعلى
الثاني يوجب الاجمال لكون نفس التعفف مجملا والحق حمله على البيان لا لانه من قوة لكون الغالب في الكلام بيانا ذاتيا وح اما ان يكون المراد هو المبين
المجمل مع نصب القرينة عليه واضمحلت لنا فكان اجمالا عرضيا او بدون نصب القرينة فكان اجمالا ذاتيا والاخير مدفوع بالاصل باصالة عدم القرينة
ويختص بالاول وهو البيان الثاني في تحرير محل النزاع في الاجمال اما العرضي فلا شبهة في وقوعه لكون الكلام الملقى من الله الى المشافهين ومن النبي
الى الصحابة وكذا من الائمة ع الى الرواة كان اكثرها مبينا عندهم بذاته او بالقرينة الحالية او المقالية متصلة او منفصلة من المخصصات والمقيدات والصوارف
ولكن اضمحلت بالنسبة الى الغائبين لكثرة الموانع ووجود الكذبة واما الذاتي فلا شبهة في وقوعه عرفا وشرعا من الائمة لوجود الداعي من التقية وامثالها

وما امر الله والنبي ص فقال البعض بامتناعه لان الداعي لاصل الكلام مجملا اما الخوف من الفتنة او فساد النظر والحرج او التوطين والتهيؤ للامتثال او المقصود

انه لولا المكلف اتفاقا فهو المطلوب في الاثبات وقت الحاجة ولم يبين والاولان ممتنعان في حق الله والنبي ص لعدم التقية واما الثالث فلانه يصح فيما كان

الامر غالبا بعدم قدرة العبد في حد ذاته الا باعتبار الجهل حال العبد جاهلا به مع كون الحسن في المقدمات لا في المامور به والمقام ليس كذلك لانه ان كان عن

معتقد فهو زحمة الجهل لا من حيث هو مع ان المقصود منه اما الثواب على الفعل او على التوطين والعقاب على ترك الامتثال وكلاهما موقوف على صحة التكليف

وهو قبيح الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر مجمل كقوله اشتر بعين ولم يأت به العبد معتذرا بعدم العلم لم يذم العقلاء ولو عاقبه المولى لذموه واما الرابع ففيه

من الحكيم ذكر الكلام مجملا احسن الخطاب بانه لو صلح اتفاقا فهو المطلوب في الاثبات في مقام الحاجة ولم يبينه وقت الحاجة كما هو المفروض والحق امكانه لوجوه

الاول ان الكلام قد يكون واردا في بيان مورد حكم اخر كقوله تعالى كلوا مما امسكن لانه وارد في بيان كون صيد الكلب المعلم مذكى وحلالا لا امتية لا مقام

بيان الاحتياج الى الغسل وعدمه فيكون مجملا من هذه الجهة ربما يفهم بعض المخاطبين دون بعض فيعتقد البيان ويحكم بالاطلاق بعدم وجوب غسله

وعدم فهم المكلف لا يوجب كونه بيانا ولا يجب على الامر ايصال كل المطلوبات بالفاظ صريحة تصل اليه كل المكلفين وقد يكون المقام مقام ذكر الشيء مجملا

من دون التفصيل لعدم افتضاح المخاطب كما في الوليد او لعدم الفتنة والفساد في المخاطبين كما في نصب علي ع الا ان النبي ص ان صرح به في بعض المقامات

بجرالى الفساد بين المسلمين فيذكر بكلام مجمل كما في قوله من كنت مولاه فعلي مولاه وقد يكون الامتحان وزيادة القرب مقتضيا للتكليف بالمجمل الذي يوجب مشقة

المكلف في اتيان جميع المحتملات وما ذكره سابقا من عدم جواز التكليف بالمجمل بان العقلاء لا يذمون التارك المعتذر بالاجمال ممنوع لما حقق في اصالة

البراءة من صحة التكليف بالمجمل مع العلم الاجمالي في البين كالظهر والجمعة وشبهة المحصور لكون التارك بالمرة مذموما عند العقلاء وكيف كان لا ريب في جوازه

ووقوعه للاصل وما ذكرنا فكيف كان الاجمال الذاتي مثل الاجمال العرضي في الحكم الظاهري من صحة التكليف والعدم وغيرهما من البراءة والاحتياط او الاستصحاب

والتخيير والمقصل وغيرها كما حقق في اصالة البراءة الثالث في تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو على قسمين الاول ان يكون للفظ ظاهر في معناه لكنه

اراد خلاف الظاهر ولم يذكر القرينة وقت الخطاب الثاني ان يكون اللفظ مجملا مرددا بين امرين خاصا عاما وذكرها من دون ذكر المبين وقت الخطاب وكيف كان

اختلفوا في جوازه وعدمه ثالثها التفصيل بين الاول فيمتنع والثاني فيجوز ورابعها التفصيل بامتناعه فيما اراد خلاف الظاهر بدون القرينة وقت الخطاب وجوازه في المجمل ورابعها ما نسب الى

القاضي بجوازه في النسخ دون غيره والمجمع المشهور اما النسخ فلا ريب في تاخير البيان لما دل على رفع الحكم السابق بعد الخطاب الا لم يكن نسخا واما غيره فالاصل

التوقيفي وان كان عدمه لكن وقوعه في العرف والشرع وجداني وبديهي لا ينكره ذو مسكة كما تشاهد في العرف ان المولى يأمر عبده باكرام حضار المجلس ولم

يكن بعضهم مرادا له ثم يبينه بالاستثناء وغيره في هذا المجلس ثم يبينه في وقت اخر وكذا في الاوامر المطلقة بارادة الصورية مع عدم المطابقة الصورة

للداعي ثم يبينه وقت العلم بعدالقدرة وكذا في الشرع لان الكتاب بعضها مخصص ومقيد لبعضها ويقطع بانه لم يذكر حين الخطاب بالعام والمطلق وهكذا

مما لا اشكال فيه وملخصا انه ظاهر واما في المجمل فبالاولوية وعدم الفصل وللمانع وجوه الاول انه اغراء بالجهل في فهم المخاطب وهو قبيح وفيه ولا انه لا يتم

في المجمل وثانيا بالنقض بالاعم والاعتقاد لم يكن مطلوبا اذا ما في الفروع حتى يضر بل هو مقتضى للعمل ووقت العمل يبينه الثاني انه لغو لعدم فائدة في ذكره مقدما

على وقت الحاجة وفيه ان فائدته التهيؤ والعلم بارادة المتكلم شيئا مجملا حتى جاء وقت الحاجة فيبين الثالث انه تكليف بما لا يطاق وفيه انه يصح ارادة خلاف الظاهر

ان لم يبين وقت الحاجة وفي المجمل ممنوع لامكان اتيان محتملات الاجمال الرابع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولا ريب ان ذكر الكلام مع عدم المبين

لم يكن تبليغا وفيه اولا ان بعض العمومات المخصصة والمقيدة بالكتاب مع ذكر المخصص والمقيد حين صدوره العموم بحيث صدر حين ما ذكر صدر الخطاب يمنع تبليغ

الرسول فيهما من دون المخصص والمقيد حين الخطاب وثانيا ان المراد التبليغ هو الاحكام اللبية والاركان اللازم ذكر الكلام مع ذكر الحالة بين المتكلم والمخاطب

بينهما ولم يعهد ذكر الحالة بل بلغ اصل الحكم ولو بلفظ اخر بل بفعل فيما ذكر النبي ص واخر البيان كان بهذا النحو مامورا للاخبار الدالة على انه لا يصدر من النبي ص الا

انه مامور به الرابع في تاخير البيان عن وقت الحاجة ومذهب العلماء عدم جوازه ونسب الى بعض الاخبارين جوازه والحق فيه عدم الجواز اما فيما له ظاهر

مع ارادة خلاف الظاهر ما لم يكن موصلا الى المطلوب فلكونه تكليفا بما لا يطاق ولكونه اغراء بالجهل وموصلا الى خلاف المطلوب للزوم اللغوية والسفهية

واما فيما كان موصلا الى المطلوب كالاوامر التوطينية فيجوز لعدم ما ذكرنا من اللغوية والاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لكن بعد العلم بعدالقدرة

يكون بيانا في وقت الحاجة واما في المجمل فان لم يلزم ما ذكرنا من التكليف بما لا يطاق فيجوز التكليف بالمجمل كما حقق في اصالة البراءة وفي الاغراء بالجهل

لعلم الاجمال فلا يكون اغراء ولا اللغوية والسفهية لجواز التكليف بالمجمل لكن فيما لم يكن موجبا للعلم الاجمالي بالتكليف كالامر المردد بين الاستحباب والوجوب

وفيما يكون واجبا ومع اجماله يوجب اصل الحكم بالبراءة وهو قبيح وفيما يوجب العلم الاجمالي فوجب لعدم علم المكلف بالمطلوب بالخصوص وموجب لمشقة

المكلف باتيان جميع المحتملات في الاجمال على فرض الاحتياط وترك المطلوب الواقعي على فرض البراءة لا يجابه تحير المكلف وربما كان واجبا ويختار غيره

وكلها قبيح عقلا فالم يكن مانع اقوى يجوزه فهو في كلام الله والنبي ص قبيح لعدم التقية الا ان يوجب فسادا بين المكلفين واما من الائمة فيجابه الجواز وجود

المانع في زمان الخطاب مستمرا الى زمان الحاجة كما في ورود الخاص بعد انقضاء زمان يمكن ايجاد العام واختار المشهور كونه نسخا لانه لولاه يلزم

تاخير البيان عن وقت الحاجة وقلنا بانه لا يتم في كلام الائمة لجواز كون ذكر الخاص بيانا للعام وكان عدم ذكره وقت الخطاب والحاجة للمانع من التقية و

امثالها او ذكر قرينة وقت الخطاب لكنه اختفت لنا واصالة عدم المانع فالاصل واصالة عدم القرينة في الثاني معارض بانه ندرة النسخ الا ان يقال الغالب

منه النسخ كما ورد في الاخبار بين قوله ع عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وجهه ان السؤال لا يكون الا عند الحاجة و

قوله ع ان شئنا امسكنا مبين لجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه اولا ان السؤال لا يستلزم كونه وقت الحاجة لجواز تقدم السؤال للعلم به

وثانيا

وثانيا بان امسكنا الا يدل على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه دال على عدم كون السؤال وقت الحاجة او كون الامساك لمانع ولا يجب على الامام ع

جواب السائل عند الحاجتين كان بل المانع الثالث في احكام المجمل وقد عرفت معنى الاجمال وكون حكم اجمال الذاتي كحكم الاجمالي العرضي وايضا قد عرفت

اقسام الاجمال من الشبهة في نفس الحكم اما لعدم الدليل المعتبر او لتعارض الدليلين وعدم الترجيح في البين او في الحكم مسببا من الشك في الموضوع المستنبط

اعني المعنى او مسببا من الشك في المراد او مسببا من الشك في الموضوع الصرف اعني الشك في اندراج الفرد تحت احد الكليين وان كان المعنى والمراد بلا

معارض معلوما كقوله الماء طاهر والبول نجس وكان هذا الفرد مشكوكا انه من البول او الماء ويسمى الاخير في اصطلاح المتاخرين بالمجمل العرضي المصداقي

وما سموا بالاجمال العرضي المرادي وكل منهما اما ان يكون الاجمال والشبهة في الوجوب من دون احتمال التحريم ويسمى بالشبهة الوجوبية او بالعكس ويسمى

بالشبهة التحريمية او فيهما معا وعلى كل منهما اما ان يكون محض احتمال الوجوب او التحريم مع عدم العلم الاجمالي في البين كغسل الجمعة في الشبهة الوجوبية

وشرب التتن في الشبهة التحريمية او مع العلم الاجمالي والعلم الاجمالي اما ان يكون بالوجوب في البين ويسمى باشتباه الواجب بغير الحرام او بالتحريم في البين

ويسمى باشتباه الحرام بغير الواجب او احدهما من الوجوب او التحريم ويسمى باشتباه الواجب بالحرام وعلى كل منهما اما ان يكون العلم الاجمالي بالوجوب او التحريم

او احد الامرين بين الامور الغير المحصورة او بين الامور المحصورة والاخير اما ان يكون العلم بالتكليف مرددا بين الامرين المتباينين تباعدا كالظهر و

الجمعة وامثالهما في الاجمال المرادي والشك في كون الفائتة هي الظهر او المغرب في الاجمال المصداقي وامثالها او مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطي

وهو ما لا يكون الاتيان بالاقل كافيا في الامتثال بعينه اذا كان الاكثر مطلوبا كالشك في الشرطية والجزئية والركنية وامثالها او غير الارتباطي

هو ما يكفي اتيان الاقل في الامتثال بعينه وان كان الاكثر مطلوبا كالشك في ان الفائتة هي الظهر او الظهر والعصر معا ويقع الكلام في الاجمال

واحتمال التكليف اولا في ان تعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا هل هو مشروط بالعلم التفصيلي والاعم من الاجمالي والتفصيلي فان نحصل العلم على الاعم على

الثاني فكلف والا فلا ولا يجب عليه الفحص او مشروط بامكان تحصيل العلم فيجب الفحص فان نحصل العلم بعد الفحص ولو اجمالا فكلف والا فلا او مشروط باحتمال

التكليف وامكان الامتثال وان لم يحصل العلم اصلا فيجب احتمال التكليف مسببا من الامارات كقول الفقيه مكلف ويجب الاحتياط الا ان يكون تكليفا

بما لا يطاق او ضررا او عسرا وقد حققنا الحق في اصالة البراءة من كون الاصل المعتمد هو التفصيل بكون تعلق التكليف مشروطا بالعلم في الموضوعات التي

يجب فيه الفحص وبامكان تحصيل العلم في الموضوعات التي يجب فيه الفحص وفي الاحكام ولذا يجب الفحص فيهما على المقلد والمجتهد عن حكم كل واقعة وبعد الفحص ان حصل

العلم ولو اجمالا في المحصور بنحو التباين او الاقل والاكثر الارتباطي فكلف ويجب الاحتياط فيما امكن الا في شبهة غير المحصور وفيما يوجب التكليف بما لا يطاق

او الضرر او العسر والتخيير فيما لا يمكن الاحتياط كالمردد بين الوجوب والتحريم النفسي فيما لم يعين احد الامرين باصل اقوى كاليوم المشتبه باول الشوال واخر رمضان

فان استصحاب انتقال القمر من برج الى برج اخر يعين اخر رمضان وكالمشتبه بدم الحيض والاستحاضة فان استصحاب حكم السابق يعينه فالم يكن دليل اقوى لا استصحاب

مقدم على اصالة البراءة وان لم يحصل العلم اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا بل كان محض احتمال الوجوب او التحريم كما في غسل الجمعة وشرب التتن فالاصل البراءة

الا في اللحوم والضرر الدنيوي نفسا او طرفا بل مالا او عرضا في بعض الاقسام وقد حققنا في اصالة البراءة جميع اقسامه واحكامه ومن اراد فليرجع اليها الا

الثاني في المبين وهو على قسمين الاول ما لا يكون مبينا في حد ذاته الثاني ما يكون مبينا بمعرفة الغير بالقرينة الحالية او المقالية متصلا او منفصلا كقوله

تعالى ان تذبحوا بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وكل منهما قد يكون فعلا كما اذا صلى النبي ص او الامام ع وظهر جهته من الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا

كما اذا ترك النبي ص او الامام ع الاذان وظهر جهته من الحرمة او الكراهة وقد يكون تقريرا كما اذا فعل في محضر النبي ص او الامام ع فعلا لم يمنعه وظهر انه رضا به

في نفس الامر من دون مانع من التقية وامثالها وقد يكون قولا كما اذا قال اغسلوا وجوهكم من الاعلى والحق انه في الاصطلاح حقيقة فيما يتعين حكمه بالخصوص

ولو بمعونة الغير لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب عن كل واحد مما مضى فتوقيفه بما يتضيق لا لنه فاسد لخروج غير القول لعدم دلالته فيه والمبين

قد يكون المراد منه متبايين وبالثاني قد يكون الفعل مبينا للقول وهو جائز للاصل ووقوعه في الشرع كقوله ص صلوا كما رايتموني اصلي لكونه بيانا للقول

تعالى اقيموا الصلوة وكقوله ص خذوا عني مناسككم لكونه بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او القول فيما ان الفعل لا يجوز ان

يكون بيانا للقول لكونه اطول ولو بين به يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع اولا بان بيان الصلوة بالقول بجميع اجزائه وشرائطه واركانه وموانعه

ومقدماته اطول من الفعل بمراتب كما هو واضح وثانيا لا نسلم كونه تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه فيما ينقضي زمان الحاجة قبل اتمام الفعل وليس كذلك لكون

زمان الصلوة موسعا وباتمام الصلوة لا ينقضي زمان حتى انقضى زمان الحاجة ووقوعه في العرف كثير كقول المولى لعبده انظر كيف صنعت هذه الصنعة

كالبناء والنداف والنجار وهكذا ولا ريب فيه فالقول بان المسائل من الموضوعات الصرفة ولا يكفي فيه الظن المطلق والخبر من الاحاد لا يفيد الا

الظن وهو من الظنون المطلقة ولا يكون حجة مدفوع بان اثباته بالاصل فيما دار الامر بين الامكان والامتناع وبوقوعه في العرف قطعا والشرع والخبر

وان كان من الاحاد الا ان الذكورها من المسلمات متسامع متواتر وعليه بانه لو لم يجز العمل باخبار الاحاد في صدور الرواية من النبي ص والامام ع لان

من خبر العدل كما يحصل الظن بصدور القول من النبي ص والامام ع المتعلق بالحكم الفرعي فكذلك من الخبر يحصل الظن بصدور الفعل من النبي ص

المتعلق بالحكم الفرعي فالمناط واحد فان كان الظن المطلق بالصدور المتعلق بالحكم

الفرعي حجة فكذلك الظن بصدور الفعل المتعلق

بالحكم الفرعي لاشتراك الدليل

المصطفوي

المجلد الثالث من كتاب حقائق الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث في الأدلة الشرعية وفيه مقدمة ومقاصد وخاتمة **أما المقدمة** فتشتمل على أمور **الأول** لا ريب ولا إشكال
في أن المقصود بالذات من خلقة العباد هو حصول القرب إلى الله تعالى باتيانهم مرضيات الشارع وكفهم عن مبغوضاته وهو موقوف على معرفة
المرضيات والمبغوضات وهي موقوفة على الدليل المنصوب من جانب الله تعالى فنصب الدليل لازم على الله تعالى من باب اللطف وهو في اللغة عبارة
عما يهدي إلى السبيل والموصل إلى المطلوب وفي العرف العام كذلك وعند المنطقيين عبارة عن معلومات تصديقية موصلة إلى مجهول تصديقي
وفي اصطلاح الأصوليين عرفه بعضهم بأنه ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري وفيه أنه يخرج الدليل المنصوب الذي لا يمكن للمكلف
الوصول إليه ولا ريب في كونه دليلا وإن لم يكن واجب العمل لعدم صحة السلب عنه ويخرج أيضا ما يمكن الوصول به إلى الظن المعتبر بحكم شرعي
ولا ريب أنه دليل لعدم صحة السلب عنه ويخرج منه أيضا ما يحصل به العلم للمكلف بمطلوب إنشائي وخبري باعتقاده كون هذا دليلا ونظر إليه
وإن لم يكن في الواقع كذلك ولا ريب في كونه دليلا وإن كانت دليليته بدليل آخر أعني العقل الحاكم ببطلان تكليف ما لا يطاق كيف ولولا ذلك
يلزم نفي دليلية غالب الأدلة المختلفة بحسب فهم المفاد أو الدليلية عند المجتهدين ويدخل فيه ما يفيد العلم بمطلوب جزئي غير شرعي وليس هذا
دليلا بحسب هذا الاصطلاح وعرفه بعض بأنه الموصل إلى الحكم الشرعي وفيه أنه يخرج منه غير الموصل سواء كان لعدم الوصول من التقصير أو القصور ولا ريب
أنه دليل ويخرج منه الموصل إلى الدليل الشرعي الذي يستنبط منه الحكم الشرعي والموصل إلى الموضوع الشرعي كالصلوة وسائر الماهيات المجعولة والتعريف
الذي لا ينتقض طردا ولا عكسا للدليل عند الأصوليين وإن كان مشكلا إلا أن الأنسب أن يقال إنه ما كان معروضا للحال يستنبط منه الحكم الفرعي فهو
من هذه الجهة دليل وموضوع لعلم الأصول والحال العارض له مسألة أصولية والأمارة ما يحصل منه الظن بأمر شرعي مع عدم كونه معتبرا أولا
الثاني أن الدليل إما عقلي أو شرعي والأول إما استقلالي كحرمة الظلم أو تبعي استفادة ومستفادة كوجوب المقدمة أو استفادة لا مستفادا
كاستفادة أقل الحمل من الآيتين والثاني ينقسم إلى الكلام الصادر عن الله سواء كان على وجه الإعجاز كالكتاب أولا كالأحاديث القدسية
وإلى السنة والكاشف عنهما من الإجماع والسيرة وبناء العقلاء والأخبار والشهرة وأمثالها مما يثبت اعتباره بحسب الأنظار ولو لأجل الانسداد
انسداد باب العلم وكل منهما إما أن يكون حجيته من باب الكشف عن الواقع قطعا أو ظنا وهو يسمى بالدليل الاجتهادي وإما أن تكون حجيته
لا من باب الكشف بل ولو لم يحصل الظن وهو قسمان قسم يكون حجيته تعليقيا في مقام الجهل موقوفا على عدم الدليل والعلم كأصالة البراءة
والاحتياط والقرعة والتخيير والاستصحاب وأصالة الطهارة وأمثالها ويسمى بالأصول العقلية والاعتبارية والفقاهتية والعملية والتعبدية وقسم لا
يكون تعليقيا كشهادة العدلين وفعل المسلم وفراشه وسوق المسلم واليد وأمثالها والفرق أن الأول يخصص وروده الدليل الواقع للجهل على خلافه بل يقع
لم يحصل التعارض بخلاف الثاني فإنه يقع التعارض بينهما ولا بد من الرجوع إلى المرجحات ويسمى بالتعبد والسببيات والتعبد قد يكون مطلقا
وهو ما دل الدليل على كونه دليلا ما لم يحصل العلم أو الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا ما لم يحصل
العلم أو الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا ما لم يحصل العلم أو الظن على خلافه وإن لم يكن معتبرا وفيه
الأعيان إلى الأربعة المشهورة أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل وظاهرهم الحصر فيها وهو منظور فيه من وجوه الأول أن الدليل قد يكون
دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل كالعقل بالنسبة إلى بعض الأدلة وكذا الكتاب والسنة وعلى التقديرين إما أن تكون دليليته بنفسه
كالعقل وإما أن تكون دليليته بغيره كسائر الأدلة والتقسيم إن كان للدليل الذي يكون دليليته بنفسه فالأربعة فاسدة لانحصاره بالعقل وإن
كان للأعم فالانحصار فاسد لكونه أكثر كالاستصحاب وما ثبت اعتباره من حيث الكشف عن السنة كالأخبار وغيرها إلا أن يقال الاستصحاب داخل
في السنة لكونها مدركا له إلا أنا نقول إنما يكون مستفادا من الدليل لا يكون قسيما له على أنه لو كان كذلك يكون ما سوى العقل داخلا فيه لكونه

مدركا

مدركا للكل إما بلا واسطة كالنبي والأئمة عليهم السلام أو بواسطة كغيرهم مما ثبت دليليته بقولهم وفعلهم وتقريرهم كنصب الولاة أو من حيث الكشف
عن السنة كما مر بخلاف الثاني أن الدليل قد يكون مفيدا للعلم وقد لا يكون مفيدا للعلم وح لو كان المراد من المقسم هو الأول فلا وجه للانحصار لكون
الأسباب المفيدة للعلم أكثر كالقياس كما سيأتي وتراكم الظنون لا يقال العلم الحاصل من غير الأربعة لم يكن حجة لأنا نقول لحجية القطع مطلقا إجماعية كما
سيأتي وإن كان المراد هو الثاني بأن كانت ذوات هذه الأربعة دليلا سواء أفادت القطع أو الظن فلا وجه للنزاع في حجية الظن الحاصل من الإجماع
والإجماع على عدم حجية الظن الناشي من العقل الثالث أن الدليل قد يكون اتفاقيا وقد يكون خلافيا وح إن كان المراد بالمقسم هو الأول فلا وجه
له لانحصاره بالسنة والكاشف عنها من المتواترات والآحاد المحفوفة بالقرائن وإن كان المراد به هو الثاني فالحصر فاسد لكون الخلافيات أكثر وإن كان
المراد هو الدليل الغالب الورود فالأربعة أيضا فاسدة لأنه واحد هو السنة وما يكشف عنها الرابع أن المراد بالدليل إن كان هو المجعول بالذات فهو ثلاثة الواضحة
أعني النبي من فعله وقوله وتقريره وكذا الأئمة ومدرك الواسطة أعني العقل والنازل على الواسطة وهو كلام الله سواء كان نزوله بواسطة الجبرئيل وعلى
وجه الإعجاز كالكتاب أو بلا واسطة بل بالوحي لا على وجه الإعجاز كالأحاديث القدسية وإن كان المراد الأعم منه ومن الكاشف عنها فالأكثر لأن الكاشف
أمور كثيرة كما مر وذكر بعضهم في وجه الحصر أن الدليل إما أن يكون [illegible] حيا أو لا والأول إما أن يكون نوع لفظه معجزا أو لا والأول هو الكتاب و
الثاني هو السنة وغير الوحي إما أن يكون كاشفا عن تحققه أو لا والأول هو الإجماع والثاني هو العقل وفيه أولا أنه يخرج منه الأحاديث
القدسية من حيث صدورها من الله لكونها وحيا من هذه الجهة ولا وجه لإخراجها وإن كان من حيث صدورها من النبي سنة وثانيا
بأن إدخال السنة في الوحي فاسد لكونها كاشفة عنه لا نفسه وثالثا بأنه يخرج منه فعل النبي وتقريره لكونهما لفظا ورابعا بأنه جعل الإجماع
كاشفا إن كان المراد الكشف بلا واسطة فهو السنة وهو كاشف عنها الأئمة وإن كان المراد هو الأعم فالانحصار بالإجماع فاسد لأن الأخبار و
الإجماع المنقول وغيرهما مما ثبت حجيته هي أيضا كاشفة عن السنة وهي كاشفة عن الوحي نعم يمكن أن يقال في وجه الحصر أن الدليل ما وحي أو
غير وحي والأول إما أن يكون نوع لفظه معجزة مع كون نزوله بواسطة الجبرئيل أو لا والأول هو الكتاب والثاني هو الأحاديث القدسية وغير الوحي
إما أن يكون كاشفا عن تحققه أو لا والأول هو السنة وما يكشف عنها من الإجماع والأخبار وكل ما ثبت حجيته من حيث الكشف عنها والثاني
هو العقل **الثالث** أن نصب الدليل في الواقع لما لم يكن كافيا للمكلف بل لا بد من إمكان وصول المكلف إليه ومعرفته به فلا بد من بيان أقسام
المعرفة سواء كانت متعلقة بالحكم أو بدليلية الدليل وإن لم يكن مفيدا للظن كالأسباب التابعة الثبوت دليليته من باب الوصف والسببيات
ما هو حجة منها والمعرفة قد تكون على سبيل القطع العقلي وهو الاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع بحسب عقيدة المكلف سواء كان مطابقا للواقع
في الواقع أم لا مع عدم احتمال الخلاف عقلا وقد يكون على سبيل القطع العادي وهو ما لا يحتمل خلافه عادة وإن احتمل خلافه عقلا والثاني أعم من
الأول وقد يكون على سبيل غير القطع وهو ما يحتمل خلافه عقلا وعادة أما الأول فلا ريب ولا إشكال في حجيته مطلقا من أي سبب كان وفي أي مورد
كان ولأي شخص كان والمراد بالحجية أنه واجب العمل بمعنى كون العمل على مقتضاه موجبا للثواب في التكليفيات وتركه موجبا لاستحقاق العقاب والدليل
على حجيته مط وجوه الأول الدليل العقلي وهو أن القاطع إما أن يكون قاطعا بالحكم الثابت المتعلق به وإما أن يكون قاطعا بالحكم الواقعي
أعني الحكم النازل من الله إلى النبي والمشافهين فلو كان من قبيل الأول فإما أن يكون قاطعا بحجيته في حقه أو يكون قاطعا بعدمها في حقه أو
يكون شاكا فيها وعلى الثاني والثالث يلزم احتمال الخلاف هذا الحكم في حقه وهو خلف والأول هو المطلوب وإما أن يكون الحكم في حقه من
جانب الشارع أيضا ذلك سواء طابق الواقع أم لا أو غيره وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق لأنه حين قطعه غير ملتفت إلى احتمال خلافه بل
قاطع بعدمه فغير قادر على الإقدام بغير ما أتى به فالتكليف به تكليف بما لا يطاق والأول هو المطلوب لا يقال المطلوب هو الواقع بشرط الاطلاع
ففي صورة عدم المطابقة لم يكن له الواقع ولا ما اعتقده ولا يلزم من ذلك استحقاق العقاب على المخالفة ولا الثواب على الفعل لأنا نقول يلزم
خلو الواقعة بالنسبة إليه خالية عن الحكم المطلق ولو ظاهريا على أن العقل حاكم باستحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الفعل وكلما حكم
به العقل حكم به الشرع على أن الثواب والعقاب لما يكونان من لوازم الإطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالمعتقد ومخالفته كما حقق في مبحث
الإجزاء وسيجي أيضا على أنه لو لم يكن حجة لكان مكلفا ومحكوما بغيره بالعقل والإجماع والتالي باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق وأما لو كان من
قبيل الثاني فبعد ثبوت الصغرى أعني هذا مما ثبت للمشافهين يضم إليه قاعدة الاشتراك المجمع عليها في كل ما لم يثبت المخالفة في الحكم ومعه يقطع
بثبوته في ذمته وبعد قطعه بثبوته في ذمته فإما أن يكون قاطعا بحجيته أو بالعدم أو يكون شاكا والح والمانع إما
أن يكون مانعا للصغرى أو الكبرى أعني القاعدة فيما يثبت الصغرى بالدليل الغير المعتبر والأول باطل لعدم احتمال الخلاف والثاني أيضا كذلك لكونها
إجماعية وثانيا أنه بناء الأدلة فيما لم يثبت المخالفة لا يقال ما ذكره استدلال بالوجه العقلي واعتبار القطع العقلي الذي هو من جملة الأدلة بهذا الوجه
العقلي مستلزم للدور لكون حجيته أول الكلام عند الأخباريين بعد تسليمهم إدراك المدح والثواب لأنا نقول منع الأخباري اعتبار العقل
إنما هو في الفرعيات لا في المسائل الأصولية والكلامية وهذه المسألة أعني اعتبار القطع إنما هي من الثانية لا الأولى والدور مندفع أيضا
بما ذكرنا التفاوت المسألتين كيف ولو منع اعتبار العقل في الكلاميات لانسد طريق إثبات الله تعالى ونبيه صلعم وشرعه مع أن الدليل
الذي اعتمدنا عليه من باب الحصر العقلي لا المدح والذم حتى تنكره الأخباريون مع أن إنكار البديهي مما لا يكون قابلا للجواب فتدبر الثاني
الإجماع القطعي يشهد بها أنهم في مقام الإنكار يقولون إنه غير العلم ولا ينكرون حجية العلم بعد تسليمه ولم يفصل أحد منهم لا يقال الإجماع على حجية

الكتاب والعقل لانهما ليسا من باب الكشف عنها

العلم مطلق ممنوع للخلاف في جواز العمل للحاكم الشرع بعلمه لانا نقول هذا خارج عن محل الفرض لان علمه انما يكون في الصغرى اعني هذا مال الغير مثلا والنزاع انما هو
في الكبرى من ان مع علمه بها هل يجوز له الحكم ام لا وهذا لا يمكن علمه به ولو حصل العلم به فلا يكون محلا للنزاع مع انه لا اعتناء بالمخالف الثالث السيرة القطعية
الرابع الادلة الشرعية القطعية من الكتاب والسنة اما الاول فمنه قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لان المفهوم يدل على عدم وجوب السؤال عند العلم
ولازمه حجيته ووجوب العمل به بالاجماع المركب ومنه قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فمنه قوله عم اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها ومنه قوله عم من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم ومنه قوله عم رفع عن امتي ما لا يعلمون ومنه قوله عم ما حجب الله علمه الخ ومنه قوله عم الناس في سعة ما لم يعلموا و
غير ذلك والمناقشة بمنع اعتبار الكتاب مما لا وجه له يجيء من كونه من الظنون الخاصة وكذا المناقشة بمنع اعتبار الاخبار باعتبار كونها احادا فاسدة لكون
هذه الاخبار مقطوع الصدور وادعاء انصرافها الى العلم الحاصل من غير هذه الامور باطل لاصالة التواطي حيث يثبت التشكيك والقول بكونها في
مقام الاجمال فلا يتم المدعى مدفوع باصالة البيان حتى يثبت الصارف ومعارضتها ببعض الامور كالادلة الدالة على الاحتياط فيما اذا حصل العلم من
الادلة الغير المعتبرة بعدم الشرطية وامثالها والدالة على البراءة فيما حصل العلم بالوجوب والدالة على الاستصحاب والتخيير والقرعة فيما كان العلم حاصلا
على خلاف مقتضاها والدالة على قاعدة العسر فيما اذا تعلق العلم بالتكليف الموجب للعسر كالترتيب بين الفوائت والدالة على عدم اعتبار القياس و
امثاله مطلقا سيما رواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله في باب الديات قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر
من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال عم مهلا يا
ابان ان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين فاسدة اما المعارضة بالادلة الدالة على الاحتياط والدالة على البراءة فلان بعد حصول العلم لا يكون المورد محل الريب
حتى يجري قاعدة البراءة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او القرعة واما المعارضة بقاعدة العسر فلانه لو تحقق مثل هذا المورد فاما ان يكون مدرك
القاعدة هو العقل القطعي او الادلة الشرعية الظنية اما الثانية فغير قابلة للمعارضة مع الدليل القطعي مع انها معارضة بالدليل الشرعي الدال على
اعتبار العلم والنسبة عموم من وجه والترجيح مع الثاني للاجماع على حجية مطلق العلم سلمنا التساوي ومعه يسقط الاستدلال ويبقى الدليل العقلي
سليما عن المعارض واما الاول فاولا بان العقل لا يكون حاكما بنفي التكليف في موارد العسر منجزا بل انما يكون حكمه معلقا على عدم ظهور المصلحة الاقوى
وبعد حصول العلم تظهر المصلحة الاقوى ومعه لا يكون العقل حاكما بنفيه وثانيا بان تعارض القطعيين غير ممكن فلا يتحقق احدهما فيرتفع التعارض
واما المعارضة بما دل على حرمة العمل بالقياس فلان ما عدا الخبر ان تكون النسبة بين المتعارضين عموم من وجه والترجيح مع ما دل على اعتبار
العلم لاعتضاده بظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة سلمنا التكافؤ والتساقط فيكون الدليل العقلي سليما عن المعارض واما خبر ابان ففيه اولا
بانه خبر واحد لا يصح التمسك به في نحو هذه المسائل وثانيا بمنع كون المذمة على العمل المترتب على العلم السابق لجواز ان يكون باعتبار تجبره وتجاسره بعد
السماع عن المعصوم وكان قوله اخذتني بالقياس اعني في الحال كما يشعر به المصدر اعني مهلا فانه مصدر مفعول مطلق حذف فعله واقيم هو مقامه اي امهل امهالا بمعنى
اتركه وهو منصوب على الاغراء اي الزم مهلا وهو على هذا يكون بمعنى الرفق والسكينة سلمنا كون المذمة على العمل السابق لكن نمنع بقاء العقل على القطع بعد السماع
عن الحجة بكون الدية على القياس الظني ومع كل من الامرين لا يلزم من تخصيص قوله عم والسنة الخ بالقياس الظني خروج المورد مع امكان منع كون المقصود منه
على هذا العمل لجواز ان يكون باعتبار التاكيد في منع القياس حتى لا يلاحظه ولا يفيد القطع له وثالثا سلمنا الكل لكنه مطروح في مقابل العقل واما منع كون المورد
مما يفيد العلم فيكون المذمة على العمل بالقياس الظني فخارج عن جادة الانصاف وكذا ارتكاب التخصيص في الرواية واختصاصها في غير العلم بعد تسليم كون المورد قطعيا مع
البقاء على القطع بعد السماع فاسد للزوم تخصيص المورد على انا نقول ان هذه المعارضات اما ان تكون مفادها الظن او العلم وعلى الاول فهي غير قابلة للمعارضة
مع الدليل القطعي الذي ذكرناه وكذا على الثاني لامتناع تعارض القطعيين لا يقال لو كان القطع حجة فلا وجه للحكم بنجاسة منكر الضروري وقتله فيما كان انكاره من باب
القطع لانا نقول انه حكم وضعي لا كلام فيه مع ان جواز الحكم بقتله وكونه نجسا فيما حصل العلم بكون انكاره من باب القطع والجهل بالضرورة ممنوع والحكم به في صورة عدم العلم
انما هو لاجل كشف الضرورة عن علمه به وكون انكاره من باب انكار النبي فان قلت نفرض الكلام في منكر النبي فانه نجس وان علم بانه من باب القطع بالعدم قلت هذا الحكم
وضعي لا كلام فيه كما مر هذا في التكليفيات واما في الصحة والفساد فلو فرض اطلاعه بخطائه فخارج عن الفرض فيتبع قاعدة الاجزاء لان المفروض كون الكلام فيما هو في
الاطاعة والعصيان نعم يتم في بعض المقامات بالاجماع المركب والاولوية لان الاجزاء ثابت في ظن المجتهد ان اطلع على خطائه ويثبت هنا بما ذكرناه في بعض المقامات كما
في قطع القطاع ان تعلق بعدم الاجزاء لا ضير فيه للاصل وعدم المخرج لو اراد النجاسة والطهارة وامثالها فيتبع موضوعهما ولا فرق فيه بين العامي والمجتهد وهل يكون
القطع الحاصل للمجتهد من الاسباب الغير المتعارفة الغير المعتبرة حجة في حق مقلده فيجوز له الرجوع اليه لكونه حجة في حقه او لا والحق الثاني وادعاء الاجماع المركب بين حجيته
لنفسه ولمقلده ممنوع وقطعا والتمسك بعموم بعض الادلة السابقة كقوله عم اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وكذا قوله تعالى فاسئلوا الخ فاسد لوروده مورد حكم
اخر ومنع حجية القطع الحاصل من العقل كما يقول به الاخباريون في غاية السخافة وقد حققنا في الادلة العقلية اسدد الا ورد وكذا منع حجية قطع القطاع كما
الى الاشتهار في السنة المعاصرين لما ذكره صاحب كشف الغطاء بعد حكمه بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه فيلغو اعتبارهما في حقه
اقول المراد من ظن من خرج عن العادة ظنه انه يحصل له الظن من اسباب لا يحصل لغيره الظن وعدم اعتبار هذا معلوم للاصل خرج ظن من كان متعارفا خاصة لا
من اسباب يفيد الظن عادة للاغلب ويبقى المقام تحت الاصل لعدم نهوض الادلة اليه واما قطعه فالمراد حصول القطع له غالبا بما لا يفيد القطع للمتعارف وهو فيما كان

ومنه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم

متعلقا

متعلقا بنفسه ففيما كان متعلقا بالموضوع وكان من باب الطريقية والمقدمية فلا يمكن منعه لانه بعد قطعه اما ان يلتفت الى كونه قطاعا ويزول قطعه فلا قطع
ولو لم يزل وكان قاطعا بكون هذا خمرا فيقطع بنجاسته وحرمته ومع هذا لا يلتفت الى خلافه بل قاطع بعدمه وكيف يمكن تغييره وليس الا تكليفا بما لا يطاق
والعجب عن بعض انه مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما يقطع به من عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل
اليك مني بالمشافهة ووجهه ان بعد ملاحظة هذا الكلام اما ان يزول قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى عدم نجاسته مما اعتقد كونه خمرا ولا
يجوز تكليفه بغيره هنا نعم يمكن منعه عن النظر فيما يفيد القطع له لكن بعد حصوله له لا وجه لمنعه عن ترتب اثره لان القاطع باليوم لا يمكنه ترتب اثار الليل عليه
وفيما كان جزء للموضوع كما لو نذر باعطاء الدرهم عند قطعه بحيوته يجب عليه الاعطاء عند القطع سواء كان قطاعا ام لا وفيما كان متعلقا بغيره وكان مما لا
فيه الريب كقبول شهادته وخبره وفتواه ونذر الناذر باعطاء الدرهم لمن قطع بحيوة ولده ونحو ذلك فيمكن منع اعتبار قطع القطاع فيما كان الدليل مطلقا بمنع انصراف
الاطلاق اليه واما فيما كان بالنسبة الى الغير متعلقا بحقوق الله كما اذا رأى فلانا يشرب الشيء باعتقاد انه ماء ويعلم انه خمر فلا فرق بين القطاع وغيره سواء قلنا بكون
النصوص والفتاوى بوجوب اعلامه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اولا كما قيل انه ظاهر واما فيما كان متعلقا بالغير مع وجوب دفعه كما لو تعلق قطع
القطاع بالموضوعات الخارجية المتعلقة بحقوق الناس والضرر بالنفوس والاعراض والاموال كما لو قطع بان فلانا قاتل ابيه واراد قتله او فلانا زوجته وهي
اجنبية واراد وطيها او ان هذا ماله وهو لغيره وهكذا فهو خارج عن محل الفرض لعدم اختصاصه بقطع القطاع واما فيما انكشف بعد خطائه فيمكن الفرق بان
قطعه لا يجزي عنه عما عمل لعدم انصراف ادلة الاجزاء اليه سواء كان للاعتقاد مدخلية كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونه قبلة لعدم انصراف ادلته
اليه فيجب عليه الاعادة وان لم يجب على غيره وكذا منع حجية القطع الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة كالرمل والجفر والقيافة والاستحسانات في غاية الفساد
لما مر من انه بعد ملاحظة الادلة المانعة ان زال قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى غيره ولا يجوز تكليفه بغيره لما مر نعم بالنسبة الى غيره كقبول شهادته
وخبره وفتواه فكالسابق لما مر وكذا بعد كشف خطائه لا يجزي ملخص وتذنيب فيما مر من وجوب دفعه في بعض المقامات وعدمه في بعضها كما مر في قطع
القطاع لما مر والقطع اما ان يكون طريقا ومقدمة للحكم بكون الحكم ثابتا لنفس الشيء من حيث هو كالخمر حرام وتعلق النذر بحيوة ولده وح القطع
بالخمرية يوجب القطع بترتب حكمه عليه وكذا كلما ثبت حجيته كاستصحاب الخمرية والحيوة وشهادة العدلين وكذا الظن الذي ثبت من الشارع حجيته
ووجوب العمل به وترتب الحكم عليه وقد يكون جزء للموضوع او شرطا له كتعلق النذر بمن قطع بحيوة ولده فلا يقوم مقام القطع ما ثبت حجيته كاستصحاب
حيوة ولده في الشك فيها لان استصحاب الحيوة في الشك فيها بمعنى ترتب الاثار عليه لا القطع بالحيوة لكونها مشكوكة يجري الاستصحاب وكذا لو شهد العدلان
بحيوته فان منتهاهما لا يحصل القطع غايته وجوب العمل به فيما لم يكن له معارض وبعد اعتبار القطع في الحيوة يصدق مع العدلين انه غير قاطع بها فلا يجب اعطاء
الدرهم لانتفاء جزء الموضوع اعني القطع به وادلة الشهادة يقتضي ترتب الاثار عليها لا لكونها قطعا بالحيوة وهنا موضوعان الحيوة والقطع بها ولا يستلزم
احدهما الاخر ومثل القطع ما لو اخذ الظن في الموضوع او الشك او الوهم فلا يقوم مقام غيره ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة
او اليد على قول وان جاز تعديل الشاهد في عمل نفسه بها اجماعا الا ان ثبت ان كلما جاز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما
يظهر من رواية حفص عن الصادق عم انه قال له رجل اذا رايت شيئا في يد رجل يجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه
له فلعله لغيره فقال عم افيحل الشراء منه قال نعم فقال فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتري ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز
ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال عم لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وفي معناه اخبار اخر معتبرة بقي الكلام في انه لو اخذ الظن في الموضوع
هل يتعدى الى القطع وكذا في الشك والوهم فهل يتعدى الى الظن او لا والحق الثاني لعدم دلالة اللفظ عليه كقوله لا تقل لهما اف فلا يدخل فيه الفحوى
وحكم العقل بالاولوية ظنية لا تكون حجة فيما كان طريقا ومقدمة للشيء لا يفرق بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وازمانه
وهكذا لانه حين قطعه لا يلتفت الى غيره بل قاطع بعدمه فلا يلتفت الى اثبات حجيته بل يترتب عليه الحكم قهرا وكان الصغرى والكبرى ماخوذين في ذاته
بخلاف الظن فانه يحتمل خلافه فيحتاج الى الالتفات واثبات ما يفيد حجيته فربما يختص بسبب دون سبب وشخص دون شخص وهكذا نعم في نحو مفهوم
في مقابل الجمع لا بد من دليل يستدل به كالظن وهو ما ذكرنا من العقل والشرع هذا وجه الفرق لا ما ذكره الفاضل المعاصر واطال الكلام الى ان قال فقولنا
الظن حجة يراد به كون هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ان ثبت حجيته بخلاف القطع
لانا اذا قطعنا بخمرية شيء يقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال هذا معلوم الخمرية الخ لان احكام الخمر يثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان القطع حجة غير
معقول وهذا كما ترى لان احكام الخمر يثبت للخمر النفس الامري لا على مقطوع الخمر ومثله الظن والظن مقدمة خارجية لصحة استعمال المستعمل ولا يكون جزء الموضوع
حتى يقال انه مظنون الخمرية وبعد القطع به القطع مصحح لاستعمال الجري فيقال انه خمر لعدم احتمال خلافه لكن حقيقة القضية انه خمر في نفس الامر باعتقاد القطع لا في
نفس الامر والا لزم المطابقة بين القطع والواقع مع ان القطع قد يخالف الواقع كالظن انما الفرق ما ذكرناه ثم قال وقد يكون دليل ذلك الحكم على ثبوته للشيء بشرط
حصول القطع من سبب خاص وشخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل و
الجفر فانه وان وجب على القاطع الاخذ به والعمل بنفسه لا انه لا يجوز للغير تقليده في هذا وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المعهودة
فانه لا يجوز للغير العمل به وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس وهذا كما ترى لان الكلام في حجية القطع بما هو بالنسبة
الى القاطع لا غيره وبالنسبة الى المقلد لا يكون قطعا بل غير قطع يتبع الدليل واصالة الحرمة بل الاجماع قائم على عدم جواز تقليد قطع المجتهد من الاسباب الغير
المعهودة كالرمل والقياس وامثالها وكذا قطع المجتهد الفاسق وكذا القطع الحاصل من الحدس للخبر العادل ثم بعد حصول القطع هل هو حجة وان كان مخالفا للواقع في علم الله

تكليفه ص

مثال القطع في الموضوع

في انه لو اخذ الظن او الشك او الوهم

او عدمهما

فيعاقب على مخالفته او يجتزئ اذا صادف الواقع ظاهر كلماتهم الاتفاق على الاول كما يظهر من مدعى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخّر الصلوة عصى وان انكشف بطلانه
وبقاء الوقت وتعبيرهم بالظن يشمل ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع وحكى عن النهاية وشيخ البهائي التوقف في العصيان بل نسب الى بعضهم ايضا نسايحا في المفتاح
انما يستقرب العدم وقال بعض في خلاف ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصيته يجب اتمام الصلوة فيه وان انكشف بعده عدم الضرر
فيه والحاصل ان الفاعل لشئ يقطع بكونه معصيته ومحرما عليه كالقطع بكون المايع خمرا وشربه مع انه ليس في الواقع كذلك او قطع بكون المرئة اجنبية فباشرها
ثم انكشف كونها زوجته فهل هو عاص وله عقاب اولا وعلى الاول فهل الذم انما هو لخبث سريرته وسوءها او لقبح الفعل لاعتقاد كونه معصية اما الذم و
العقاب فمما لا شك فيه عقلا لانه على الامر الاختياري ومجرد مصادفة الواقع قهري لا يكون باختيار المكلف وكذا عرفا لكون الثواب والعقاب من لوازم
الاطاعة والعصيان وصدقهما حاصل على العمل بالمعتقد بالواقع لا بالواقع وكذا شرعا للاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها قوله انما
يحشر الناس على نياتهم ولكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات ومن تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل منهما على ما كان
عليه من المعصية والطاعة لو خلد وافي الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل وما بال
المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن ونحوه مما دل على
الرضا بفعل كالفاعل مثل قوله الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم ويؤيده قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم والقدر المتيقن منها القصد مع الاشتغال بمقدمات
المعصية او بالمعصية وان لم يكن في الواقع معصية واما النية والقصد فقط وان دلت الاخبار كما ذكرنا على ترتب الثواب والعقاب عليهما وان لم
يشتغل بمقدمة الفعل او ذي المقدمة لكنها معارضة باخبار الكثيرة الدالة على ان القصد والنية مع عدم الاشتغال بالعمل مقدمة ولا ذي المقدمة عقابه معفو
وان حكم الفعل بالمقدمة منها قوله نية السوء لا تكتب بل عليه اجماع ظاهر قال الشهيد قدس سره في عد لا تؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب شيئا بزعم
المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح وهذه الاخبار اقوى لصراحتها في القصد فقط مع الاعتضاد بظهور الاجماع على عدم
العقاب لمن قصد قصد المعصية مع عدم تلبسه بالعمل اصلا فتخصص الاخبار الاولى بالاخيرة في خروج القصد فقط ويبقى تحتها القصد مع الاشتغال
بذي مقدمة او المقدمة ان لم يكن ترك ذي المقدمة لخوف من الله تعالى والا فهو ايضا معفو بل نية الحسنة حسنة وتوجب الثواب وان لم يشتغل بالعمل لحكم العقل
بالمدح والشرع ايضا كذلك للاخبار التي مضت من دون معارض والذم والعقاب على القبيح لا بالاشتغال بل انما هو على قصد المخالفة بحسب الاعتقاد مع الاشتغال
بمقدمته او ذي المقدمة وان خالف الواقع لصدق العصيان لا على الفعل النفس الامري فقط لعدم تأثير الاعتقاد والنية فيما خالف الواقع لقبح ما لم يكن قبيحا
او بالعكس لبطلان التصويب وللزوم العقابين لفاعل المعصية اعتقادا مع مصادفة الواقع وان قال بعض بتداخل العقابين لانه لا معنى له لانه ان اراد
وحدة العقاب فلا معنى للتداخل لان تعدد السبب يوجب تعدد المسبب وان اراد الزائد فهو مما من لزوم العقابين وهو مما في
مذهب العدلية من عدم العقاب على الاضطراري فان المصادفة قهري وان قلنا به في الثواب للاخبار ان المصيب له اجران والمخطئ له اجر واحد لكن الثواب
في مصادفة الفعل للنفس الامر للاستحقاق ولا على النية فقط لما مر من العفو وللزوم العقابات التي لا تحصى لمن اراد الزنا او قتل المؤمن واستمر قصده
دون عمل لانه في كل ساعة زان ويوجب العقاب وكيف كان توضيحه ان الحكم الاعتقادي بالنسبة الى الواقع مطابقة ومخالفة تحريما او عدمه حسنة وعشرين اقساما
ما اعتقد حرمته وهو اما حرام في الواقع او مكروه او مباح او مستحب او واجب والواجب الواقعي اما توصلي كالكافر واجب القتل اعتقد كونه نبيا او مؤمنا فقتله
حرام ظاهرا والتجري بارتكاب مقدماته قصد المعصية مع الاشتغال بمقدمة الحرام الاعتقادي يوجب المذمة وحسنه في الواقع انما توجب الثواب اذا كان اتيانه
حيث الاطاعة مع تعلق الامر به والمفروض كونه من حيث المخالفة فلم يكن مجرد مصادفته للواقع حسنا كيف يتعلق الامر به حتى يوجب الثواب بتعارض جهة
الواقع والظاهر يرجح الثاني بان حصل بايجاده المصلحة الموجودة فيه نفسه نفي عقاب فقط على قصد المخالفة مع ارتكاب مقدماته او مع ذي المقدمة انه
بحسب الاعتقاد لم يكن ثواب وعقاب حتى يرجح الثاني كما لو كان في الواقع مباحا او مستحبا لعدم كون هذا الاتيان من حيث اطاعة الاستحباب وكذا لو
كان مكروها او حراما لا يزيد العقاب لا تجرد بمصادفة الواقع فهو لا يوجب العقاب الزائد او تعبديا يشترط فيه القربة وفيه مع اعتقاد حرمته وقصد مخالفته
لا يحصل القربة فلم يكن فيه حسن كيف يتعلق الامر به حتى يوجب الثواب بل فيه عقاب فقط على مخالفته بحسب اعتقاده ومنها ما اعتقد وجوبه وهو
اما مباح في الواقع او مستحب او واجب او مكروه او حرام كعكس ما مر كالمؤمن والابن المحرم القتل واعتقد كونه كافرا او عدوا واجب القتل فتجرى ولم يقتله
فهل له عقاب على ترك القتل الواجب بحسب الاعتقاد او لا نظرا الى تعارض حسن الترك واقعا وقبحا من حيث الاعتقاد بل كون الحسن في هذا المورد اشد والحق
فيه ايضا لو ترك بقصد المخالفة يستحق العقاب ومجرد مصادفته للحسن الواقعي قهرا مع قصد المخالفة لا يوجب استحقاق الثواب بل ان كان انما هو للتفضل
كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في الامثلة وكذا ظهر فساد ما قال بعض المحققين حيث فصل صور القطع بتحريم شئ غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعل الا ان
يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة جهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح
التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه مؤمنا ورعا عالما او نبيا او وصيا بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله
فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل ومثله ما اذا امر المولى بقتل عدوه فصادف العبد ابنه وزعمه
ذلك العدو فتجرى ولم يقتله فانه لا يذمه المولى قطعا ومنه يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباته

ويختلف باختلافها شدة وضعفا كالمكروهات ويمكن ان يراعي في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ومراده ان التجري بترك ما قطع بوجوبه
مع انه في الواقع حرام وتركه فهو من حيث انه مخالفة للامر الظاهري قبيح ومن حيث كونه موجبا للترك قتل المؤمن واقعا حسن فيتعارضان فلا يترتب عقاب
فان قبح التجري ليس ذاتيا ويلزمه القول بكون التجري على ما اعتقد حرمته الكبيرة حراما واقعا بل كان مكروها يوجب المذمة بالغة حد الحرمة على الحرام لاعتقادي
مع منقصة للكراهة الواقعية وفي المباحات يوجب الحرمة الاعتقادية فقط لعدم المذمة على المباح وفي المندوب اضعف لجبرانه بحسن المندوب الواقعي وهكذا كما
ترى لان التجري وترك ما اعتقد وجوبه يوجب كونه عاصيا مخالفا للمولى بحسب اعتقاده ويوجب المذمة والعقاب وان صادف هذا الترك في ترك قتل المؤمن او النبي
او ابن المولى كان من هذه الجهة حسنا وفعله قبيحا في الواقع لانه لم يترك من حيث الاطاعة بل تركه من حيث المخالفة فلا يترتب عليه استحقاق الثواب كما لا يترتب على
العكس عقاب بالادلة القطعية وبطلان التكليف بما لا يطاق لانه لا يجوز للمولى عقابه من هذه الجهة ولتسليم الخصم حيث قال لو فعله كان معذورا فيكون العقاب المترتب
على مخالفة ما اعتقده سليما عن المعارض نعم حسنه من هذه الجهة واقعا بما يوجب الثواب ورفع العقاب عن المتجري بارتكاب المقدمات ناقص له وهذا لا يوجب نفي القبح
عن المتجري في مخالفة ما اعتقد وجوبه ولذا اطبق العقلاء بعد الاطلاع على مخالفته بحسب اعتقاده على مذمته نعم انا نعتقد كون القبيح موجبا لادراك حسن عنه
اقوى كالقطع بكون الكذب موجبا لانجاء نبي او وصي فيتصف بالحسن عرضا ويرفع عقاب الكذب بقبحه الذاتي لا قوائية الحسن العرضي وبطلان اجتماع الحكمين المتضادين
في مورد واحد فيجب الكذب ويكون اطاعة وان كان قبيحا ذاتا لان الحسن والقبح لا يكونان علتين تامتين بل مقتضيان للحكم وهو موقوف على رفع المانع فحيث وجد
تعين الاقوى كما ذكرنا فما قال المحقق الفاضل المعاصر الشيخ المرتضى الانصاري ما لفظه كون قبح التجري ذاتيا الحق انه موقوف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك
بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي غير وجيه لعدم ارتفاع قبح الذاتي غايته التعارض بينه وبين الحسن العرضي كما مر ثم قسم التجري على اقسام ستة منها مجرد قصد
المعصية ومنها القصد مع الاشتغال بمقدماته ومنها القصد مع التلبس بما يقصد كونه معصية ومنها التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية
به ومنها التلبس لعدم المبالاة بمصادفة الحرام ومنها التلبس رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونه معصية ويشترط في صدق التجري في الثلثة الاخيرة
عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة انتهى وفيه نظر لان التجري هو قصد المعصية مع الاشتغال بمقدماتها او باصل المعصية اعتقادا
وان خالف الواقع سواء كان الاعتقاد قطعا ولو شرعيا او احتماليا مستندا من الاسباب العقلائية من المظنون والمشكوك والموهوم مما لم يثبت حجيته فيما
كان مجرى للاستصحاب او للاحتياط اللازم كالشبهة المحصورة وجوديا كان كجهات القبلة او عدميا كاشتباه المذكى بالميتة وكالشبهة في اللحوم والفروج الذي
واما اشتغاله في قصد المعصية فقط من دون ارتكاب مقدمة ولا ذي المقدمة او مع الاشتغال بالمقدمة وترك ذي المقدمة خوفا من الله تعالى وكذا فيما كان
الاحتمال فيما لم يكن مجرى للاستصحاب او الاحتياط اللازم فلا يصح لعدم كون الاول معصية وكذا الثاني المعفو عنه اجماعا وعقلا ونصا للاخبار الدالة على
ان المعصية لا تكتب الى كذا رجاء لتوبته ففيهما تاب ولم يعمل اولى وكذا الثالث لكونه مجرى لاصالة البرائة فلا يكون معصية فان قلت القول بكون قصد المعصية
مع ارتكاب مقدمتها معصية وان ترك اصل المعصية لمانع يوجب لعقابات لا تحصى في ارتكاب المقدمات الوجودية للحرام كالزنا فبارادته مع المشي والحركة
اليه ففي كل قدم معصية قلت المذمة العقلية في كل قدم حاصل ولا ضير فيه وان كان على خلافه الاجماع ودليل آخر فنقول بالعقاب الواحد يترتب على الجزء
الاخير للعلة التامة حال سلبه الاختيار كما قلنا في المقدمات التركيبية فان قلت يلزم لمرتكب الزنا اعتقادا مع مطابقته للواقع عقابات ثلثة احدها للقصد
وارتكاب المقدمة من الجزء الاخير للعلة التامة وثانيها على ارتكاب الزنا الاعتقادية وثالثها على الزنا الواقعية قلت لا ولا نسلم ولا ضير فيه واما الاخير
فلان الكون المصادفة للواقع قهريا لا يوجب العقاب فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلم الحاصل للمكلف بالحكم الشرعي او الموضوع المستلزم له قسمان قسم يكون
علما تفصيليا بالخصوص من دون توسط العلم الاجمالي وامره ظاهر من وجوب اطاعته مقتضيا لكون مخالفته موجبا لاستحقاق العقاب وقسم يكون علما
اجماليا والكلام فيه في مواضع الاول في ان العلم الاجمالي بالوجوب الواقعي او الحرمة كذلك يكفي في تنجز التكليف على ذمة المكلف ظاهرا اولا بل يكفي امكانه في
بعض الموارد كالشبهة الحكمية ولذا وجب الفحص فيه على المجتهد للمقلد ولا يكفي حتى يحصل العلم التفصيلي او يكفي احتمال التكليف والتفصيل وهذا يرجع
الى مسئلة البرائة والاحتياط وقد حققنا واوضحنا الحق في جميع الشبهات الموضوعية والحكمية والمختار فيها كون الاصل المعتمد هو البرائة فيما لا يحصل العلم
بالوجوب او تحريمه او احدهما حتى يرد الدليل على ثبوته الا في اللحوم فانه يجب فيها الاحتياط ولو لم يكن علما اجماليا ووجوب الاحتياط فيما حصل العلم الاجمالي
الا فيما خرج كشبهة غير المحصورة في الموضوعات والوقايع الكثيرة كغير المحصورة في الشبهة الحكمية وفيما يوجب فيه الاحتياط العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق
وفيما ورد فيه دليل على البرائة وفيما يرجع الشك في التعيين الى المكلف كالخنثى وواجدي المني في الثوب المشترك الثاني في ان بعد كفايته في تنجز
التكليف هل يجب فيه تحصيل القطع باتيان الواقع فيما امكن مطلقا او الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فيما لا يمكن كالمحذورين او يكفي احتمال الموافقة
وعدم المخالفة القطعية مطلقا والحق هو الاول وقد حقق في اصالة الاحتياط الثالث في انه هل يكفي باتيان الواقع بالاحتياط مع امكان العلم التفصيلي
او الظن المعتبر او لا بل يجب تحصيله مع امكانه لعدم شرعية الاحتياط او التفصيل بين المتباينين والاقل والاكثر او التفصيل بين العلوم والظنون والظن الخاص
احتمالات وهذا يرجع الى مسئلة اشتراط العلم بالوجه وتعيينه وعدمه وتوضيحه ان الصور ثلثة الاولى كون العلم التفصيلي حاصلا فعلا الثانية عدمه وعدم
امكان تحصيله او استلزامه العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق الثالثة عدمه فعلية مع امكان تحصيله بدون المانع وعلى الثلثة فاما ان يشترط العلم
بالوجه في صحة العبادة او تعيينه من حيث هو او لا بل يكفي نية القربة كما هو الحق وحقق في الجهل في العبادات لاطلاق الادلة من قوله اغسلوا وهكذا
معتضدا ببناء العقلاء وغيره وبان الاحكام الفرعية انما هي مقدمات للعمل دون الاعتقاد فيكفي ايجاد العمل بخلاف احكام اصول الدين كوجوب
الاعتقاد بالله وتوحيده فان المطلوب فيها نفس الاعتقاد لا العمل اما على الاول فان كان حاصلا فعلا كما في الصورة الاولى فينوي الوجه من الوجوب

في ان العلم الاجمالي بالحكم الشرعي الفرعي هل هو كالعلم التفصيلي في المسائل

والظن الخاص

او الاستحباب في المامور به لفرض علمه او الظن المعتبر بالمامور به واشتراط كونه منويا به بالخصوص حين الاتيان ويجب العمل به لفرض حجيته ووجوب
اتباعه ولا يجوز له الاحتياط الوجوبي لان وجوبه موقوف على عدم الدليل والمفروض وجود الدليل فيكون تشريعا نعم الاحتياط الاستحبابي يجوز لحسنه
عقلا باحتمال كون الموهوم محبوبا في الواقع وكذا شرعا من اوامر الاستحباب في الاحتياط كقوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت واخبار التسامح بل اجماعا
كما يقول الفقهاء الاولى او الاحوط كذا والاحتياط كذا وان لم يكن حاصلا فعلا مع عدم امكان تحصيله كما في الصورة الثانية فيكون متعبدا بتعيين الوجه بالامر
المثبت للحكم الظاهري في مقام الجهل بالواقع نفيا واثباتا فعليه الراجح ان ينوي عدم وجوبه وفي الاحتياط ينوي وجوب ما ياتي به ولو استلزم التكرار كالظهر والجمعة فوجوب
كل منهما ظاهرا ولا يكون تشريعا لكونه مامورا بها باوامر الاحتياط لفرض حصول صغرى الاصل بانه مما لا يعلم الدليل وكلما كان كذلك فكذلك على انه لو لم يكن
مامورا به فاما ان يكون مامورا بالوجه الواقعي فتكليف بما لا يطاق ولا يكون له تكليف فيلزم خروجه عن الكاملين او يكون شرطية العلم بالوجه الواقع في صورة امكانه
ومع عدمه يكون مامورا بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل والاولان معلوما البطلان فتعين الثالث واما الثالثة اي فيما لم يكن حاصلا فعلا مع امكان المطلوب
تحصيله فيجب تحصيله مقدمة لتحصيل العلم بالوجه ونيته ولا يجوز الاحتياط كما مر واما على الثاني اي عدم اشتراط العلم بالوجه ونيته فيما كان العلم او الظن المعتبر
حاصلا يجب العمل بمقتضاه في العمل وجوبا ومباحا وهكذا وعدم جواز الاحتياط الوجوبي وجواز الاحتياط الاستحبابي واما في النية فيما ياتي من الواجب والمستحب
يكون مخيرا بين نية الوجه وبين القربة وفيما لم يكن حاصلا ولا يمكن تحصيله فيجب عليه العمل بمقتضى الاصل وجعله مامورا به فان كان فيما يجب الاحتياط فيما
وفي النية مخير بين قصد الوجوب الظاهري وقصد القربة وان كان فيما لا يجب الاحتياط فيجعل المامور به عدم وجوبه ظاهرا وان اراد اتيانه لحسن الاحتياط
فينوي القربة واما فيما لم يكن حاصلا مع امكان تحصيله ففيه احتمالات بل اقوال الاول جواز البناء على الاحتياط فيما امكن ومع عدم لزوم تحصيل العلم بالوجه فيه يكون
الواجب احدهما مخيرا الثاني لزوم تحصيله وعدم مشروعية الاحتياط فيه الثالث التفصيل بين ما يستلزم الاحتياط التكرار كالمتباينين كما في الظهر والجمعة وجهة
القبلة وعدمه كما في الاقل والاكثر الرابع التفصيل بين العلم والظن الخاص والظن المطلق بعدم الجواز في الاولين والجواز للاخير للاول اطلاق اوامر الاحتياط
امكن تحصيل العلم بالوجه ام لا بكونه طريقا للعمل كالعلم لفرض عدم شرطية العلم بالوجه لانه وان لم يكن واجبا هنا لكن حسن الاحتياط اجماعي وعقلي ولكونه
موجبا للقطع باتيان المحبوب الواقعي وللثاني الاصل التوقيفي لان البناء على تحصيل العلم بالوجه والعمل بمقتضاه كاف مشروع بالفرض والاجماع وان قلنا
بعدم شرطيته ومع لا بد من اثبات مشروعية الاحتياط مع امكان العلم واصالة الاشتغال لان الامر يرجع الى ان الاحتياط طريق كالعلم بالوجه التخييري بينهما
او يتعين بالعلم والاصل هو الثاني وللثالث بناء العقلاء على التقبيح فيمن امكنه تحصيل العلم بالمامور به بخصوصه وتركه واحتاط سيما فيما استلزم التكرار الرابع
الاخبار العلاجية تمامية وتعليق الاحتياط على فقد المرجحات بامره اولا باخذ المرجحات من موافقة الكتاب والشهرة ومخالفة العامة وامثالها وبعد فقدها امر بالاحتياط
فيما امكن تحصيل العلم بلا معارض له فتكون شرعية الاحتياط في صورة عدم امكان العلم بالوجه لا يقال هذا خلاف الاجماع على حسن الاحتياط لانا نقول الاجماع ممنوع هنا
كما عن الحلي بالمنع عن التكرار في الصلوة في الثوبين المشتبه الطاهر بالنجس مع امكان تحصيل العلم او الصلوة بالجنبين او التوضؤ بالوضوئين بقطع كون احدهما بالماء المطلق
بل حكي عن ظاهر بعض الاتفاق على المنع بل نسب الى السيد الرضي ره المنع فيما لا يستلزم التكرار ايضا في مسئلة الجاهل القصر والى اخيه السيد المرتضى ره ثبوت الاجماع
على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها فاما الجواز كونه قائلا باشتراط العلم بالوجه وللثالث في المنع فيما يستلزم التكرار ما مر من الوجوه الاربعة للقول الثاني سيما تقبيح
العقلاء من سمع امر مولاه مجملا بين البطيخ والخبز ولم يسئل من مولاه حتى يعينه بل بنى على اتيانهما معا مع كون سيرة المستمرة على تحصيل العلم وعدم البناء على
الاحتياط اولا وجوزه فيما لا يستلزم التكرار كالاقل والاكثر كالسورة المحتملة للاستحباب والوجوب في الصلوة بالبناء على الاحتياط باتيانها فانما مع السورة مع القطع بعدم
مضريتها في الصلوة فلبناء العقلاء على التحسين وعدم التقبيح لكونه موجبا للقطع باتيان المحبوب الواقعي وعدم اشتراط العلم بالوجه ولا نيته ولعموم ادلة حسن
الاحتياط فيما كان الوجه الظن المعتبر حاصلا فعلا فيما لم يكن حاصلا فعلا بالاولوية بل الاجماع في الحقيقة واما عدم وجوب الاحتياط بتحصيل القطع باتيان المحبوب
وجواز تحصيل الاعتقاد والعمل به ولو ظنا فلفرض اعتباره وكون العمل به موجبا للاجزاء بل الرابع في المنع من العلم والظن الخاص القائم مقامه واضح لكون
الاحتياط مع العلم تشريعا وكذا الظن الخاص عند ما قال الشارع بوجوب العمل به من حيث هي وان كان باب العلم منفتحا كقوله ع خذ معالم دينك من يونس فيما(?)
يونس السورة لم يكن واجبة في الصلوة وافاد قوله الظن بعدم وجوبه فاحتاط واتى بالسورة فيها من حيث احتمال وجوبها لا من حيث استحبابها فلا ريب في كونه قبيحا
عند العقلاء مع قيام الحجة على العمل به والقبح فيما يستلزم تكرارا قطعي واقوى واما ما جوزه في الظن المطلق فلان حجيته من باب الاضطرار وحسن الاحتياط فيه قطعي
لا يقال حجية الظن المطلق موقوف على ابطال العمل بالاصول ومنها الاحتياط فلا يجوز العمل بالاحتياط لانا نقول الاحتياط الباطل هو وجوبه معينا وهو مسلم لاستلزام(?)
في اغلب الموارد المنسد العسر والحرج وكون التبعيض تحكما واما حسنه ولو في موارد العسر فلم يبطل ويكون مخيرا في جعل الظن المطلق طريقا او الاحتياط اما الاول
فلفرض حجيته واما الثاني فلانه هو الاصل لوجوه الاول الاجماع على حسنه فيما كان الظن المعتبر على خلافه كما يقولون الاظهر والاقوى كذا والاحوط كذا الاحتياط(?)
كذلك الثاني عموم الاخبار الدالة على حسن الاحتياط سواء امكن العلم ام لا والاخبار العلاجية انما وردت على جواب سؤال السائل في اخذ احد الخبرين وعدم
لزوم الاحتياط لا عن جواز العمل بالاحتياط الثالث في الانفتاح الاغلبي في الصور النادرة المنسدة لا يجوز العمل بالظن لاصالة حرمته بل اللازم اخذ الاصل
من البرائة في موارده او اخذ الاحتياط في موارده فيكون حسن الاحتياط اصلا وجعل الظن المطلق دليلا على فرض الانسداد الاغلبي انما هو لرفع لزوم
الاحتياط معينا لئلا يلزم التحيير(?) وطريقا ويكشف عن ذلك انه لو ظن وجوب الجمعة في اول الزوال واتى بها بقصد وجوبه او قربة يستحب الاحتياط باتيان الظهر ايضا
اجماعا فكذا لو بنى على اتيانها او احتياطا لفرض عدم شرطية العلم بالوجه وان كان لازما مقدمة لاكتفى لوقتنا ولكن لا بعد العسر والضرر فيما لا يمكن الا سنا(?)
او التكليف بما لا يطاق وبما ذكرنا ظهر بطلان التمسك بالاصل التوقيفي والاصل الاشتغال على بطلان الاحتياط الا ان الاصل حجة ما لم يكن دليل والدليل

قدم

قدم وتقبيح العقلاء فيما كان بناء المكلف على اتيان المحبوب الواقعي سيما في الظن المطلق ممنوع مع ان مذمة العقلاء من باب ان بعد حجية الظن هذا العمل والمتقن
ثمرة لازم ونسبة القول بالمنع الى الحلي والسيد الرضي والمرتضى لاشتراط العلم بالوجه والحق ان ما قلنا احسن لعله لولا ان الظاهر كون تكرار العبادة احتياطا في
الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق اليه ولو بالظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء ويكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه للقطع
بجواز العمل بالظن سيما مع منع جماعة عن مشروعية الاحتياط كما في الاحوط ترك ذلك نعم فيما لا يلزم التكرار حسن الاحتياط مسلم في مقابل الظن المطلق
فعلى هذا ان احتاط بالتكرار على القول بالمنع فصلى بالثوبين او بالجنبين او توضأ بالوضوئين فهل تكون عبادته فاسدة ام لا والحق الثاني لان منع
الطريق خارج من اصل العبادة بفرض عدم اشتراط العلم بالوجه لا يوجب منع اصل العبادة كما لا يخفى وما ذكرنا في الظن المطلق والاحتياط لا يختص بصورة
عدم فعليته مع امكان تحصيله بل في صورة حصوله فعلا يجيء فيه ما تقدم الرابع في انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي او الظن المعتبر فهل يجب العمل به مطلقا
اولا او التفصيل مسئلة كما قال المحقق المعاصر حيث قال وبالجملة لا فرق بين هذا العلم التفصيلي وسائر العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد
يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامامية على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان
اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفته مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم
تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم
التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا
بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالاخر
مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما و
كذب الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث النصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد
درهم وللاخر درهمان فتلف احد الدراهم عند الودعي ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية
كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم
للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند ثالث واحد يشتريهما فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون
بعض مثمنه من العين او القيمة مال المقر له في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه او الصيغة على وجه يقضى فيه بالتحالف كما
لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد او الجارية
وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية الى البائع بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بانتقالها الى المشتري وكذا لو
قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتني اياها بعد التحالف يرد الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من
الموارد التي يقف عليها المتتبع لكن يرد عليه في المثال الاول بعدم خروج مقتضى الاصل عن احد القولين غالبا كما حقق في الاجماع المركب لانه اما ان يعلم بالتكليف
بين القولين وجوبيا مرددا بين الموضوعين كالظهر والجمعة او تحريميا كذلك او بين الوجوب والتحريم او لا يعلم كدوران الامر بين الوجوب وعدم الحرمة او بين الحرمة
وعدم الوجوب وعلى الاول الاصل الجمع باتيانهما في الوجوبي وبتركهما في التحريمي والتخيير فيهما ولا يكون خارجا عن قول الامام حتى في التخيير لانه بدوي لا يحصل القطع بخروجه
عن قول الامام في العمل وعلى الثاني ينفي الوجوب في الاول والحرمة في الثاني باصالة البرائة ويحكم بطرف الاخر في بعض الموارد كدوران الامر بين الوجوب والاباحة
او الكراهة او بين الحرمة والاباحة او الاستحباب يكون المقتضي في الاولين الاستحباب الظاهري وفي الاخيرين الكراهة الظاهرية وهو وان كان خارجا عن القولين
قول الامام لانه لا ضير فيه كالمتولد من الكلب والشاة بالحكم بالطهارة الظاهرية وحرمة الاكل مع ان احدهما مخالف للواقع ولا ضير فيه لانه طرح لقول الامام
في الحكم الواقعي المجهول عندنا لقول الامام باخذ الحكم الظاهري للموضوع في مقام الجهل لان موضوعه لا يعلم نجاسته لجواز كونه شاة لاماة والاصل
فيه الطهارة وكذا لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا لا اكلبا والاصل فيه الحرمة ومثله التخيير في المحذورين لامر الشارع بالتخيير وحكم العقل ايضا ومثل باحتمال
وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب مع اتحاد زمانهما لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة وفيه انه يصح لو قلنا بالتخيير
الظاهري البدوي ومعه لا يصح القول باباحة الوطي لكون التخيير مغايرا لها وان اخرج عن موضوعي الوجوب والحرمة بناء على اختصاص التكليف بمن علم بالخصوص
فلا يناسب قوله بانه مخالفة الزامية لعدم التكليف له حتى يكون مخالفة وفي المثال الثاني اعني المذكى والميتة في الشبهة المحصورة فلا بان على فرض اعتبار
العلم الاجمالي يجب التحرز عنهما اكلا وبيعا وتصرفا وثانيا على فرض عدم اعتباره وجواز الارتكاب مع انه لم يقل به احد سيما في الدهن انما هو في غير اللحوم واما
منه فيجب الاحتراز اجماعا ولو لم يمكن علم بالميتة في البين فلا يكون به قول فكيف بان يكون شرعيا على انه قد ورد في الشرع ما يوهم خلاف ذلك وثالثا ان
النزاع منه في الحكم التكليفي من العقاب وعدمه واما الحكم الوضعي فالاتفاق في ترتب الاثار عند العلم بسببه كارتكاب المايعين المشتبهين بالنجاسة فنجس
اتفاقا وفي المشتبهين بمال الغير بعد اكله او شربه يحكم بضمانه وفي انتقاله بموقوف على الاجازة وفي الميتة المنضمة الى المذكى بعد بيعهما مثل انضمام العبد(?)
الى المغصوب في البيع عدم انتقاله بقدر المقابل للميتة فتوقف اباحة وطي الجارية على اجازة صاحبه وهكذا كما هو الحق وفي المثال الثالث ان كان البناء على
العلم الاجمالي فيلزمه القول ببطلان صلوة المأموم ولا يكون مخالفا للاجماع بل ظاهر المشهور فسادها ان لم يكن اجماعا ولا يكون خلاف الواقع وان كان
البناء على تعلق التكليف بمن علم كونه محدثا بالخصوص ان يتعلق التكليف بالامام والمأموم ايضا لانهما غير عالمين بالخصوص فظاهر انه في الواقع كما هو
ولا يكون مخالفا للواقع لفرض اختصاص الحدثية بالعالم بالخصوص وخروج الجاهل في الواقع عن موضوع التكليف كذا كان حكم كل في نفسه وكذا في حق الاخر

فان مبنى المنع فيما منع
العلم الاجمالي والعلم التفصيلي
او الظن المعتبر فيحصل العلم
منه دام ظله

الا ان القطع بالخصوص حاصل بكون هذه الصلوة مع الحدث فاسدة لاجل رفع الحضور وباحة الطاهرية لمن لا يعلم الحال وكذا الحدهما معهما ولا يكون موجبا للانتقال
لعدم ذكره في اسباب الانتقال من احد انه كذا كان بصفة ما في يد من يعرى مالك له فان تعاطي ما اجماعا وواجب الرد الى مالكه متى علم كذب احدهما بالخصوص وكذا فيما
اقام المدعي البينة مع كونه كاذبا وحكم الحاكم له باخذه واخذه فانه حرام عليه ويجب عليه الرد الى المدعى عليه اجماعا وكذا لو اقر المنكر بكذبه بعد حلفه يجب عليه
الرد اجماعا وللمدعي التقاص ان لم يدفع وح الثالث لذي يريد الشراء ان كان جاهلا بالمقام فيجوز له شرائه كسائر اموال الناس يشترون بمجرد اليد وسوق المسلم
وصله وان كان عالما بالمقام فعلى فرض اعتبار العلم الاجمالي في لزوم التحرز وعدم اعتبار سبب الظاهري اعني الحكم الحاكم بالتنصيف فلا يجوز له شرا المهادصة
ولا تدبيجا وان قلنا بعدم اعتباره في مقابل حكم الحاكم بالتنصيف وترتب الاثار الملكية ظاهرا من اباحة التصرفات حتى البيع والشراء كما عليه سيرة المسلمين
ومنها حكم الحاكم بالتنصيف مع علمه بكذب احدهما اجمالا والبناء على العلم التفصيلي فلم مر جوازه وح ان كان اجماع على حرمة تصرفه في مال الغير المعلوم بالاجمال
منكشف عن بطلان البناء على العلم التفصيلي وان لم يكن اجماع فلا ضير منه لخروج الجاهل بالخصوص عن موضوع التكليف ح كما مر فلا يكون ايضا مخالفا للواقع
الا انه في الحكم الوضعي من علمه بعدم انتقال النصف من مالكه الواقعي اليه يوجب رده اليه متى علم صاحبه او اجازته ومثله الخامس اعني الدرهم المشترك ولما
السادس فان اجتمع العين والقيمة عند صاحب العين او القيمة فيعلم صدقه وكذب الاخر وبالعكس فيحرم عليه احدهما وكذا بيعه لعلمه بكونه مال الغير في الواقع لانه في
الظاهر وان حكم بكونهما ماله الا انهما واباحة التصرف حتى البيع والشراء الا انه في الواقع بينه وبين الله ان علم بكذبه فيحرم عليه ويجب رده الى صاحبه ان اجتمعا عند
ثالث كالسابق وفي الانتقال القهري كالارث يجب رده وح ما مر يظهر امر السابع والثامن والتاسع لان علم المشتري في الاول بكون الثمن مال البايع بالخصوص يوجب
الحكم بكون اخذ الثمن من البايع بعد التحالف على جهة التقاص او الفسخ القهري وعلم البايع في الثاني بكون الجارية من مال المشتري بالخصوص يوجب الحكم بكون اخذ
من المشتري من باب التقاص او الفسخ القهري وفي الثالث بعد التحالف يوجب الحكم برده الى صاحبه وليس فيه تقاص الا ان يقع بالفسخ القهري وهذا يكشف عن كون البناء
على الاسباب الظاهرية لا العلم بالواقع ولو تفصيلا للعلم التفصيلي في هذه المواضع لعلم التفصيلي في الاول لكون الثمن مال البايع مع انه ياخذه وفي الثاني والثالث
العلم التفصيلي حاصل بانتقاله الى المشتري وصاحبه مع انه ياخذه بعد التحالف هذا ان لم نقل بوجوب تخلصه منه بالفسخ الاختياري او احد الاسباب الناقلة اختيارا
ان امكن ودونه خرط القتاد والحاصل ان ما ذكره الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ليس موقعه لانه ان لم يرد اجماع او دليل على خلافه فلم مر العمل به ولا
وان قام الدليل على خلافه فيخرج بالدليل فان القواعد تتخلف كما هو ظاهر الخامس في المخالفة للعلم الاجمالي قال المحقق المعاصر ... على وجهين احدهما المخالفة من
حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب عليه وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب والتحريم ان لم يكن تعبديا يعتبر
فيه قصد الامتثال فان المخالفة فيه ليس من حيث العمل لانه لا يخ من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة
الفعل الثاني مخالفة من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم وجوب احدهما وارتكاب امرين يعلم حرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل ثم قال اما المخالفة الغير
العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية سواء كان الاشتباه بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة
البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بالمردد بين الماء والبول اما في الموضوع فلان الاصل يخرج مجراه عن موضوع المكلف بناء على عدم علمه بالخصوص بالوجوب
ولا بالحرمة فيخرج عن موضوع حكمي التحريم والوجوب لان موضوعه هو العلم بالخصوص فيحكم بالاباحة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء
الحدث واما الشبهة الحكمية فلان الاصول وان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم المعلوم الاجمالي كاصالة الاباحة مع
العلم بالوجوب في الواقع اجمالا الا ان الحكم المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية
لتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الفرعية يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية
يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ثم قال والتحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونه معصية دل العقل على قبحها
فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب
مخالفة عملية فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع
ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فالمخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة
ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي من حيث العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه وبوجه اخص انه لو وجب الالتزام باحدهما المعين فلا يمكن لاحد لانه تكليف من غير بيان وان
كان بالتخيير وهذا لا يمكن اثباته الا بخطاب المعين المردد فلا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي ثم قال واما المخالفة العملية وان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم
جوازها موضوعا كان كقول الشارع اجتنب عن النجس لان تلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين فان قلت
اذا اجرينا اصل الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس فليس في ارتكابهما مخالفة لقول الشارع قلنا اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص
انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا فلا بد من اجتنابهما معا او احدهما دون
هذا كما ترى فاسد في مقامات عديدة منها قوله باباحة الوطي مع القطع بالحلف وتعلق الطلب به مردد بين الوجوب والحرمة ان كان بناء على عدم اعتبار
العلم الاجمالي واختصاص التكليف بمن علم بالخصوص والجاهل بالخصوص خارج عن موضوع التكليف فيكون مباحا في الواقع كما صرح به فلا يكون لرح تكليف
فيه حتى يتصور المخالفة ومعه لا يناسب قوله انه مخالفة التزامية لا عملية وان كان بناء على اعتبار العلم الاجمالي فقاطع بالطلب الخصوصي اجمالا وخروجه عن
الاباحة ولا يمكنه اثباته الا بالموافقة الاحتمالية بالتخيير فلا تكون اباحة واقعية لاستلزامها جواز الفعل والترك في كل عمل ولا يكون مخالفة مجازا
التخيير فانه لاجل ذلك الواقع فظاهري وبدوي اعني في العمل الاول ثم لا يلزم المخالفة العملية ومنها التفصيل بين الموضوعي والحكمي لان الخطابات المتعلقة بالموضوعات

النفس

النفس الامرية باشتراط التقييد كقوله احترز عن البول او البول النجس يجب الاحتراز عنه وقد تقيدت بصورة العلم وح فان قيدها بالعلم التفصيلي فيخرج الجاهل بالخصوص
عن موضوع التكليف موضوعا كان او حكما لاشتراك الادلة وان قيدت بالعلم الاعم فيختص عدم التكليف بما لم يكن علما مطلقا كما هو الحق وحقق فيما سلف
البراءة فلا فرق فيما علم اجمالا بين كونه موضوعا او حكما لان موضوع عدم العقاب فيها عدم العلم لا عدم العلم بالموضوع او الحكم سواء كان عدم العلم والشبهة
في الحكم في نفس الحكم او كان مسببا من الشبهة في الموضوع المستنبط او الغير فكما يصح ان يقال هذا لا يعلم وجوب وطيه بالخصوص ولا حرمته فكذا يصح في الظهر والجمعة
لا يعلم وجوب كل منهما بالخصوص لا يقال ان الوجوب في احدهما قطعي لانا نقول الطلب في احدهما كما ذكرنا ايضا قطعي والفرق تحكم صرف فالشبهة لاشتراك الادلة ومنها قوله
واما الشبهة الحكمية الى ان قال بان الاباحة منافية مع العلم بالوجوب فيه ان الاباحة في حق الجاهل غير منافية للوجوب في حق العالم بالوجوب بالخصوص وقوله الاحكام الفرعية
مقدمة للعمل لا للاعتقاد والالتزام مسلم لكنه لا يستلزم التفصيل بين الموضوع والحكم نعم يصح ان يقع على فرض اعتبار العلم الاجمالي ان كل ما امكن تحصيل الموافقة
القطعية بدون المخالفة القطعية يجب وكلما لا يمكن الا بالمخالفة القطعية كالمحظورين فيكفي الموافقة الاحتمالية وهذا يثبت التخيير الظاهري البدوي في المحظورين
لا الاباحة الواقعية كما قال ومنها قوله بعد في التحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونه معصية فاذا فرض العلم
تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكن فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ فيه نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك
المامور به فيه ان فعله لا لداعي الرجحان كان مرادا اتيانه لكونه محبوبا للشارع من غير داعي الوجوب بقصده فيرجع الى اشتراط العلم بالوجه وقصده وان كان
مراده اتيانه لكونه فعلا من الافعال فيخرج عن الاطاعة والكلام فيها لا في الحكم الوضعي وقوله نعم لو اخذ فيه النية الخ فيه ان اتيان الشيء مع النية لا يخل بالالتزام
فيه بقصده لكونه واجبا ومنها قوله لا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي لان الخطاب الدال على التخيير موجود من العقل لعدم امكان غيره وكذا الشرع على اخبار التخيير
وان كان المراد الخطاب الدال على الالتزام به ففيه ان كل الخطابات كذلك لان اغسل وتيمم وهكذا يدل على طلب حتمي لايجاد الفعل فما استفيد منه وهو غير
وجوب قصد الوجوب في الايجاد ففي المقام كذلك لو انه استفيد منه الفعل ومنها قوله واما المخالفة فان كان لخطاب تفصيلي فلا يجوز سواء كانت في الشبهة
الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقوله اجتنب عن النجس او الحكمية كترك القصر والاتمام في الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب الى ان قال واما
الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا وفيه انه لا فرق بين قوله البول نجس يجب الاحتراز عنه وبين قوله احترز عن النجس لان المراد بالاحتراز
عن النجس ما الاشياء المتصفة بالنجاسة المعلومة او النجس المعلوم ولو بالاجمال او النجس النفس الامري فان كان المراد منه الاول فالمشتبهان طاهران في الواقع بالنسبة
الى علم الجاهل بالخصوص وان كان المراد الثاني ففي البول المشتبه عالم بالنجاسة البولية في المشتبهين ... الطلب في الوطي وح خرج عن الاباحة ومنها قوله في الشبهة
الموضوعية بخروج الجاهل عن موضوعي التكليف فيه اولا ان منع اعتبار العلم الاجمالي ممنوع لما مر وثانيا على فرض تسليمه جريان الاصل فيه يرفع التكليف اعني عدم
وجوب الاجتناب عن الجاهل سواء كان في الموضوع او الحكم ثم قال وان كانت المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين كما لو قطع بكون هذا المايع خمرا او هذه المرأة
حراما او قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة على النبي ص ففي المخالفة القطعية ح وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية
لم يقع النهي عنه في خطاب حتى يحرم ارتكابه فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها وفيه اولا ان المردد بين الظهر والجمعة
طلب مردد بين البول وغيره والمردد بين الوجوب والحرمة كذلك فانه لم يرد امر في المردد بين الظهر والجمعة وكذا لم يرد نهي في المردد بين البول وغيره وهكذا ويلزم منه
جواز مخالفتهما وثانيا بان دليل الخمر اثبت الحرمة في نفس الخمر من حيث هو وكذا الاجنبية علم المكلف تفصيلا او اجمالا او لا ويخرج الاخير بادلة البراءة الدالة على
عدم العقاب في صورة عدم العلم بقي صورة العلم اجمالا كان او تفصيلا تحت الدليل والاصل عدم التقييد حتى يثبت لا يقال ان في الظهر والجمعة الوجوب قطعي لانا نقول
في الثاني ايضا الحرمة قطعي وفي الثالث الطلب ... عن الاباحة قطعي وثالثا بعد القطع بالمبغوضية في البين والمحبوبية البالغة حد الوجوب مخالفته قبيح عقلا
سواء كان الدال عليه ما ذكرنا او ورد خطاب مردد وقال ثانيها عدم الجواز وهو الحق لما مر الثالث الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية لان مخالفة القطعية
في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الحكمية وفيه ان في شبهات غير المحصور سواء لم يعتبر العلم الاجمالي اصلا موضوعا كان او حكما او في المحصور
ارتباطهما بمكلف واحد ايضا سواء لعدم جواز ارتكابهما موضوعا كان او حكما ولا وجه للفرق الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين والحد بالنوع
كوجوب احد الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة اخر نظرا الى انه في الواجبات الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل بخلاف المختلف وفيه ان الخطاب
في الواجبات تكاليف على حسب تعددها ولذا يتعدد العقاب على حسب تركه والثواب على حسب فعله وهكذا في غيرها ولا فرق بين الاتحاد والاختلاف ثم قال واما
الكلام في اشتباه المكلف سواء كان في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كواجدي المني او لشخص مردد بين موضوعين كالخنثى فلا يكون كل منهما
مكلفا بعدم علم كل منهما بالتكليف في نفسه لا اجمالا ولا تفصيلا نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم
حكمه ولا باس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة منها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف او غيره بناء على تحريم ادخال الجنب وادخال النجاسة غير المتعدية
فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلا وان تردد كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين
في الخارج كما في الذهن فان جعلناهما راجعين الى عنوان محرم واحد هو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي
نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال وقد عرفت الوجوه المتقدمة فيها وفيه انهما متعددان لان احدهما
ذاتي والاخر عرضي بالحيثية كحركة جالس السفينة فان كان دخول الحامل وادخاله المحمول وحركة المحمول اختيارا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال بل يمكن القول بكونه
مع التفصيل لان القدم الذي يضع في المسجد يقطع بكونه مع الجنابة سواء كان دخوله او ادخاله باختياره وحركة المحمول دخوله فقط لا اختيار فيه لعدم علمه بكونه
جنبا او بالاولوية فيما كان حركة المحمول اضطرارا بها دون الحامل في الدخول او الادخال ولو انعكس بان اجبر المحمول الحامل في حمله مع عدم اختياره في الدخول فلا اصبر

بالخصوص

للعامل و يتعلق التكليف بالمحتمل لعلمه يكون فعله اما حراما ذاتيا او سببا له كما انه لو كان الحامل في الدخول لمختار او دون حمله فان امكنه ترك الدخول يجب عليه مفصلا نعم ان لم يمكنه بحيث الحرمة لا يكون دخوله حراما لبطلان التكليف بما لا يطاق كما لو كان الكل يقتربا لا ضرر في الكل و قولنا ان جعلناهما الى عنوان واحد و هو الفرد الجامع ففيه ان قدر الجامع لا يكون من حيث هو متعلقا للخطاب بل من حيث الجزئية في ضمن فرد مخصوص لا نعلم كل واحد بالخصوص مع ان الفرد الجامع بين الاباحة والحرمة لا يكون متعلقا للحرمة بل يجوز ايجاده في المباح ولا يجوز في الحرمة و بعد حصولهما يحصل العلم اجمالا بتحقق الحرمة فيجب عدم ارتكابهما تم الكلام في الاول اعني القطع العقلي واما الثاني اعني القطع العادي فالحق انه حجة ايضا وذلك للوجوه التي ذكرناها واحتمال المنع هنا انما نشاء من احتمال المخالفة عقلا و هو غير قابل للمنع لان احتمال عقلي مسبب من نفس الامكان الذاتي مع القطع بانتفاء الامارات عليه و المنع عن هذا الاحتمال بعد سعتها ومذموما عند العقلاء وكذلك عند الشارع للمطابقة كما سيجيء توضيحها في الادلة العقلية ولا فرق في القطع بين ان يكون متعلقة المسائل الفرعية او الكلامية او الاصولية اعني كونه دليلا او واجب العمل او الموضوعية من المستنبطة والصرفة من حيث ارتباطه بالحكم الشرعي و ذلك لاشتراك الادلة و اما فيما لا يكون مرتبطا بالحكم الشرعي فلا ثمرة في بيان حجيته و عدمه لانه لا يكون معتبرا فيما لم يكن مرتبطا بالحكم لعدم جريان الدليل العقلي لعدم التكليف فيه والاصل عدم اعتباره في المقام و ينبغي عدم الاجماع المركب لانا نقول نقلب الاجماع والاصل لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل العقلي مع ان الدليل على اعتبار العلم لا يكون منحصرا فيه كما مر على ان الاجماع المركب ممنوع واما الثالث اعني غير القطع فاعلم ان ابنية الظن والكلام فيه يقع في مواضع الاول في ان التعبد بالظن من حيث هو هل يجوز من جانب الشارع او لا بل يكون قبيحا وممتنعا الثاني في انه هل يكون واقعا ام لا الثالث في بيان ما وقع عنه **الموضع الاول** نقول لا اشكال على امكانه و نسب الامتناع الى ابن قبة اما في مطلق الظن كما يستفاد من الدليل المنسوب اليه او في الخبر الواحد بالخصوص كما هو مورد استدلاله لو استدل على ذلك بوجوه عديدة و نحن نذكر بعضها الاول الدليل العقلي وتوضيحه بوجه تام انه لا ريب في كون الاشياء بعضها متصفة بالصفات الحسنة الموجبة للقرب الى الله تعالى وبعضها متصفة بالصفة القبيحة الموجبة للبعد عن الله تعالى في متن الواقع مع قطع النظر عن صدور الحكم من جانب الشارع والا يلزم كون الحسن والقبح شرعيين و هو فاسد كما سيجيء و كذا لا ريب في عدم مدخلية الاعتقادات للصفات الواقعية و تغيرها والا لزم التصويب و كذا لا ريب في وجوب اللطف من الله تعالى و حينئذ يجب ان يكون حكم الشارع و ارشاده بالاوامر و النواهي تابعا للصفات الواقعية من باب اللطف دون الاعتقادات والا لزم اما نفي الصفات الواقعية او نفي وجوب اللطف و تجويز خلو الواقعة او الوقايع عن الحكم الواقعي او تجويز كون امر الشارع متعلقا بالقبيح ونهيه متعلقا بالحسن العياذ بالله او مدخلية الاعتقادات في الصفات والتالي بجميع اقسامه باطل فتعين التبعية و بعد التبعية يجب على الشارع نصب الدليل الموصل للمكلف الى الحكم الواقعي من باب اللطف لكون نصب الدليل الغير الموصل من جانب الشارع موجبا لاضلال المكلف ومنعه عن المصلحة او وقوعه في المفسدة و هو بديهي الفساد و تجويزه ايضا من الشارع كذلك و نصب الدليل الظني مستلزم لاحتمال المخالفة فيكون باطلا فتعين وجوب نصب الدليل العلمي عليه و الجواب عنه من وجوه اربعة الاول النقض بالعلم و هو ان العلم على قسمين قسم هو العلم بالحكم الواقعي بحسب النظر والا وان لم يكن في الواقع كذلك و قسم هو العلم بالحكم الواقعي مع كونه في الواقع كذلك فان كان المراد من العلم هو الاول فيعود الاشكال وان كان المراد الثاني فاما ان يكون منصوبا ام لا والثاني خلاف اللطف و اما الاول فاما ان يكون كل المكلفين ذا صلاح ام لا والاول ينافي اختلاف المجتهدين في حكم الواحد والثاني اما ان يكون عدم الوصول من باب التقصير او القصور والاول مستلزم لفسق اغلب المجتهدين و هو بديهي البطلان و الثاني مستلزم لعدم اتمام اللطف و نصب الدليل العلمي للكل والجواب هنا هو الجواب عنه الثاني المعارضة و هو ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد و خلاف الفرض والاول اما ان يكون للاعتقاد مدخلية فيه ام لا والاول فاسد لاستلزامه التصويب و هو خلاف الفرض والثاني مستلزم لاستحقاق الثواب لمن طابق عمله الواقع وان لم يكن باعتقاد الاطاعة و قصدها بل مع قصد المخالفة و لاستحقاق العقاب لمن خالف عمله للواقع وان كان على سبيل العلم بعد غاية الفحص والجهد وهذا خلاف اللطف و بديهي الفساد لان المخالفة للواقع والموافقة فيه لا يوجب استحقاق العقاب والثواب والجواب الثالث ان هذا الدليل لو تم لكان مقتضيا لامتناع التعبد بالظن مطلقا و ذلك مستلزم للزوم تحصيل العلم بالارادات في الالفاظ في مقام التكلم و لزوم تحصيل العلم في الموضوعات و عدم اعتبار الاسباب من المسلم و يد و شهادة العدلين واصالة الطهارة ولا وجه لتخصيصه بالخبر الواحد في الاحكام و هذا كما ترى لا يتكلم به من له شعور فكيف بمن يدعي انه من العلماء فتدبر لان العمل بالاسباب في الموضوعات والظن في الارادات كان سيرة القطعية من لدن آدم الى الخاتم حتى من الانبياء والاوصياء والائمة ع من معاشرتهم للناس و بيعهم و شربهم و اكلهم و هكذا مع انه يمكنه تحصيل العلم فيها بوجه اختلال المعاش والمعاد والنظم الرابع الحل و هو من وجهين الاول ان الثواب والعقاب ليسا من لوازم مطابقة العمل للواقع بل هما من لوازم الاطاعة والعصيان و هما من لوازم العمل بالاعتقاد بانه في الواقع كذلك ولذا اخترنا التشايع في ادلة الحسن من باب العقل وان كان الحكم الوضعي من لوازم الواقع فالاعتقاد لا اثر له من حيث الحكم الوضعي و موضوع بالنسبة الى الثواب والعقاب القريب و البعيد الثاني منع كون نصب الدليل العلمي لطفا مطلقا بل يمكن ان يكون نصب الدليل الظني لطفا عند العالم بالعواقب لان العلم بدوام مطابقته للواقع دون العلم او لكون اكثر مطابقة للواقع من العلم الذي يمكنه تحصيله سيما فيما كان الكثرة المطابقة في الحلال والحرام دون العلم فيهما الا ما هو حتى فيما كان اكثر ثبوته في المباحات والمستحب او المكروه والعلم في الجائز والحرام كما اطلعه المحقق المعاصر او لوجه مصلحي و حسن في الامارة التي نصبها الشارع اقوى من قبح مخالفته للواقع في بعض المقامات او لكون عمل مسلماته مجهولة معجمة كما نتقي من مخالفة العمل بالظن للواقع في بعض المقامات كالعلم بالولد الحقيقي في الفراش على غيره يوجب الاطلاع بعورات النساء و غيره من العسر والحرج والضرر والتكليف بما لا يطاق او تعطيل الاحكام و حينئذ يصح نصب الشارع بوجه تام كما هو موجود في الاوامر العرفية والعقلية والشرعية مع التعبد بامر الشارع بالتعبد اصلا او علما او ظنا من حيث هو مطلقا وان امكن تحصيل العلم كالاسباب والظنون الخاصة او للاضطرار لانسداد باب العلم في الاغلب

من جهة

من حيث الطريقية والمرآتية الى الواقع او من حيث هو هو و نقول في الحل اولا نمنع كونه لطفا مطلقا كما ظهر و ثانيا بان نخلي فرض تسليم كونه متصفا بالحسن كان لطفا لكن الحسن لا يكون علة تامة بل كان مقتضيا فلا يكون منجزا مطلقا بل قد يكون معلقا على عدم المانع و لعل المانع كان اقوى كما في عدم ظهور القائم ع الثاني انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاحكام لجاز في الاصول لكون السبب في كلا الامرين الخبر الواحد و المخالف لو كانت مضرة فيهما معا و الاملاء و الجواب عنه اولا بان الملازمة ظنية لعدم دليل قطعي عليها الا من تنقيح المناط العقلي و لا غيره و معه يلزم اثبات امتناع التعبد به بالظن العقلي والقياس الذي لم يكن حجة اجماعا و ثانيا بانه مع الفارق لكون المسائل الاصولية مطلبه مسألة الماخذ اعني العقل مع كون المطلوب المحبوب فيه نفس الاعتقاد الا كونه مقدمة للعمل بخلاف الفروع و رابعا بانه لا يدل على الامتناع العقلي غايته ان الاجماع على عدم جواز العمل بالظن في الاصول يوجب كون المنع شرعيا اعني الاجماع لا امتناعا عقليا فلو ورد من الشرع دال على اعتباره العقل لا يأباه اذا عرفت ذلك فظهر مما ذكرنا ان الحق امكانه والدليل عليه معنا فالحاصل مما مر وجوه الاول الوقوع في الاحكام والموضوعات اما الاول كما في نصب النبي ص والامام الولاة الى القرى ولا ريب في عدم افادة قولهم العلم لاهلها الكل لاحد من افرادهم لجواز الخطاء في حقهم ولا ريب في حجيته لهم بعد العلم بالنصب وان لم يفد العلم وان كانوا متمكنين من الرجوع الى النبي ص والامام وامره باخذ الدين من فلان كما في يونس بن عبد الرحمن و غيره او بتجويز العمل باصل فلان بعد عرضه على احد الائمة ع كما سيجيء في الاخبار واما الثاني كاليد والسوق و فعل المسلم والشهادات و الاستصحاب و غيرها بل عمل النبي والامام ع على اصالة الفراش والسوق والطهارة و فعل المسلم و يد و ظاهر الاسلام مع تمكنهما من العلم لكونهما عالمين ارادا بالثاني الاصل لانا لا اصالة في دوران الامر بين الامكان والامتناع هو الاول و ذلك لبناء العقلاء و لان تعين الوجود في الواجب الغيري والعدم في الامتناع الغيري يحتاج الى الدليل والمرجح والاصل هو العدم مع ان القائل بالامتناع يلزمه طرح الدليل الدال على الوقوع او تقييده او تخصيصه ان كان لفظا مطلقا او عاما و مع الشك في الامكان والامتناع لم يظهر دليل على الطرح او التقييد او التخصيص و الاصل عدمها والدليل قبول الدليل و هو من لوازم الامكان لا يقال الدليل الذي يفرض وقوعه على حجية الظن اما ظني او قطعي والاول غير ممكن بفرض الخصم من امتناع التعبد به والثاني ايضا كذلك لامتناع تعارض القطعيين لانا نقول الفرض عدم ثبوت الدليل على الامتناع حتى لو تم التسليم المقطوع الاعتبار بحسب النوع لا في هذا الشخص كشهادة العدلين اذا شهدا بقول المعصوم ع على حجية قول فلان يلزم على فرض الامتناع طرحه و على فرض الامكان تسليمه والاصل مع الثاني الثالث الاجماع والضرورة على وقوع التعبد به كما مر و بما ذكرنا ظهر الكلام في الموضع الثاني اعني الوقوع **الموضع الثالث** في بيان ما وقع و غيره و بيان الجهة الاخيرة عدمها فاعلم ان الظن له جهات خمسة اولها يرجع الى الاسباب المفيدة للظن كالخبر والقياس و امثالها ثانيها يرجع الى موارد الظن و متعلقه من الفروع والاصول والموضوعات الصرفة والمستنبطة و ثالثها يرجع الى الظان كالمجتهد المطلق والمتجزي والعامي و رابعها يرجع الى مراتب الظن الضعيف والقوي و خامسها يرجع الى اعمال الظن و كيفيته من قبل الفحص و بعده و هو بجميع الجهات ينقسم اقساما ثلاثة قسم يكون الدليل شرعي على اعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن انسداد او انفتاح بل وان امكن تحصيل العلم و يسمى بالظن الخاص اما في الاحكام كالمنصوص من جانب النبي والامام و ظواهر الالفاظ في المراد من الكتاب والسنة و غيرهما كما سيجيء انشاء الله و اما في الموضوعات بالاسباب الشرعية في جهة الاسباب والمجتهد المطلق في جهة الظان والمسألة الفرعية في جهة الموارد و هكذا غيرها و قسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره من حيث هو كالقياس و امثاله و قسم لا يكون دليل شرعي على اعتباره و لا على عدمه و هو يختلف بحسب الانظار و هو المسمى بالظن المطلق كالظن المتجزي في جهة الظان واخبار الاحاد والشهرة وامثالها في جهة الاسباب والموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية في جهة الموارد و هكذا و اعتباره الاول مع قطع النظر عن انسداد باب العلم وانفتاحه مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه والا يلزم الخلف و من يمنع اعتبار هذا القسم كالاخباريين بعض المتاخرين فانما يرجع منعه الى الصغرى اعني منع كونه ظنا خاصا و عدم اعتبار الثاني ايضا مما لا اشكال فيه والا يلزم الخلف يبقى الكلام في الثالث في الحجية والعدم فذهب بعض الى الاول والحقه بالاول و ذهب بعض الى الثاني والحقه بالثاني و توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع بين القائلين بحجية الظن المطلق والعدم يحتمل ان يكون صغرويا بمعنى كون القائلين بالحجية مدعيا لانسداد باب العلم والظن الخاص في الاغلب والقائل بالعدم مدعيا لانفتاحه في الاغلب و يحتمل ان يكون كبرويا بمعنى ان بعد تسليم الانفتاح في الاغلب وقع النزاع في الصور النادرة المنسدة التي يحصل الدرك بالظن المطلق في ان الظن هل يكون حجة و واجب العمل او لا بل يجب طرحه والرجوع الى الاصول و اما في الصور المنفتحة فلا يكون حجة اجماعا او بعد تسليم انسداد باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام وقع النزاع في ان الظن الحاصل في الصور الغالبة المنسدة هل يكون حجة و واجب العمل او يجب طرحه والرجوع الى اصالة البراءة حتى يصل الدليل العلمي لاثبات التكليف و مجرد العلم بثبوت التكليف في حق الشاهدين مع عدم الدليل الشرعي على ثبوته بالخصوص في حقنا لا يكون كافيا لاثبات التكليف في حقنا والحق ان النزاع الاول موجود بين اهل المانع كالسيد المرتضى ره والاخباريين والقائلين بحجية الاخبار من باب الظن الخاص حيث ذهبوا الى عدم حجية الظن المطلق مدعيا الانفتاح باب العلم في الاغلب ولا يلزم من طرحه في الصور النادرة المنسدة والرجوع الى الاصل فيها محذور و اما المثبت كالمتاخرين حيث ذهبوا الى كون حجية كلها من باب الظن المطلق بادعاء الانسداد و عدم كون هذه الامور من الظنون الخاصة والنزاع الثاني او الثالث موجود ظاهرا اما المانع فبديهي واما المثبت فظاهر من استدلال بعضهم على حجية الظن بقبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما و بلزوم دفع الضرر المظنون واصالة البراءة غير لزوم الفحص الزائد بعد حصول الظن وغيرها مما سيجيء ذكرها الجريان هذه الادلة في صور انفتاح باب العلم في الاغلب لا في الموارد النادرة المنسدة لو حصل الظن المطلق بالوجوب فيها بل و لو كان مسئلة واحدة كذهاب المشهور الى وجوب غسل الجمعة مع فقد الدليل العلمي والظن الخاص فيه يجري هذا الدليل لان تركه مظنون الضرر و مقتضى هذا الدليل هو الحكم بوجوبه وان كان باب العلم منفتحا في الاغلب و مقتضى عدم الحجية هو القول بالبراءة و عدم الوجوب و كذا الدليل الاول والثالث النزاع الثالث اعني بعد تسليم الانسداد الاغلبي ممثل ما القائل بالحجية مطلقا فيه في الاغلب بل الاجماع واما القائل بالعدم فهو الفاضل الخوانساري جمال الملة والدين على ما نسب اليه بانه استدل على منع حجية الظن على فرض

تسليم الانسداد الاغلبي بما ذكر او وجهه في الجملة والظاهر كونه مزاحا منه والا فكيف يمكن منعه على هذا الفرض **المقام الثاني** في الاقوال والقول بحجية الظن على الاطلاق الا ما اخرجه الدليل سواء كان باب العلم منفتحا في الاغلب ام لا وهو للقائلين بالحجية على فرض تسليم الانفتاح كما ظهر واحتمال القول بالعدم مطلقا سواء كان باب العلم منفتحا ام لا كما ظهر من كلام الفاضل الخوانساري ره وقول بالتفصيل بين الانفتاح في الاغلب والانسداد بعدم الحجية في الاول الثاني وهو المشهور واصحاب هذا القول اختلفوا بعد فرض الانسداد الاغلبي من انه هل يكون مطلق الظن حجة من باب قاعدة التحكيم الا ما اخرجه الدليل فيكون الاصل الاولي منقلبا او لا يكون المطلق حجة بل يجب الاقتصار على القدر المتيقن والتراجح باثبات الترجيح بين الظنون من باب العقل وان لم يكن مرجح شرعي في البين وهو يكفي لعدم جريان التحكيم كالترجيح الشرعي الثابت بين الظن الخاص والمطلق فلا يكون الاصل الاولي منقلبا كلية بل ينقلب في الجملة كما كل الميتة في سنة مخمصة **المقام الثالث** في الثمرة اما على فرض النزاع الكبروي فتحصل اولا على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب يظهر في الصور النادرة المنسدة فيما تحقق احد الاسباب الظنية المطلقة في الحكم او الموضوع فبناء على الحجية يجب العمل بمقتضاه وبناء على العدم يجب طرحه والرجوع الى الاصل وعلى ثانيه على فرض الانسداد فيظهر في الصور الغالبة المنسدة واما على فرض النزاع الصغروي فيجب على المانع اثبات الانفتاح في الاغلب وطرح الظن في الصور النادرة ان كان الاصل فيه الحرمة وعلى المثبت اثبات الانسداد في الاغلب العمل به فيها وح ربما يكون الدليل من الظنون المطلقة في بعض الصور على المذهبين فاللازم على القول الاول طرحه والرجوع الى الاصل لشبهة صور المفسدة وعدم لزوم المحذور بالرجوع الى الاصل فيها وعلى الثاني العمل به لانه مع عدمه يكون غالب الباقي من طرحه والرجوع الى الاصل يلزم المحذور ولازم العمل به في الكل لئلا يلزم التحكم وربما يكون الدليل علميا او من الظنون الخاصة عند الاول دون الثاني بان لا يكون مفيدا للظن او كان مفيدا للظن لكنه من الظنون المطلقة المرجوحة من حيث الاعتبار مع انتفاء المعمم من عدم الكفاية والاجماع المركب واما الحاصل عند الثاني فيجب على الاول العمل به دون الثاني **المقام الرابع** في تحقيق الحق من الاقوال والكلام فيه يقع في مطالب الاول في ان الظن من حيث انه ظن مع قطع النظر عن الانسداد وعدمه هل يكون مقتضى الاصل وجوب العمل به وحجيته سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل او يكون مقتضى الاصل حرمته وعدم حجيته وجواز الرجوع الى الاصول سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل وتظهر ثمرة هذا الاصل في الظن المشكوك الاعتبار مما لم يثبت حجيته ولا عدمها من جهة الموارد كاغلب الموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية وبعض الموضوعات المستنبطة ومن جهة الاسباب كالشهرة وعدم الخلاف واخبار الاحاد على مذهبنا ومن جهة الظان كالمتجزي. لذا وفي النزاع الكبروي الاولى في الصور النادرة المنسدة في الفرعيات وكذا في النزاع الصغروي على فرض اثبات الانسداد الاغلبي في تتميم الظن والعدم لان الاصل ان كان هو حجيته فيجب في المذكورات العمل بالظن وطرح الاصل وان كان الاصل هو الحرمة فيجب العكس الثاني في ان بعد اثبات كون الاصل الاولي حرمة العمل به من حيث هو مثلا هل يكون باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام منسدا او منفتحا وتظهر ثمرته في النزاع الصغروي الثالث في ان بعد اثبات الانسداد الاغلبي هل يجب العمل بالظن في الصور المنسدة ام لا وتظهر ثمرته في النزاع الكبروي الثانوي في الاغلب الرابع في ان بعد اثبات حجية الظن بعد اثبات الانسداد في الاغلب فهل يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل وكان الاصل منقلبا كلية لقاعدة التحكيم وعدم جواز التخصيص في الدليل العقلي او يجب الاقتصار بناء على انقلاب الاصل في الجملة لوجود المرجح العقلي وتظهر ثمرته في الموارد والاسباب وغيرهما مما لا يتوقف رفع الانسداد في الاغلب كما سيجيء **المطلب الاول** اعلم ان المراد بهذا الاصل لا يكون هو الاصل الاولي اعني اباحة الاشياء للاجماع على ارتفاع الاباحة فيه للظن وثبوت احد التكليفين فيه من الوجوب والحرمة بل المراد هو الاصل المعتمد بعد ثبوت احد التكليفين وعدم الدليل الاجتهادي على تعيين احد القولين وح يمكن الاستدلال على وجوب العمل بالظن وحجيته من حيث هو بوجوه الاول اصالة البراءة تقريره ان تحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي لاجل العمل من باب المقدمة واجب وبعد الفحص وحصول الظن يكون الفحص الزائد الموجب للعلم محل الشك والاصل براءة الذمة عن وجوبه ولازمه حجيته والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا الاصل معارض بالاصول في المسائل الفرعية منها اصالة البراءة فيما تعلق الظن المطلق بالتكليف النفسي كوجوب غسل الجمعة ومنها اصالة الاحتياط فيما تعلق بعدم الركنية او عدم الشرطية وجهة القبلة عند الاشتباه وامثالهما من الشك في التكليف المقدمي ومنها الاستصحاب فيما كان الظن المطلق على خلاف الاستصحاب وما سواه الا انه كما حقق في اصالة البراءة بل الاول ايضا لكثرته وعلى فرض عدم الترجيح لا ترجيح معه ايضا ويسقط الاستدلال الثاني ان الفحص لو معنا او تحقق لكان نفي وجوبه اجماعيا ولا يحتاج الى الاصل ولو لم يتحقق لكان وجوبه كذلك الا ان يفرض الكلام في صورة الشك في تحقق المعنا ومعه على الاول عدم وجوب الفحص الزائد لتحصيل العلم لا يستلزم حجية الظن لجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل العذر من لزوم العسر والحرج او تعطيل الاحكام وامثالها او كان الواجب الرجوع الى الاصل ولجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل حجية الظن الا ان يفرض الكلام فيما حصل العلم بامكان تحصيل العلم بالفحص الزائد من غير عذر الشك في كون هذا الظن قائم مقام العلم كبعض الظنون الخاصة فلا يجب تحصيل العلم معه اولا فيجب معه لا يجري لسبق الجواب بل يجري ما سيجيء من الاستصحاب وغيره وقوله تحصيل الاعتقاد لاجل العمل واجب ان اريد به العمل بالاعتقاد المطلق لجواز ان يكون وجوب تحصيل الاعتقاد لاحتمال امكان تحصيل العلم بالحكم الواقعي ان حصل فيعمل به والا يعمل بالاصل يكون حجية الظن اول الكلام الثالث ان الفحص الزائد الموجب لتحصيل العلم اما ان يكون وجوبه مشكوكا او لا وعلى الثاني لا يكون موردا للاصل وعلى الاول تكون اصالة البراءة معارضة باستصحاب لزوم الفحص لان وجوب الفحص قد ثبت وبعد حصول الظن يكون ارتفاعه محل الشك والاصل بقاؤه ولازمه عدم حجية الظن والاستصحاب مقدم على اصالة البراءة بتسليم الخصم وبالتحقيق كما سيجيء الرابع ان هذا المورد لا يكون موردا لاصالة البراءة لرجوع الشك الى المكلف به لا الى نفس التكليف لان وجوب الفحص لتحصيل الاعتقاد المعتبر في الحكم الواقعي تحصيل جعله مستقرا في الذمة ان حصل والا فيجعل مقتضى الاصل مستقرا في الذمة قطعي لكن الاشكال في ان متعلق التكليف هل يكون هو تحصيل الاعتقاد العلمي والمطلق والاول يبرء الذمة عنه جزما بخلاف الثاني فانه محل الشك والاصل فيه لزوم الاحتياط كما سيجيء الخامس المعارضة باصالة الامر

الفحص

الفحص الموجب للظن فيما حصل القطع قبل الفحص بعدم امكان تحصيل العلم لانه على فرض حجيته يجب الفحص لاجل العمل به وعلى فرض العدم لا يجب بل الرجوع الى الاصل والاصل براءة الذمة عن وجوبه هنا ولازمه عدم حجيته ويثبت عدم حجيته فيما حصل بعد الفحص بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لما مر من عدم جريانها بعد الفحص وكونه موردا للاستصحاب والاحتياط واما الايراد بان اصالة البراءة غير علم وغايته الظن بعدم التكليف ويلزم من ذلك اثبات حجية الظن بالظن وهو دور ففاسد لان الاصول حجة بدليل قطعي في كل ما لا يعلم دليلية الدليل كما هو المفروض في المقام لفرض كونه مشكوك الدليلية الثاني الاستصحاب بيانه انه لو فرض الانسداد في الاغلب ثم حصل الاسباب الموجبة للانفتاح مع بقاء بعض الصور على الانسداد فلا ريب ان هذه الصور كان العمل بالظن فيها واجبا حال انضمامها بالانسداد في الباقي ثم بعد زوال ذلك يحصل الشك في بقاء وجوب العمل بالظن في هذه الصور الباقية على الانسداد وارتفاعه والاصل بقاء الوجوب فيها واذا ثبت وجوب العمل هنا يثبت في الصور النادرة المنسدة البدوية بالاجماع المركب لا يقال الاستصحاب لكون موضوع وجوب العمل بالظن فيه هو الانسداد في الاغلب والمفروض انتفاؤه بعد عروض الانفتاح لانا نقول الموضوع كان هو الظنون في الموارد والانسداد لم يكن موضوعا للحكم ولا جزءا للموضوع بل انما كان علة لوجوب العمل بالظن فيها وارتفاع العلل الشرعية لا يستلزم ارتفاع الحكم كما سيجيء في الاستصحاب وكذا لو حصل الشك في بقاء الانسداد في الاغلب وارتفاعه يكون الاصل بقاءه ووجوب العمل بالظن فيه لكنه لا يستلزم حجية الظن في الصور النادرة مع الانفتاح في الاغلب وفي الاول انه معارض بما فرض اولا من انفتاح باب العلم في الاغلب ثم انتفى الاسباب الموجبة للعلم في بعض الصور القليلة مع بقاء الانفتاح في الاغلب فلا ريب ان الصور المنسدة في حال كان العمل بالظن فيها حراما في زمان انفتاح باب العلم فيها والاصل بقاء الحرمة بعد عروض الانسداد واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وفي الثاني بالعرض فيما كان ارتفاع الانفتاح الاغلبي مشكوكا يكون الاصل بقاء الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها لكنه لا يستلزم حرمة العمل بالظن في الصور النادرة المنسدة الثالث الاستصحاب ايضا بيانه انه لو فرض في مسئلة القطع بانفتاح باب العلم وامكان تحصيله من غير عذر في تقول الفحص للعمل او الاعتقاد لازم يعمل بالاصل حراما اجماعا الا ان الدليل لو كان هو العلم فتحصيله ممكن ولو كان هو مطلق الاعتقاد فهو ايضا ممكن ثم ارتفع الاسباب الموجبة للعلم من غير تحصيله وح يحصل الشك في ان الموضوع هل كان هو العلم بناء على عدم حجية الظن حتى يكون التكليف مرتفعا لارتفاع الموضوع اعني العلم او كان هو مطلق الاعتقاد حتى يكون باقيا لبقاء موضوعه اعني الاعتقاد المطلق والاصل البقاء ولما لم يكن العلم ممكنا فيتعين العمل بالظن واذا ثبت حجية الظن في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه اولا بمنع جريان الاستصحاب لارتفاع الموضوع لان الموضوع كان هو العلم لا الاعتقاد المطلق للاجماع على وجوب العمل بالعلم فيما وجد الاسباب العلمية وحرمة العمل بالاسباب المشكوكة الاعتبار ولو فرض الكلام فيما احتمل عدم لزوم تحصيل العلم لجواز كون الظن قائما مقامه مع عدم الاجماع على لزوم تحصيله فالجواب عنه ما سيأتي من الاستصحاب وغيره وثانيا بمعارضته باستصحاب لزوم الفحص فيما امكن تحصيل العلم من غير عذر كما ذكرنا سابقا في الجواب عن اصالة البراءة وثالثا بمعارضته باستصحاب لزوم العمل بالاصل فيما لم يكن تحصيل الاعتقاد ممكنا ثم عرض الاسباب الموجبة للظن مع عدم امكان تحصيل العلم ورابعا بمعارضته باصالة البراءة عن لزوم الفحص فيما حصل القطع بانسداد باب العلم قبل الفحص مع امكان تحصيل الظن الرابع لزوم دفع الضرر المظنون فيما تعلق الظن بالتكليف ويثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب ان قاعدة البراءة الحاكمة بقبح التكليف من غير بيان اما ان تكون مسلمة كما فيما كان الظن متعلقا بالتكليف النفسي فيما لم يكن علم اجمالي في البين كالظن بوجوب غسل الجمعة وبحرمة شرب التتن ولا كما لو تعلق بالتكليف المقدمي فيما كان علم اجمالي في البين وعلى كل منهما يلزم طرح الظن اما على الاول فلان الضرر في المقام منتف للقطع بعدم العقاب بعد ثبوت كون الظن بيانا بناء على ما حققنا في اصالة البراءة وهي قاعدة البراءة في الشك في التكليف النفسي والعقاب على قاعدة الضرر وان كان مظنونا وبالعكس فيما علم التكليف اجمالا ولزوم الاحتياط وان كان الضرر موهوما وح يحصل الضرر اعني هذا مما لا يعلم وجوبه وكلما كان كذلك لا تكليف فيه سواء كان مظنونا بحسب الواقع او مشكوكا او موهوما لان الظن بالوجوب الواقعي النازل … شافهين لا يلزم الظن بالوجوب الظاهري حقا لكون تعلق التكليف بذمة كل مكلف شانيا كان او فعليا مشروطا بالعلم مقتضى اصالة البراءة والمشافهين انما علموا به تعلق التكليف بذمتهم ونحن لما لم يحصل العلم لنا لعدم ثبوت دليلية الظن لم يتعلق بنا كما هو مقتضى اصالة البراءة الناشئة من العقل وعمومات الكتاب والسنة بعدم العقاب في كلما لا يحصل العلم به سواء كان مظنونا ام لا لانهما موضوعان لاحد الظن بالوجوب الواقعي المنزل … والاخر العلم بعد الوجوب وعدم العقاب حقا لفقدان شرطه اعني العلم لا لمنع لا يستلزم كصلوة الجمعة ابانا على البراءة فلان الدليل على لزوم دفع الضرر المظنون فيما كان مسببا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر اخر كما هو المفروض ان كان هو العقل فهو حاكم بلزوم دفع الضرر وان كان موهوما كما لو تعلق الظن بعدم جزئية الطمانينة وبجهة القبلة او بكون الماء المطلق هذا او بكون الثوب الطاهر في المشتبه هذا او بكون الواجب في اول زوال الجمعة صلوة الجمعة لان اللازم من اخذ الظن الاقتصار بالمظنون وترك الموهوم مع ان العقل قاطع باتيان الصلوة بالجهات في الاول وباتيان الوضوئين في الثاني وهكذا وهو اخذ بالموهوم في عدم الجزئية وامثالها … بالمظنون في المشتبهين لكنه حيث قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال وطرح للظن واذا ثبت لزوم … هنا يثبت لزوم طرحه في اول بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لمنع كونه مظنون الضرر في … للقطع بعدم العقاب كما لا يخفى … المظنون ودفع الضرر الموهوم ولا ريب في اولوية العكس فهو اخذ بالظن لانا نقول لا يكون اخذا بالظن وطرحه من حيث انه ظن بل طرح للمظنون والموهوم في التكليف النفسي بقاعدة البراءة وطرح اخذ بالموهوم او مع المظنون من حيث قاعدة الاحتياط فلا يجري الاولوية والحاصل ان الدليل العقلي من لزوم دفع الضرر او قبح التكليف يقتضي طرح الظن لا الاخذ بالظن من حيث هو فتدبر وان كان هو الشرع اعني اخبار الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فكذلك ايضا لانها مطلقة توجب الاحتياط في الشك وهذا التكليف ايضا مشكوك للشك في حجية الظن والتخصيص بلا مخصص فاسد

جدا الخامس الدليل العقلي وهو ان بعد القطع بعدم خلو الواقعة عن حكم من الاحكام الخمسة مع حصول الظن والرجحان باحدها وكون غيره موهوما ومرجوحا
يتعين العمل بالراجح لان الجمع بين الراجح والمرجوح باطل لاستلزامه الجمع بين المتضادين وطرحهما ايضا باطل للزوم خلو الواقعة عن الحكم وترجيح الموهوم باطل
عقلا وكذا التسوية والتخيير وح يكون المتعين هو العمل بالراجح والجواب اولا ان الظن قد يتعلق بتعيين المكلف به فيما علم التكليف اجمالا كالظن بجهة القبلة وقد
يتعلق باصل التكليف كالظن بوجوب غسل الجمعة وقد يتعلق بالطلب المردد بين الفعل والترك كدوران الامر بين الوجوب والحرمة ففي الاول الجمع بانيا
المظنون والموهوم ممكن بل لازم لاقتضاء التكليف القطعي الفراغ القطعي وفي الثاني الطرح متعين لاصالة برائة الذمة والظن بالوجوب الواقعي لا يستلزم
تعلقه بمتنا للشك في حجيته وفي الثالث يتعين اخذ المظنون لا للظن بل لانه موجب للقطع بالامتثال والفراغ لان الظن ان كان حجة ومرجحا فيجب
والا كان مخيرا يجوز اخذ مما اخذه يحصل الامتثال بلا خلاف اخذ الموهوم **السادس** انه اذا حصل الظن بالرجوع يحصل الظن بامر الشارع وتركه
يحتمل ان يكون تركا لامر الشارع فيكون محل الريب فيجب فيه الاحتياط والجواب عنه اولا بان في فعله ايضا ريب لاحتمال الحرمة كذبه وكون العمل به القول
بركنيا على الشارع فيكون محل الريب فيجب تركه وثانيا بان تجويز العمل بالظن مستلزم لعدم جزئية السورة فيما تعلق بها الظن مثلا ويحتمل ان يكون جزء
ويجتمع فيه الريبان احدهما احتمال الحرمة العمل بالظن وثانيهما احتمال جزئية السورة والشك في الامتثال بدونها وامثاله سيما في المعاملات من الحكم
بالفساد او الصحة من الانتقالات وغيرها وفي ترك الظن ريب احدهما احتمال وجوبه وحجيته ولا ريب في تقديم دفع الريبين على دفع ريب واحد سلمنا كونه
ريبا واحدا ايضا لكنه ريب ترك السورة فيما تعلق الظن بعدم جزئيتها ايضا ريب العمل بالاحتياط في كلا الريبين غير ممكن وح لا بد اما من اخراج الاول او ترك
الظن بالرجوع لقاعدة البرائة والاحتياط في الثاني اعني جزئية السورة والعكس والثاني مستلزم للقول بالبرائة في الشك في المكلف به والاحتياط
في الشك في التكليف وهو خلاف الاجماع وح يتعين الاول وهو المطلوب ورابعا بان هذا الريب شك في التكليف والعقاب وليس الاحتياط فيه لازما
لقاعدة البرائة **السابع** بناء العقلاء على العمل بالظن والجواب عنه اولا بانه لو سلم يكون في الامور الغير المهمة من حيث المسامحة لا من حيث اعتبار الظن لا في
المهمة كالضرر النفسي والمالي والعرضي والفصل مخالف للاجماع وثانيا بانه يكون في الظنون القوية لا في الضعيفة ولو من سبب واحد وهو ايضا مخالف للاجماع
في السبب الواحد وثالثا بانه حجة لو لم يرد دليل على نفيه والدليل موجود وهو الادلة النافية للعمل بالظن **الثامن** السيرة من لدن ادم الى الخاتم على العمل بالخبر
الواحد المفيد للظن والشياع وغيرها وهذا عملهم في التجارات والصناعات والزراعات وغيرها وان امكنهم تحصيل العلم من الفحص حتى يصير متواترا
او اطلع على القرينة وغيرها والجواب عنها بنحو ما مر في بناء العقلاء **التاسع** بعض الايات منها قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيا
فهو في عيشة راضية في جنة عالية ومنها قوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون واذا ثبت حجية
الظن في امر المعاد يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه اولا انهما لا تدلان على حجية الظن لان الظاهر هو الظن بالملاقات على وجه الحسن وجاء من الله
وهو موجب للمدح كما يشعر به قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وبعض الاخبار الدالة على كون قلب المؤمن بين الخوف والرجاء وثانيا بانهما معارضتان
بالاخبار المتواترة والايات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم والقدر المتيقن منها هي المسائل الاصولية وما ذكرنا اولى بالترجيح من وجوه شتى لظهور
الاجماع والسيرة على حرمة العمل بما وراء العلم سلمنا التكافؤ والتساقط فيبقى الاصل الذي سند كرسليما عن المعارض هذا غاية ما يمكن ان يستدل
على حجية الظن من جانب الخصم وقد عرفت فساده والحق حرمة العمل بالظن من حيث انه ظن سواء امكن تحصيل العلم الوجداني والشرعي او لا يكون ممكنا و
الدليل على ذلك في صورة انسداد باب العلم ولو في مسئلة ودوران الامر بين العمل بالظن وطرح الاصل وبالعكس وجوه الاول الاصل وذلك
ماخوذ من الاصول الاول الاصل التوقيفي وسره واضح لان نسبة الشيء من الحكم والدليل الى شخص من غير ثبوت كونه منه قبيح عقلا وشرعا منه الاجماع
كما نسب المحقق البهبهاني ره من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء من تقبيح من نسب شيئا الى شخص مع عدم الدليل عليه ولازمه في
الظن المشكوك هو عدم النسبة والتوقف ولازم ذلك طرح الظن وعدم العمل به لا يقال هذا انما يصح لو امكن طرحه مستلزما لاثبات مدرك يكون
مشكوك المدركية وفي المقام ليس كذلك لان طرح الظن موجب للتمسك بالاصل اجماعا لعدم خلو الواقعة عن الحكم وبعد كونه مدركا فيما كان الظن على خلافه او
الكلام لانا نقول اولا مدركية الاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل على خلافه هو المفروض اجماعا لان الشارع فيما لا يعلم البيان ومنها الشك في دليلية
الدليل وعجز المكلف عن العلم به جعل الاصل طريقا لنا وكلفنا بالعقل والشرع بالعمل بالاصل اما في التكليف من غير بيان كما في الشك في التكليف او لزوم
دفع الضرر كما في صورة علم الاجمالي بالتكليف حتى يعلم بالدليل الذي علم حجية خلافه وح لا بد من اثبات حجية الظن ودليليته حتى يرتفع الاصل ولما
لم يثبت حجيته يحصل الصغرى الاصل اعني ما لا يعلم وجوبه ودليليته ويجري الاصل وثانيا بانه على فرض تسليم كون مدركية الاصل مشكوكة كالظن
نقول فيما تعلق الظن بالوجوب مع كون مقتضى الاصل هو البرائة يحصل الشك في الوجوب ايضا وح يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والعقل
قاطع بقبح التكليف فيه من غير العلم بالبيان فيكون المتبع ايضا هو الاصل هذا فيما كان الظن على خلاف اصالة البرائة واما فيما كان على خلاف اصل
الاحتياط كما لو تعلق بعدم الشرطية فلان بعد الشك في كون الدليل هو الظن او اصل الاحتياط يحصل الصغرى اعني كون تركه موجبا للشك في
الامتثال والعقل قاطع بوجوب اتيانه ولازمه طرح الظن وكذلك الامر في الاستصحاب هذا فيما لم يكن تحصيل العلم ممكنا واما فيما امكن فلا يكون الظن
موجبا لاثبات المدرك المشكوك المدركية لكون حجية العلم ضروريا **الثاني** اصالة الاحتياط وتقريره بالدليل العقلي ان بعد الاجماع على ثبوت احد
التكليفين من الوجوب والحرمة في العمل بالظن يتعين طرحه وذلك لان الجمع بينهما غير ممكن للتناقض وطرحهما ايضا غير ممكن لاستلزامه طرح التكليف
القطعي في البين وترجيح كل على الاخر تحكم صرف والتخيير خلاف الاجماع والبرائة من جهة الحرمة والاحتياط من جهة الوجوب بانه بان نعله مخالف للاجماع لاستلزامه

الاحتياط في الشبهة الوجوبية دون التحريمية وهو مما لم يقل به احد من الاصحاب فيتعين العمل بالعكس اعني البرائة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة الحرمة
بتركه لعدم احتمال الاخر وهو لم يكن مخالفا للاجماع لكون غالب الاخباريين على ذلك ولازمه طرح الظن وهو المطلوب مع ان الترجيح في جانب الشبهة التحريمية
للاجماع او ظهوره على كون الاصل في الظن الحرمة لا يقال البرائة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة التحريم في الظن مستلزم للاحتياط في جهة الوجوب والبرائة من جهة
التحريم في الاصل لكون طرح الظن موجبا للعمل بالاصل وبالعكس كما مر واللازم المذكور ايضا مخالف للاجماع لانا نقول قد مر ان العمل بالاصل واجب فيما
لم يثبت دليلية الدليل كما في المقام مع ان من الاصول هو اصل الاحتياط وحسنه وعدم حرمته ما لم يعارضه مانع اقوى كما هو المفروض في المقام اجماعا وعقلا
بل ضرورة بخلاف الظن فانه ليس كذلك فح يكون هو المتبع حيث لا مناص لا به سيما في المعاملات لان الاصل فيها التوقف ولا غبار عليه لعدم كونه مبنيا
مباشرا للحكم بالانتقال وعدمه بخلاف العمل بالظن لا يقال تعلق الظن بحكم موجب لرجحان صدق المظنون وهو يكفي لترجيح الوجوب على الحرمة لانا نقول سلمنا
كون الصدق راجحا وخلافه مرجوحا لكنه يرجع الى الدليل الخامس اعني بطلان ترجيح المرجوح والجواب قد مر من عدم تماميته لامكان الاحتياط وتحصيل
القطع باتيان ما هو صدق ومطلوب كما في الشك في المكلف به وامكان طرحهما معا لعدم كون الظن بالواقع موجبا للظن بالتكليف في مقابل
علم عدمه حتى يوجد الدليل والبيان كما في الشك في التكليف مع انه كلام من حيث متعلق الظن واما من حيث نفس الظن فقد عرفت كون الترجيح
مع حرمة الظن للاجماع ولا اقل من ظهوره واشهرة على كون الاصل فيه الحرمة وقول المحقق المعاصر بكفاية عدم العلم بالتعبد بالظن في اثبات حرمة
العمل بالظن كما يكفي عدم العلم بالفراغ الحكم بالاشتغال بعد ثبوت الاشتغال ولا يحتاج الى اصالة عدم الفراغ مدفوع بانه لو لم يكن الاصل في الظن
الحرمة بل كان الاصل فيه الوجوب كيف يكفي عدم العلم بالتعبد للحكم بالحرمة بل بالعكس لكفاية عدم العلم بالتعبد للحكم بوجوب العمل به وكذا في الفراغ لو بنينا
الامر على اصالة البرائة وكفاية الموافقة الاحتمالية فيكفي في الفراغ عدم العلم بالمخالفة فما ذكره اولا موقوف على اثبات الاصلين مدلك الاصل الثاني
اصالة الاحتياط ومنها اصالة عدم الفراغ وبعد ما اثبات الاصلين مصادرة **الثالث** ان في ترك الظن ريب واحد وهو احتمال وجوبه وفي فعله ريبان
احدهما احتمال حرمته والاخر كون العمل بمقتضاه في العبادات فيما علم التكليف اجمالا وتعلق بعدم الشرطية وامثالها وبتعيين المامور به الحكم بعدم
لزوم اتيانه مع احتمال الترك لواقعيات المطلوبة منا فيما علم اشتغال الذمة الموجب لتحصيل البرائة اليقينية وفي المعاملات الحكم بالانتقال وعدمه
بين المتبايعين مع احتمال خلافه والاصل في دوران الامر بين اخذ ما فيه ريب واحد واخذ ما فيه ريبان هو الاول بل في تركه ليس ريب اصلا لان
وجوب العمل بالظن او حرمته في الفرعيات مقدمي لعدم محبوبيته الذاتية بخلاف الكلاميات ولذا كان الاعتقاد فيها واجبا نفسيا دون المقام
وح ان جعل مقدمة لادراك الواقعيات فالعلم به انما يحصل بالاحتياط باتيان المظنون والمشكوك والموهوم دون العمل بالظن المشكوك الحجية وهو طرح
للظن وان جعل الاصل في الشك في التكليف النفسي فيما لا يعلم التكليف اصلا هو البرائة بناء على كون تعلق التكليف بذمة المكلف مشروطا بالعلم
كما هو الحق ففي الاول ينتفي التكليف عن ذي المقدمة وينتفي وجوب مقدمتها اعني العمل بالظن فلا يحتمل وجوبه بل اخذه تشريع حرام فلا يكون الظن مقدمة
كيف بوجوبه فلا يبقى للعمل بالظن احتمال وجوب وريب اصلا وان جعله مقدمة لاستقرار الظنون على ذمته ونيته وجهه ففيه ان الظن المشكوك الحجية لا يكون
علما ولا كون المامور به هو لكونه مرددا فلم يكن له علم بالوجه حتى ينوي به مع ان العلم بالوجه لم يكن شرطا كما حققناه في الجهل في العبادات كيف بالظن المشكوك
الحجية على ان المناط هو العلم بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل فيما لا يمكن تحصيل العلم وفاقا للاخضار والحاصل من قاعدة الاشتراك فيما علم التكليف
وانحصار العلم بالحكم الواقعي النازل في حق النبي ص بعد قاعدة الاشتراك المثبت في حقنا بعلم وجوب ظاهرا تعلق بمتنا ومع فنيوي وجوبه فلم
يبق احتمال الوجوب في العمل بالظن المشكوك الحجية لنا لا انفسا ولا مقدمة لعدم العلم فيه لا واقعا ولا ظاهرا ويحصر بالحرمة مقدمة لكون العمل به موجبا لاحتمال
ترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اجمالا الاشتغال ذمتنا بها سيما في المعاملات في الحكم بالانتقال وعدمه بين المتبايعين والمتخاصمين في الاموال
والنفوس من اقل المعاملات الى الديات وكل واحد منها ريب لاحتمال خلافه ففيه ريبان بخلاف طرحه والعمل بالاصل لانه قبل وقوع المعاملة يحتاط بان يترك
الواقع ما يحتمل مدخليته فيه وبعد الوقوع مع ترك ما يحتمل مدخليته فيه فالاصل هو التوقف لعدم العلم بصحتها وفسادها عقلا ولا شرعا فليس
تشريعا ولا حكما بالانتقال وعدمه ولا مباشرا فليس فيه ريب اصلا لعدم احتمال وجوبه كما مر لان الشارع جعل الاصل طريقا لنا الحكم الظاهر
ما لم يعلم خلافه وفي الظن لم يكن علم كما مر في القول بان الحاكم موضوع لرفع الخصومة والتوقف يوجب الاهمال في المعاملات والمرافعات الموجب لاختلال
النظم مدفوع بالنقض بما لم يكن ظن ولا دليل فان وجب فيه العمل بالاصل من اصالة عدم الملكية او بقائها وامثالهما فكذا المقام وان وجب بالتصالح
وامثاله فكذا المقام واما اختلال النظم فخارج عن الفرض لان الكلام انما هو في الظن من حيث هو ولو في مورد لا في الموارد الكثيرة بفرض انسداد باب
العلم في الاغلب **الرابع** الاصل في هذه الاقوال والافعال من العمل بالظن والقول بمقتضاه في الاموال والنفوس من الصحة والفساد والانتقال وعدمه
والقصاص والديات الخ مع احتمال خلافه الحرمة لامارة المفسدة فيه بل اصل المفسدة **الخامس** اصالة البرائة عن لزوم الفحص فيما حصل القطع قبل
الفحص بانسداد باب العلم في المسئلة الخاصة والمسائل مع امكان تحصيل الظن لان القول بحجية الظن مستلزم لوجوب الفحص هنا والقول بعدم
حجيته مستلزم لعدم وجوب الفحص ولما لم يثبت فالاصل البرائة ولازمه نفي حجية الظن كما مر لا يقال وجوب تحصيل الاعتقاد انما كان وجوبا مقدميا
لاجل جعل الحكم الخاص المستفاد من الدليل لو كان ومن الاصل لو لم يكن في الذمة والاصل في الوجوب المقدمي حيث دار الامر بين كونه كليا
فرداه هو الثاني فيما كان الفرد موجودا لا الاول فيما لم يكن موجودا كما في المسح لو كان الماسح اعني الاصابع والكف وايجاد الطبيعة في فرد اخر اعني الذراع
وفي المقام ايضا كذلك لان الاعتقاد بتحصيله قد وجب والشك انما هو في تحصيل العلم او الاعم فحيث تعذر الاول يتعين الحكم بالثاني لانا نقول الحكم بوجوب

اتيان الفرد الاخر انما هو فيما كان اتيانه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال وفى امثال المقام ليس كذلك لان العمل بالظن وعدم العمل بالاصل لم يكن موجبا للقطع
بالامتثال عن وجوب جعل الحكم الخاص فى الذمة لجواز وجوب جعل مفاد الاصل فى الذمة حيث لم يمكن تحصيل العلم ممكنا فلم يكن الدليل جاريا فى المقام نعم لو
امكن جعل مفاد الظن والاصل معا فى الذمة لتعين العمل بهما معا لكونه موجبا للقطع بالامتثال كما فى الجمع بين التيمم والوضوء فى مقطوع اليد فى المقام لا
يمكن الجمع للتخالف والتضاد فيما كان الظن على خلاف الاصل وح يتعين وجوب جعل مفاد الاصل دون الظن فى الذمة باصالة البرائة عن لزوم تحصيل
الفحص فلذا السادس استصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظن كما مر السابع ان الظن فى الموارد الفرعية لو كان موافقا للاصل فلا ثمرة فى النزاع فيه واما
لو كان على خلاف الاصل ففى موارد الشك فى التكليف كما لو تعلق الظن بوجوب غسل الجمعة او حرمة شرب التتن تنفيه اصالة البرائة الثابتة بالعقل و
الاجماع والكتاب والسنة وفى موارد الشك فى المكلف به كما لو تعلق بعدم الشرطية او كون الواجب فى اول زوال الجمعة هو صلوة الجمعة تنفيه اصالة الاحتياط
وفى الموارد التى ثبت لها حكم فى السابق ثم حصل الظن على ارتفاعه تنفيه الاستصحاب فان قلت العمل بالاصل غير ممكن فى المعاملات المرتبطة بالغير و
العبادات اما فى الاول فلانه لو تعلق الظن بكون البيع الفلانى موجبا للانتقال وح فالعمل باصل البرائة فاسد للقطع بثبوت التكليف من نحو الفتوى
او التوقف وعدم الفتوى لكون اصل الفتوى وجوبه او حرمته اما الذاتية كاقامة الحدود من حيث احتمال الاختصاص بالامام او باعتبار النزاع فى حجية الظن
وعدمه خلافيا والتمسك باصالة البرائة من جهة الوجود دون الحرمة او العكس تحكم ومن الجهتين مستلزم لطرح الامر القطعى والاحتياط ايضا غير ممكن
لان الاحتياط من الجهتين غير ممكن للتناقض ومن جهة دون اخرى تحكم صرف ويكون محل الريب ولا يكون اخذه احتياطا واما فى الثانى فلان العلم
بالوجه الواقعى شرط فى العبادات على مذهب المشهور ولا اقل من احتماله وحيث تعذر العلم فلا مناص الا العمل بالظن لعدم امكان تحصيله باصالة
البرائة او الاحتياط وعلى فرض التنزل نقول بعد تعذر العلم يحتمل ان يكون المتبع هو الظن وكان جعل مقتضا الواقعى شرطا للعبادة كالعلم فما
ويحتمل ان يكون المتبع بعد تعذر العلم هو العلم بالوجه الظاهرى الحاصل من اصالة البرائة او الاحتياط والاحتياط غير ممكن هنا لان غاية ما
الصلوة بالوجهين اعنى اتيانها بالوجه الظنى وبالوجه على مقتضى الاصل ومع ذلك لا يكون علما بالوجه وقصده لان الوجه هو تعيين المامور
به وجوبا او ندبا فى النية معينا والمفروض كون تعيين العمل باى من الصلوتين مرددا فى انه هو المامور به او الاخر ومعه لا يحصل العلم بالوجه ويكون
الامتثال مشكوكا وكذلك البرائة لان البرائة فى احدهما دون الاخر تحكم صرف وفى كل منهما مستلزم لنفى وجوب الصلوة بالمرة وهو مخالف
للعقل القاطع والاجماع والضرورة وح فالعمل بالاصل غير ممكن فى العبادات والمعاملات ويتعين العمل بالظن للاختصاص مع انه اذا ثبت حجية
الظن فى العبادات يثبت فى المعاملات بالاجماع المركب قلت العمل باصل الاحتياط ممكن واما فى المعاملات المرتبطة بفعل الغير فلان قوله من الخلاف
فى الفتوى فى المعاملات من الوجوب والحرمة اما ان يكون الخلاف فيه فيما حصل الظن بمعاملة مع كون دليليته مشكوكة ويحصل الشك فى وجوب الفتوى
على مقتضاه وحرمته واما ان يكون الخلاف فيه من حيث هو وان فرض ثبوت دليلية الدليل فى معاملة من المعاملات من حيث احتمال اختصاص هذا
المنصب بالامام ع ونايبه الخاص كاقامة الحدود دون غيره من نايب العام اما لو كان من باب الاول فاللازم طرح الظن المشكوك الاعتبار والاخذ
بالاصل كاستصحاب الملكية وامثاله للزوم العمل بالاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل ولو فرض الكلام فى الامور البديهية التى لا يجرى فيها الاستصحاب
فيجئ امكان العمل بالاحتياط واما لو كان من باب الثانى فاما ان يكون عموم الادلة الدالة على كون المجتهد نائبا بالنيابة تاما وشاملا لمثل المقام او لا بل
يكون مشكوكا وعلى الاول فالوجوب ثابت وعلى الثانى فاما ان يتحقق الاضطرار ويجرى الدليل العقلى من بطلان اختلال النظام والهرج والمرج او لا و
على الاول يجب ايضا وعلى الثانى وما من الامور البديهية فالعمل باصل الاحتياط ممكن ومتعين وذلك لوجهين الاول ان الامر وان كان دائرا بين وجوب
الفتوى وحرمة التوقف وبالعكس لكن بعد بطلان ساير الاحتمالات يتعين التوقف لكونه اقل القبيحين لكون العمل بالظن مستلزما للريب بل لا
كلام احديهما احتمال حرمة الفتوى وثانيهما احتمال لكونه سببا لانتقال مال الغير مع عدم كونه فى الواقع كذلك وسببا لعدم الانتقال وبقاء المال الى
غير من له المال بخلاف التوقف فان فيه ريب من جهة واحدة اعنى احتمال كونه حراما واما الريب من الجهة الثانية فلا يرد فى التوقف لعدم كونه سببا ولا
مباشرا وح يكون التوقف هو الاوثق فى الدين والاحتياط ليس الا الاخذ باوثق الاحتمالات حيث لا مفر الا بارتكاب احد الريبين الثانى ان بعد
تسليم التصادم وعدم الترجيح يرجع الكلام الى عدم العلم بالفتوى وعدم العلم بالتوقف والعقل قاطع بلزوم التوقف وعدم النسبة فيما لا يعلم
فتدبروا واما فى العبادات فلوجوه ثلثة الاول انا قد حققنا فى مبحث الجهل فى العبادات عدم شرطية العلم بالوجه الثانى ان العمل بالاحتياط هو الاخذ
بالاوثق فى الدين لكونه عملا بالاحتياط من الجهتين الاولى احتمال شرطية العلم بالوجه الظاهرى الحاصل من الاصل بعد تعذر العلم الثانية احتمال
الركنية او الجزئية او الشرطية فى مورد الاحتياط واما العمل بالظن فيما تعلق بعدم الشرطية مثلا احتياط من جهة احتمال شرطية الظن بالوجه الواقعى بعد
تعذر العلم واما من جهة اخرى فمخالف للاحتياط والعقل قاطع بترجيح الاول حيث لا مناص الا العمل باحدهما الثالث ان العلم بالوجه الذى قالوا به
اما ان يكون هو العلم بالوجه الظاهرى او الواقعى مع كونه فى الواقع كذلك او الواقعى باعتقاد انه فى الواقع كذلك وان لم يكن فى الواقع كذلك اما الاول
فلا يرد معه الاشكال لحصوله من الاصل واما الثانى فباطل للزوم التكليف بما لا يطاق واما الثالث فاما ان يكون المناط هو العلم مطلقا سواء امكن
ام لا او اذا امكن والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما الثانى فبعد تعذره يكون الامر دائرا بين العمل بالظن الواقعى مع كونه مشكوك الاعتبار
والظاهر وبين العمل بالاصل الموجب للعلم بالوجه الظاهرى المنفك عن الوجه الواقعى لوجوب العمل به حيث لم يثبت دليلية الدليل والثانى متعين لحصول
صغرى الاصل اعنى ما لا يعلم لفرض عدم ثبوت حجيته ولان العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعى لو لم ينضم اليه العلم بالوجه الظاهر الحاصل من الصغرى

هذا

هذا انما ثبت للمشافهين بالدليل المعتبر وكلما ثبت فى حقهم ثابت لنا فلا اعتناء به اصلا فكيف بالظن المشكوك الاعتبار وهذا فيما كان باب العلم منسدا
وكان الامر دائرا بين العمل بالظن والرجوع الى الاصل واما فيما كان باب العلم منفتحا وكان الامر دائرا بين وجوب العمل بالعلم وبين كفاية الظن فيثبت
حرمة العمل بالظن باصالة الاحتياط لكون الامر دائرا بين التعيين اعنى العلم والاعتبار المطلق واصالة الاحتياط تقتضى الاول لكون تحصيل العلم والعمل
بمقتضاه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال عن التكليف بالاعتقاد وجعل الحكم فى الذمة بخلاف الظن وباستصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظن وبالاجماع القطعى
البسيط والمركب لان كل من قال بحرمة العمل بالظن فى الصورة النادرة المذكورة قال بحرمته فى صورة الانفتاح وبالاصل التوقيفى وبقول المحقق المعاصر
بان وجوب تحصيل الاعتقاد مقدمة عقلية فالعقل حاكم ولا معنى لتردده فى موضوع واحد من كفاية الظن وعدمها مدفوع بانه لا خلاف ولا ترديد فى العقل
من حيث هو بل التردد فى تشخيص حكم العقل فمنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحجية الظن فيعتقد كفايته ومنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحرمته فيعتقد
عدم كفايته والثالث يردد فى حقية الاول والثانى الثانى الدليل الذى ذكرنا من جانب ابن قبة على امتناع التعبد بالظن وهو من حيث هو تام لانه
لا تكليف فوق العلم حتى يتحقق الدليل على خلافه وح لا بد للخصم من اثبات الدليل الثالث الاجماع العملى من العلماء الا ترى سجيتهم على مطالبة الدليل
من تمسك بالدليل الغير العلمى الذى لم يثبت دليل على اعتباره من غير جهة المذمة ولا تكون سجيتهم على مطالبة الدليل لعدم العمل بغير العلمى بل لو طالب
الدليل بعضهم لكان مذموما ولو كان الاصل عندهم هو الحجية لكان الامر بالعكس وكون الامر بالعكس فيما ثبت حجيته للانسداد الاغلبى او لمانع خارج عن
محل الفرض ويدل عليه الاجماع التقريرى لانهم فى مقام مطالبة الدليل لاعتبار غير العلمى يكونون ساكتين بحيث يظهر منهم كون هذا مقبولا عندهم
ويدل عليه ايضا الاجماع القولى من التمسك باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقول بعض المتاخرين بحجية الظن ومنع الاصل انما كان بعد فرض عروض
الانسداد الاغلبى وهو خارج عن محل الفرض ودعوى الشيخ الاجماع ليس فى مطلق الظن بل انما هو فى السبب الخاص اعنى الخبر وايضا كلامه ليس فيه من حيث
الاصل الاولى بل الظاهر انه يدعى بعد عروض الانسداد مع انه معارض بالاجماع المنقول من السيد المرتضى ره على انه لو ثبت الاجماع لكان ذا اختلاف
الظنون الخاصة عنده ولا كلام فيه الرابع سيرة المسلمين فعلا وقولا وتقريرا بنحو ما مر فى الاجماع الخامس بناء العقلاء فعلا وقولا وتقريرا كما سبق
السادس الايات الكريمة منها قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون لانها تدل على كون الجواز موقوفا على الاذن والظن المشكوك الحجية ليس كونه
اذنا فالقول به افتراء على الله طابق الواقع ام لا ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ومنها قوله تعالى ان هم الا يظنون واذا ثبت الحكم التكليفى يثبت الحكم
الوضعى بالاجماع المركب ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الاستدلال الظاهر انه نهى
عن متابعة غير العلم والسؤال عن السمع مثلا لا يكون عن استماع المحرمات لانه لا دخل بالعلم والظن وليس ايضا عن استماع لان المشكوكات يعلم حليته والا
لزم كون الاصل فى الاشياء الحرمة والاحتياط بل السؤال عن القول بالمسموع الغير العلمى والمبصر الغير العلمى كما لو راى شبحا او علما وظن انه لواط او زنا
او السرقة وامثالها وقال انه لاط او زنا او سرق فنهى الله تعالى عن العمل والقول بالمسموعات الغير العلمية ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه غير تامة
يرجع بعضها الى منع كون ظاهرها حرمة العمل بالظن فى محل النزاع وبعضها بعد التسليم الى منع كون ما هو ظاهر لنا هو الظاهر الثابت فى زمان الشفاه
وبعضها بعد التسليم الى منع حجية ظواهر القران لغير النبى والائمة ع على فرض كون هذا الظاهر هو الظاهر الثابت فى زمان الشفاه اما الاول فامور
الاول ان لفظ ما ظاهر فى الموصول لا النكرة للتبادر وهو حقيقة فى العموم كما حقق فى محله ومعه يكون من باب سلب العموم ولا يثبت كلية الكبرى حتى
يتم الاستدلال وفى الجملة مسلم كالمسائل الكلامية والظن القياسى وفيه ان ظاهر الاية انما هو من باب عموم السلب تمسكا بانضمام النكرة فى الدليل مع انه
لا معنى للنهى عن بعض الظنون الغير المعلومة موقوفة على القرينة وهى مفقودة الثانى ان المراد من العلم ليس معناه الحقيقى والا يلزم نفى حجية ظاهر القران
ومنه هذه الاية لانها ظاهرة وغير علم ويلزم من التمسك بها عدم صحة التمسك بها فلا بد من حملها على المعنى الشرعى اعنى اعتقاد واجب العمل او العلم
بوجوب العمل به من باب الاضمار لا من باب استعمال اللفظ فى الحقيقة والمجاز اعنى العلم ووجوب العمل به كما توهم بعض وحمل الموصول على بعض الظنون
او بعض الموارد كاصول الدين ومعه لا يصح الاستدلال لجواز كون محل الكلام اعنى الظنون المطلقة باعتقادنا باعتبار عدم وجدان الدليل على اعتبارها
فى الواقع وعند النبى واجب العمل ومن الظنون الخاصة على الاول واحتمال عدم كون المقام منه على الثانى على انه فى المعنى الشرعى صار مجازا مشهورا الكن
استعماله فيه ومعه يكون مجملا لجواز ارادة المعنى المجازى وارادة المعنى الحقيقى وبتقرير اخر ان ظاهر الكتاب اما ان يكون حجة او لا وعلى الثانى لا يصح
وعلى الاول فمع بقاء العلم والموصول على الحقيقة يلزم من التمسك بها نفى حجية ظاهر القران ومنه هذه الاية فلا يصح الاستدلال ايضا بنحو ما
ان العلم باق على حقيقته للتبادر وصحة سلبه عن الظن ولو كان مقطوع الحجية كالعدلين وظاهر الكتاب وامثالها ولا بد من ارتكاب التخصيص
الظنون المقطوع الحجية او العلم على المجاز اعنى الاعتقاد الواجب العمل وعلى الاضمار اعنى العلم بوجوب العمل والتخصيص اولى ويتم الاستدلال لكن
حرمة العمل بغير العلم حتى يثبت حجيته وثانيا بانه حجة كما سيجئ ويخرج من الاية الثالث كون الالفاظ فى الاية كصيغة النهى وامثالها معانيها حتى يعلم
ليس الا ظنيا ويلزم منه الدور كما مر وفيه ان اثبات معانى الالفاظ انما هو بالعرف المقطوع الحجية واما الثانى فامور الاول ان المراد بالالفاظ
من الشارع هو الحقايق الموجودة فى عرف زمانه لا العرف المتاخر عنه ولا المجهول للعلم والضرورة وامتناع رجوع المتقدم الى العرف المتاخر
لم يكن موجودا فى زمان التكلم بدون التعليم المفقود بالاصل والاجماع وح لا بد للغائبين من تشخيص الحقايق الموجودة فى عرف زمان
هذه الحقايق لهذه الالفاظ فيه بعد الفحص ليس الا باصالة الاتحاد واصالة عدم النقل وامثالهما ومدرك هذه الاصول ليس الا الغلبة
يكون حجيته اول الكلام ويلزم من التمسك به الدور ودفع حجيتها وفيه ان حجية الاصول العدمية اجماعية والخلاف انما هو فى الاستصحاب

كما حقق في الاستصحاب عليه على انه ادم من البد الى الختم لانهم لو علموا مثلا بكون الخبز في مشهد الحسينية بكذا ثم خرجوا الى سنوات كثيرة ثم عادوا اليه متى يعلموا
يفهمونه ويعلمون عليه بل من دون فحص وان امكن من دون تردد لاحتمال النقل الثاني سلمنا كون الحقايق هي الحقايق الموجودة في عرفنا لكن الحمل
على الحقايق لابد من اثبات تجرد الالفاظ عن القراين الموجبة للتخصيص او التقييد هكذا في زمان التكلم وهو لا يكون الا بالاصل بعد الفحص
وغاية حصول الظن بالعدم وحجيته اول الكلام مع انه يتم بالنسبة الى القراين اللفظية لا الحالية للقطع بثبوت الحالية بين المتكلم والمخاطب مع الشك
في كونها اكثر او ذلك على سبيل التاكيد او التفهيم او التعيين او الصرف ولا ترجيح في البين ومعه لا يصح التمسك بالاصل والتمسك بالغلبة لاثبات
التاكيد او كونها اكثر مستلزم للدور لكون حجية الغلبة اول الكلام والتمسك باصالة عدم الالتفات الى القرينة من المتكلم والمخاطب ممنوع بان
الالتفات لواحد حدوث والشك انما هو في الملتفت اليه لا في الالتفات مع انه غير علمي وفيه ان اصل الحقيقة وحمل الالفاظ على الحقايق حتى يثبت
الصارف وعدم الاعتنا باحتمال القرينة اللفظية او الحالية اجماعية وعرفية وعقلائية من الادم الى الخاتم ولا يكون من باب اصل العدم حتى يقال لا يجري
في الحالية بل يكون من باب القاعدة الملحوظة بما ذكرنا كما نرى من بناء العرف والعقلاء على الالفاظ الصادرة من المتكلم مع الغير على حقايقها من غير ترديد
كذا في المراسلات والكتب المؤلفة والمصنفة وهذا بديهي الثالث ان الخطاب مختص بالنبي ص واثبات ذلك الحكم في حقنا ليس الا بقاعدة الاشتراك والدليل على
ثبوته هنا ليس الا الاستقراء الظني والاخبار الاحاد كذلك لانتفاء الضرورة والاجماع في المقام وحجيتهما اول الكلام ويلزم من التمسك بهما الدور وفيه اولا
ان قاعدة الاشتراك اجماعية وعقلائية والاخبار القطعية دالة عليها لا يقال لو كانت اجماعية فكيف يحصل التخلف والاختلاف في الاختصاص والاشتراك
في بعض المقامات لانا نقول الاجماع انما هو على الحكم الظاهري المعلق في مقام الجهل كقاعدة البراءة ففي علم الاختصاص فلا اجماع وثانيا بان الدليل لا يختص
بالخطاب لا زمن قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير الخطاب لا يختص بالمشافهين اجماعا الرابع سلمنا القاعدة لكن التمسك بها موقوف على اثبات الحرمة
في حق النبي في صورة الانسداد حتى تثبت في حقنا وثبوتها في حقه ممنوع والتمسك باطلاق الاية بناء على كون النهي حقيقة في الاطلاق او مجازا في
المشروط او باصالة عدم الدليل على الشرطية بناء على كونه حقيقة في الاعم مدفوع بان ذكر المطلق وارادة المقيد المشروط مع عدم نصب القرينة لفظا و
حالا انما يكون قبيحا لو كانت للمخاطب حالة الوجدان وحالة الفقد واما مع الاختصاص في الاول فلا يكون قبيحا عقلا ولا شرعا ولا عرفا والمقام كذلك
حال النبي بحالة الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها مسلمة ولا نكون فيها محلا للكلام وح يجوز ان يكون هذا الاطلاق من هذا القبيل وعلى المستدل اثبات
ارادة الاطلاق ولو فرض ترجيح الاطلاق فليس الا بامر ظني وهو اول الكلام وفيه اولا ان من الادلة هي الايات مما لم يكن فيه الخطاب كقوله تعالى ان الظن الخ و
هو لا يختص بالنبي ص وغيره في الحال يختلف من حيث الانفتاح والانسداد وثانيا بان المنفي بها لحالة الانسداد اما في الموضوعات كسوق المسلم وعلمه
ويده والفراش وهكذا فواضح لعدم كونه مامورا بالواقع واما الاحكام فلعدم وصولها اليه دفعة بل تدريجا وح ففيما لم يصل لم يكن عالما وكان عمله
بالاصل فهو غير علم بالواقع وثالثا بان ما ذكره من جواز ارادة المشروط والفرد الخاص في حق من اختص به من لفظ المطلق انما يصح لو كان الخطاب مختصا به
تفهيما او مضمونا والمقام ليس كذلك لوجوب استفادة غير المشافهين حكمهم من هذه الخطابات اطلاقا وتقييدا حقيقة ومجازا ثم اثباتها في حقهم
بقاعدة الاشتراك ومعه لا يجوز ارادة المشروط والفرد الخاص من لفظ المطلق بدون القرينة لانه اغراء بالجهل في حق غيره الخامس ان الخطاب مخصص
بالظن المخصوص وكل من الظنون المطلقة يحتمل ان يكون ظنا مخصوصا عند النبي ص فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال والتمسك باصالة عدم الخروج فاسد
لانه تخصيص واحد هو الظن الذي قام الدليل على حجيته والشك انما هو في ان المشكوك داخل في المستثنى منه او المستثنى كما يجيء في الكر وفيه ان المخصص
لم يكن الا الظن الخاص بل ورد مثلا الدليل على حجية ظاهر الكتاب والعدلين وهكذا وخرج من الاية وغيرها مشكوك فيه بالاصل سلمنا كونه تخصيصا
واحدا كالكر وجوابه يجيء في الجواب عن الكر مع انا مشتركون مع النبي ص في حرمة العمل بغير العلم الا ظن قام الدليل على حجيته لنا وان كان ظنا مخصوصا
عند النبي ص والظن المطلق لم يقم دليل على حجيته لنا فحرام لنا السادس ان مورد الايات انما هو المسائل الكلامية وصحة التمسك بها انما يكون بالقاعدة
المشهورة من كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهي لا تكون كلية بل في بعض الموارد متصرف فيه واثبات هذه القاعدة لا يكون الا بامر ظني اعني
الشهرة وحجيتها اول الكلام ويلزم من التمسك بها الدور ونفي حجيتها في المقام وفيه ان هذه القاعدة عقلائية وعرفية وحجيتها في الالفاظ ضرورية
السابع ان الخطاب مخصص بالظن المخصوص كظواهر الالفاظ والاسباب كشهادة العدلين في الموضوعات والفراش وسوق المسلم واما المحجية في حق النبي ص
كحجيتها في حقنا وحجية العام المخصص في الباقي خلافية وليس مدركها الا امر ظني اعني الشهرة ومعه يرد ما تقدم وفيه ما مر من الجواب في السادس الثامن
ان الاطلاق بالنسبة الى الاحوال اما ان يكون مرادا اولا بل يكون مجملا من هذه الجهة وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لكون القدر المتيقن المراد منه هو حالة
الانفتاح ولا كلام فيه واما الاول فهو مخصص بحال الانسداد جزما وهي مجملة بين الانسداد الاغلبي وبين الانسداد المطلق والقدر المتيقن الخروج على
الفرضين هو الاول والانسداد الجزئي مجمل من حيث الشك في كونه داخلا في المستثنى منه او المستثنى والتمسك باصالة عدم التخصيص من باب اصل العدم
فاسد لانها لا تكون جارية لكون التخصيص واحدا لا زائدا والشك فيه شك في المخرج لا في الخروج كما في الماء الناقص عن الكر الملاقي للنجاسة الخارج عن
العموم الدال على طهارة مطلق الماء بكون الشك فيه شكا في المخرج اعني الكر من كونه المدني او العراقي لا في الخروج والقدر المتيقن هو العراقي وفي المقام هو
الانسداد الاغلبي واما المدني في الاول والانسداد الجزئي في المقام مجمل في الحادث ولا يصح التمسك بالاصل والاية في المقام لاثبات الحرمة في الانسداد الجزئي والشك فيه شك
ومنه ان حمل المستثنى منه على العموم والحكم بكون المشكوك داخلا في المستثنى منه من باب عدم ظهور القرينة في القراين المنفصلة وفيما لم تعلم القرينة كما في
المقام حتى علم الخروج او المخرج عقلائية وعرفية وحجيته في الالفاظ اجماعية بل ضرورية التاسع ان التمسك بها انما يصح على فرض قبح تاخير البيان عن وقت

الخطاب واما على فرض جوازه كما عليه المشهور فلا يصح لجواز عدم كون زمان الخطاب زمان الحاجة ومعه يجوز ان يكون البيان واردا في زمان الحاجة
والتمسك بالاصل بعد الفحص لا يفيد الا الظن ويرد عليه ما تقدم وفيه ان هذا الاحتمال لو كان مضرا في حمل الالفاظ على حقايقها لكان اللازم التوقف
والاجمال في اغلب الالفاظ وبناء العرف والسيرة القطعية على الحمل وعدم التوقف والاعتناء بهذه الاحتمالات على ان التوقف يوجب انسلاخ الالفاظ
حين التكلم وفي المكالمات والمراسلات وهكذا ويلزم منه الهرج والمرج والاختلال وحجية اصالة عدم ورود البيان قطعية كما مر العاشر ان القران
وصل الينا دفعة واحدة مع القطع بتخصيص اغلب عموماتها وتقييد اطلاقاتها وصرف بعض ظواهرها مع بقاء بعضها على العموم والاطلاق والحقيقة
مع عدم الدليل المقطوع الحجية على تعيين المصروف من غيره فتكون الايات مجملة ولا يصح الاستدلال بها الان تشخيص ما هو مصروف عنها من غيره ليس
الا بظني كالاخبار بعد الفحص ووجدان المخصص الصارف والمقيد لبعضها دون بعضها ولا يفيد الا الظن المشكوك الاعتبار لكون اخبار
الاحاد من الظنون المطلقة وتكون الاية لهذا الاعتبار من الظنون المطلقة ولا يصح التمسك بها وفيه ان الاجمال هنا انما يكون من الاجمال في
المقدار للقطع بتخصيص بعض الايات المعينة بالدليل القطعي او الظن الخاص وكذا التقييد والصرف والزائد مشكوك يدفع بالاصل المعتبر عند
العقلاء والعرف المقطوع الحجية مع عدم العلم الاجمالي بصرف الزائد على ما ذكرنا كما على مذهب من قال بكون الاخبار او بعضها من الظنون الخاصة مع
انفتاح باب العلم في الاغلب وعلى فرض تسليم العلم الاجمالي بالزائد فانما هو من باب شبهة القليل في الكثير لا حصر فيه وعلى فرض تسليم كونه من باب شبهة
الكثير في الكثير كما على فرض انسداد الاغلبي وعدم كون اخبار الاحاد من الظنون الخاصة فيوجب العمل بالظن المطلق دون الاخبار ومعه يتبين التخصيص
والتقييد ولا تصير الايات مجملة على ان الاجمال انما هو فيما كان الظن او خبر الواحد على خلاف الايات في فرد منها او حال او وصف وهكذا واما الايات
الخالية عن وجدان المعارض بعد الفحص بالنسبة الى الخالية عن المعارض كما هو الاغلب ليس مجملا والغالب فيما وجد المعارض انما هو في فرد او حال وهكذا مع
بقاء الاطلاق على حاله من الازمنة والامكنة والاوصاف والاحوال وهكذا والمقام ليس كذلك لعدم دليل يقتضي حجية الظن من حيث هو ولو وجد
دليل على ظن خاص كالعدلين فهو من الظنون المخصوصة ويخرج من الاية معينا ولا اجمال فيه ولا تصير الايات مجملة الحادي عشر ان التمسك
بها انما يصح فيما امكن تحصيل العلم واما فيما لا يمكن كما هو المفروض في المقام فلا يصح لوجوب العمل باحد الامرين من الظن والاصل او نفي الحكم في حقه فيه
والاخير باطل للاجماع على وصول جميع الاحكام الواقعية اليه مع الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم سيما في حق النبي ص وكل واحد من الاولين
غير علمي بخروج احدهما من تحت الاية في حقه مع اجماله لنا فيجوز ان يكون المخرج هذه الظنون لاحتمال كونها ظنونا خاصة له وترجيح كون المخرج هو الاصل
لا الظن ليس الا بالاصل وهو ايضا غير علمي يرد فيه ما تقدم وفيه ما مر من كون حجية الاصل مقطوعة حتى يرد الدليل وهو خارج عن الاية بلا ريب
الثاني عشر ان الزيادة في القران وان كانت نفيها مسلمة الا ان النقصان فيه محتمل كما يظهر من بعض والناقص يحتمل ان يكون له مدخلية لمحل الا
تقييدا او تخصيصا او صرفا واصالة عدم التخصيص لا تفيد الا الظن ومعه يرد ما تقدم وفيه ان احتمال النقصان في اشياء كفضائل النبي ص والائمة ع
لا ربط لها بالصحة سلمنا احتماله لكنه مدفوع بالاصل المقطوع الحجية كما في الكتابات والكتب المقطوعة الذيل سلمنا لكنه من باب شبهة القليل في الكثير
ولا اعتناء بها اصلا او اجماعا واما الثالث اعني عدم حجية ظاهر القران على فرض تسليم كون هذا الظاهر من الاية عندنا هو الظاهر في زمان صدور الخطاب
فواحد وهو انه لا نسلم حجية ظاهر الكتاب لغير النبي والائمة ع كما يقول به الاخباريون وسيجيء وجهه ورده الرابع الاخبار الكثيرة التي يحصل من كثرتها
القطع بالصدور في الجملة منها قوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها موافقا للاية وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها
ما دل على لزوم التوقف في صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في مذمة الحكم والفتوى بغير العلم ومنها قوله ع في عداد القضاة من اهل النار
رجل قضى بالحق وهو لا يعلم به ومنها الاخبار الواردة في نفي التكليف في صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في لزوم الاحتياط في صورة الريب و
عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في بقاء الشيء على الحالة السابقة في صورة عدم العلم بالخلاف والمناقشة في الدلالة او الارادة بعد تسليم القطع بالصدور
لا يخلو عن بعض الوجوه الواردة في الاستدلال بالايات وقد مر الجواب عنها هذه هي الوجوه الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ويكفيك العقل
القاطع بقبح نسبة الحكم او الشيء الى الشخص من دون ثبوته منه فتدبر المطلب الثاني في اثبات انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الفرعية ذهب جماعة
الى الانفتاح في الاغلب اما للقطع بصدور الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة او لاجل احتفافها بالقراين او لاجل كونها حجة شرعية وسيجيء توضيح
الاقوال فيها في بحث السنة وذهب جماعة الى الانسداد في الاغلب وهو الحق في زماننا هذا وذلك لان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي النازل من
الله الى النبي سواء كان مقطوعا او مقطوع الاعتبار لا يخرج من الاربعة المشهورة وتحقيق المقال في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضي
ايراد الكلام في كل واحد منها نقضا وابراما تحقيقا وخلافا حجة وعدمها الاول في الكتاب اختلفوا فيه فذهب جماعة الى حجيته من باب القطع بالصدور
والارادة معا والظاهر هم القايلون بالكشف او بتعميم الخطابات للموجودين والمعدومين وذهب جماعة الى حجيته من باب الظن المطلق وكلام هذا القائل
مجمل من حيث ارادة ظاهر الكتاب الذي هو ثابت في عرف المشافهين على فرض تسليم اثباته بالدليل القطعي الاعتبار او الظاهر الذي هو باعتقادنا انه
كان ظاهرا في عرف المشافهين نظرا الى ان هذا الاعتقاد انما يحصل من الظنون المطلقة ولكن الظاهر ان مراده هو الثاني وذهب جماعة الى كونه
حجة من باب الظن المخصوص اما بالاحتمال الاول او الاعم منه ومن الثاني وكلاهما على الاحتمال الثاني مجمل من حيث ارادة مطلق الظهور او الاغلب وهذا
النزاع يمكن ان يكون لفظيا وصغرويا بكون الاول مراده هو الثاني والثاني هو الاول ويمكن ان يكون معنويا كبرويا بكون مرادهما هو الاول
او الثاني وذهب جماعة الى عدم حجيته اصلا لغير النبي والمعصومين ومن حصل بتفسيرهم له وهم بعض الاخباريين وكلهم والنزاع لا يكون في الايات

التي يحصل منها القطع بالمضمون والارادة باعتبار الاصرحية او بالقرينة الخارجية لعدم امكان انكار حجيته من ذي شعور الا ان يمنع حصول القطع كما هو
الظاهر من بعضهم حيث قالوا بان الكتاب كله متشابه لنا كما لا يكون النزاع في المجملات والمتشابهات واما غيرهما مما لا يحصل منه القطع بالمضمون والارادة
مع كونها ظاهرا في الدلالة على المراد كسائر الالفاظ فكلها محل النزاع لعموم الادلة والحق هو كونه حجة من باب الظن الخاص على الاحتمال الاول والتفصيل
فيه على الاحتمال الثاني وسيجيء توضيحه ويمكن الاستدلال للقول الاول بالنسبة الى الخطابات بان بعد تسليم شمول الخطاب للمعدومين كقوله تعالى
اقيموا الصلوة انا مخاطب بهذا الخطاب و يثبت الوضع بالعرف القطعي وكذا التجرد عن القرينة بالوجدان الجزمي وح نقول صدور الخطاب قطعي لكون
صدور ايات الكتاب مقطوعا ومعناها الحقيقي ذلك ومجردها عن القرينة ايضا قطعي وح يكون اللفظ ظاهرا في ارادة الحقيقة و ينضم الى ذلك العقل
القاطع بقبح الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة عليها و معه يحصل القطع بالارادة والجواب عنه من وجوه الاول منع
تعميم الخطاب وقد مر تحقيقه في مبحث خطاب المشافهة الثاني سلمنا التعميم لكن الخطاب التكلم واحد وقد صدر في زمان النبي على طبق العرف الموجود
في زمانه باتفاق المخطئة والمصوبة لا العرف المتاخر ولا الاعم والنزاع بينهم في جهة اخرى اعني كون الحكم تابعا للاعتقادات الخاصة في تشخيص العرف
او كونه تابعا للعرف النفس الامري فمن اصابه مصيب ومن خالفه مخطئ واثبات كون العرف الموجود في زمان النبي هو الموجود في عرفنا مع اثبات التجرد
عن القراين في زمان الصدور ليس الا بالاصول والدليل الغير العلمي وهو وان كان حجة شرعية فتكون الظواهر من هذه الجهة من الظنون المخصوصة
والا فمن المطلقة الثالث سلمنا كونه واردا على طبق العرف الموجود في كل زمان بالنسبة الى الاشخاص الموجودة فيه لكن وصول الايات اليناء تدريجي
ولا يكون تدريجيا بخلاف وصولها الى النبي والقطع حاصل بارادة خلاف بعض الظواهر تخصيصا او تقييدا او صرفا وهو مجمل في البين والتنجيز
ان كان بالدليل الشرعي فتكون الظواهر من الظنون الخاصة والا فمن المطلقة الرابع سلمنا عدم القطع بذلك او القطع بالعدم لكن الاستدلال انما
يتم لو كان اثبات الاوضاع في هذا الزمان بالدليل القطعي وهو بالنسبة الى الالفاظ التي كان مدركها التبادر مع القطع بكونه ناشيا من اللفظ
دون القرينة او عدم صحة السلب كذلك واما بالنسبة الى الالفاظ التي مدركها التبادر وعدم صحة السلب مع الشك في كونه ناشيا من الوضع او القرينة فلا
يتم اثبات الوضع في موردهما الا باعمال اصالة عدم القرينة وهي ان كانت حجة شرعية فتكون الظواهر من الظنون المخصوصة والا فمن المطلقة كما لو كان مدرك
اثبات الوضع او الارادة الشهرة بين العلماء او خبر الواحد او غيرهما مما يفيد من جهة العرف والعقل والادلة العلمية وبالنسبة الى غير الخطابات يعين ما ذكره
في الخطابات لعدم الفرق بينها وبين غيرها عند من الجواب هو الجواب بعين ما ذكرنا الا الاول نعم لو كان مراده من القطع بالنسبة الى المشافهين الحاضرين
في مجلس الخطاب العالمين بالقوانين اللفظية فالاستدلال تام لا غبار عليه لكنه لا يكون مثمر الثامر الا انه يجيء فيه احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب و يمكن
الاستدلال للقول الثاني بالنسبة الى الاحتمال الثاني اعني كون حجية الظواهر انما هو باعتقاد ناهي الظواهر في زمان الشفاه من الظنون المطلقة بان ثبات
ظاهر الكتاب الثابت في زمان الشفاه انما كان بالادلة الغير العلمية كاصالة الاتحاد وعدم الاشتراك وعدم القرينة والتخصيص والتقييد وغيرهما مما مر
في الامارات على الايات في اثبات حرمة العمل بما وراء العلم وحجيتها كانت من باب الظن المطلق فكان الكتاب من هذه الجهة من الظنون المطلقة والجواب
هو الجواب فارجع اليه نعم هو مسلم في الالفاظ التي كان مدرك اثبات ظهورها في المراد في زمان الشفاه كاثبات اوضاعها وتجردها عن القراين او
غيرهما منحصرا بالشهرة او خبر الواحد كخبر زرارة في السؤال عن المسح ببعض الرأس قال لمكان الباء او غيرهما مما لم يكن منضما الى جهة العرف والعقلاء وغيرهما
من الادلة القطعية الحجية واما بالنسبة الى الاحتمال الاول فيمكن الاستدلال له بجوابه بوجهين الاول كان على فرض تسليم ثبوت ما هو ظاهر من الكتاب في نفس الامر
غايته افادة الظن بالارادة وهو لا يكون حجة الا بعد عروض الاسناد الثاني انه لو سلم كون الظن بالارادة الناشي من اللفظ حجة شرعية في الكتاب ممنوع
لتعارض الاخبار في باب حجيته والعدم كما سيجيء والترجيح ليس الا بالمظنة غير مستندة الى دليل شرعي او بان بعد ملاحظة ما دل على ثبوت التحريف في الكتاب
يحتمل ان يكون للناقص مدخلية في هذه العمومات والمطلقات والظواهر من حيث التخصيص والتقييد والصرف غاية الامر حصول الظن بالعدم لكن معه لا يبقى
الاعتماد على هذه الظواهر ولا يجوز العمل بها الا في صورة الاضطرار والجواب عنهما سيجيء انشاء الله تعالى واما القول بكون حجيتها من باب الظن المخصوص مطلقا فانه
الصدور قطعي واما الدلالة والارادة وان كانتا ظنيتين الا ان الظن الحاصل فيهما حجة بالاجماع وغيره انه لا يصح كلية لان الظن بالوضع والارادة
والتجرد قد يحصل من اشياء ليست اجماعية ولا عرفية كالشهرة واخبار الاحاد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو التفصيل في حجية الالفاظ
الموجودة في الكتاب العزيز بالنسبة الينا وتوضيحه ان الالفاظ الموجودة في الكتاب الصادرة في زمان الشفاه كان لها قانون عرفي ثابت في ذلك
الزمان قبل صدور الالفاظ من الشارع ككون اللفظ معناه الحقيقي ذلك واحدا او متعددا مشتقا او جامدا خاصا او عاما مختصا بورود السؤال
او العدم مختصا ام لا وكذا كونه حين الصدور مجردا او لا وكذا غيرها وح فهذا القانون اما ان تكون المعرفة به ممكنا ام لا كالقطع بكون اللفظ له
معنا حقيقيا في زمان الشارع مع الشك في كونه هذا او ذلك مع عدم امكان تشخيصه مطلقا ولو بالاستحسانات وعلى الاول اما ان يصير بعد المعرفة
مجملا ولا يكون له ظهور اولا بل يكون ظاهرا في شيء معلوم اما الاول فكالمشترك اللفظي مع فقد القرينة في البين او العموم مع القطع بارادة المجاز
مع كونه متعددا مع عدم القرينة عليه لا داخلية ولا خارجية مع خلوه مما يوجب الظن بارادة شيء معلوم وهذان القسمان داخلان في المجمل والمتشابه
ولا اشكال في عدم اعتبارهما وهو واضح لا يحتاج الى البيان واما الثاني فهذا الظهور اما ان يكون بجميع مقدماته ثابتا بالدليل العلمي كالقطع
بكون معنى اللفظ ذلك في زمان الشفاه والقطع باتحاد معناه الحقيقي في الزمانين مع القطع بتجرده عن القرينة الحالية واللفظية داخلية كانت
او خارجية كقوله تعالى قل هو الله احد وكذا قوله تعالى الحمد لله رب العالمين وامثالهما مما يحصل منه القطع بالمراد او يكون بجميع مقدماته او بعضها ثابتا

فيما هو التحقيق في المقام

بالدليل

بالدليل الغير العلمي وهو اما ان يكون معتبرا شرعا كالامارات العرفية واصالة الاتحاد وعدم القرينة وعدم تعدد الوضع وغيرها كتنصيص اهل الوضع واهل الخبرة
او لا يكون كذلك سواء كان مما دل الدليل الشرعي على عدم اعتباره كالدليل اللبي والاستحسانات او لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا العدم كالظن بالوضع
الحاصل من الشهرة او خبر الواحد والظن بارادة الشارع من الكتاب لو كان حاصلا من القسم الاول من الاخير فلا يكون معتبرا مطلقا والا لزم الخلف ولو كان
حاصلا من الثاني منه لا يكون دليلا شرعيا و لا ظنا مخصوصا والا يلزم الخلف بل يكون من الظنون المطلقة والاصل عدم حجيتها حتى يقتضيها الضرورة
لا بقاء اطلاق الاخبار التي سيجيء والاجماعات المنقولة يقتضي حجية ظاهر الكتاب مطلقا لانا نقول لا يكون الاطلاق واردا في بيان الاطلاق بل مقصود منه اجماع
الاثبات في الجملة في مقابل النافي وكذا الاخبار غالبها ولعل النادر منها وان كان ظاهرا في الاطلاق الا انه واحد لا يكون معتبرا على انها تدل على حجية
ظاهر الكتاب لا الظاهر الذي يظنه المجتهد باجتهاده ولو من هذه الادلة الغير المعتبرة او مشكوكة الاعتبار فتدبر واما لو كان حاصلا من القسم الاول الا
في حجية القطع من اي سبب حصل واما القسم الثاني فهو انما يكون حجة من باب الظن المخصوص لان الصدور قطعي والدلالة ثابتة بالعقل او العرف المقطوع الحجية
في الالفاظ او الشرع واما الارادة فهي وان كانت ظنية الا ان هذا الظن الناشي من ظهور اللفظ المجرد بارادة الحقيقة ظن مخصوص وحجة شرعية الهية
من حيث هو وان امكن تحصيل العلم بالسؤال والدليل على ذلك وجوه الاول الدليل العقلي الذي ذكرنا وهو انه ظاهر في ذلك وذكره مع ارادة خلاف الظاهر
بدون نصب القرينة قبيح عقلا لا يقال احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب موجود لانا نقول عدم اعتناء العرف والعقلاء به يدفعه الثاني فهم العرف ذلك
اللفظ والعمل بالمتفاهم عند العرف ثابت بالاجماع والاخبار نحو وما ارسلنا الخ وبناء العقلاء وسيرة المسلمين المستمرة من لدن ادم الى الخاتم بل هو جبلة نوع البشر
من غير الالتفات الى عدم جواز العمل بهذا الظاهر في مقام الشفاه كالاوامر وغيره كالكتابات والكتب المؤلفة والمصنفة سيما فيما لم يكن قصد المتكلم اختصاص تفهيم
مضمونه بالمخاطب فقط للزوم الاكتفاء في التفهيم بظاهر اللفظ من دون الاكتفاء بالقرينة الحالية التي لم يصل الى الغايب للزوم الاضلال على فرض
قصد الاختصاص وهو دليل على حجية ظواهر الخطابات وان قلنا باختصاصها بالمشافهين لكون المقصود فهم غير المشافهين من الغائبين منها ما اراد البشر
الى المشافهين واشتراكهم في المضمون وبما ذكرنا ظهر بطلان من خص حجيته بالمشافهين لوجود تفهيمهم بالقرينة الحالية المفقودة للغائبين واما سيرة
الناس على العمل وان امكن تحصيل العلم فلانا نرى لو قال المولى لعبده اشتر اللحم او اكرم هؤلاء الخصماء وهكذا يكون بناؤهم على العمل به من دون السؤال
ثانيا من ارادة الوجوب او الاستحباب او العموم او الخصوص لتحصيل العلم مع امكان تحصيل العلم بالسؤال بل قد يكون السؤال مذموما والقول بانه في مقام
التخاطب وحضور المخاطب يفيد العلم العادي مدفوع بانه كيف يفيد العلم مع استعمال الامر في الاستحباب كثيرا حتى ادعى بعض كونه مجازا مشهورا وكذا العام
في الخاص والمطلق في المقيد حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد سيما مع احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب مع انا نفرض الكلام
فيمن احتمل ارادة خلاف الظاهر احتمالا موهوما ولا ريب في عدم لزوم السؤال وعدم المذمة على تركه وكونه مذموما على ترك العمل لا يقال العمل مسلم لكنه من
باب الاضطرار لان تحصيل العلم بالارادة فيها انما هو بالاستفهام وهو موجب للعسر والتسلسل لانا نقول نفرض فيما لم يكن السؤال عسرا واما التسلسل
مدفوع بان انضمام ظاهر جواب الاستفهام الى ظاهر اللفظ الاول يوجب العلم ولا يوجب التسلسل ومثله الكلام في النازل في زمان الشفاه بالنسبة الى
المشافهين لانا نقطع بانا لو كنا في زمان الشفاه خدمة النبي ونزل من الله تعالى ما علمنا حقايقه ومجازاته مع وجداننا بتجرده عن القراين كقوله تعالى ولا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي لكنا عاملين به من دون السؤال عن النبي بان المراد ماذا بل من دون التفات الى السؤال ونقطع ايضا يكون بناء المشافهين
على ذلك وح لو كان المقصود من الله تعالى من كلامه فايدة اخرى كالاعجاز وعدم حجيته لغير النبي يلزم نصب الدليل لردع المشافهين عن ذلك وح للمانع
اثبات الردع الثالث انه لو لم يكن حجة لكان عدم حجيته اما من باب عدم المقتضي اعني عدم حجية ظاهر اللفظ في الارادة نظرا الى كونه غير علمي او وجود المانع
اعني الاخبار الدالة على اختصاص حجيته بالائمة ع والاول لا يقول به المانع والا لزم نفي حجية الاخبار وسائر الالفاظ ايضا وهو ضروري البطلان وكذا الثاني
لما سيجيء من عدم تمامية الرابع اجماع الاصوليين من الخاصة والعامة ويظهر منهم علاوة مع ذلك من حيث استدلالهم في الاحكام بالايات القرانية وعدهم الكتاب
في الادلة بل سيرة القطعية من الخواص والعوام كما نرى في التفاءلات والاستخارات والخطباء والوعاظ والبكاء عند تلاوته والخوف عند سماع قراءة ايات
الوعيد وطلب المناصب عند سماع ايات الوعد من الله تعالى والاحتجاج بالاخبار بالايات القرانية مع عدم منكر لهم ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها احتجاج
ابن عباس على ابي بكر واصحابه حيث بعث امير المؤمنين فانكروا عليه حسن بنائه بقوله تعالى قل من حرم زينة الله وبقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
ومنها ما ورد في احتجاج ابي بن كعب على الصحابة في تفرقهم عن امير المؤمنين لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات
ومنها ما ورد في احتجاج سلمان على عمر لما امره في المداين وكلفه ان لا يبالي من كان قبله ظانا بهم السوء بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من
الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ومنها احتجاج امير المؤمنين على عاصم بن زياد لما حرم على نفسه الطيبات بقوله تعالى والارض
وضعها للانام فيها فاكهة الخ ومنها احتجاج الزهراء ع على ابي بكر في منع الارث بقوله تعالى وورث سليمان داود ع الخ ومنها احتجاج مولينا الصادق ع
على سفيان الثوري ومنها احتجاج الجواد ع على القاضي يحيى بن اكثم في مجلس المامون ومنها غيرها مما سيجيء الاشارة الى بعضها الخامس نقل دعوى الاجماع عن اكثر
الكتب غير الوافية الفصل الاول في الكتاب وجوب متابعة العمل به متواتر ومجمع عليه وعن الوافي المقام الثاني في حجية الكتاب وجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا
واستقامت طريقتهم عن قديم الدهر الى يومنا هذا بل وساير علماء الاسلام على ان كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع اليه وعرض الحجج عليه وتواترت بذلك
الاخبار واشتهر امره كاشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوائد المدنية فمنع عن
الحجية وعن منبع الحيوة ذهب المجتهدون رض الى الجواز وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به كما سيجيء عبارته وعن فوائد السيد الكاظمي

في ان ظواهر الكتاب حجة بالادلة الكثيرة منها الاجماع

السيد مهدي ره وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين
وفروعه في ساير العلوم من غير نكير وعن انوار المبين ويدل عليها جريان سيرة العلماء والخطباء والوعاظ خلفا بعد سلف على الاحتجاج بالايات
القرآنية من دون نكير ومن سيرة العوام فانهم لم يزالوا يتلون الايات ويخافون عند سماع قرائة آيات الوعيد ويطلبون من الله نيل مضامين الوعد
الى ان قال في المسالك تشبه ان تكون من ضروريات الدين فضلا عن المذهب وعن المقدمة الجامع ان هؤلاء الغشاة ابطلوا حجية الكتاب وصدوا عن الثقل
الاكبر وقالوا حسبنا الاخبار كما صد اهل الخلاف عن الثقل الاصغر وقالوا حسبنا كتاب الله وفي القوانين الحق القول بجواز العمل به اما في الصدر الاول
الذي خوطب المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى ارسل رسولا وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي وما كان ذلك الا لا
يفهم قومه ويعتبروا به ويتدبروا فيه الكتاب ولا ريب ان بمجموع هذه الامور يحصل التفقه منه بالحجية ويكون حجة شرعية السادس الاخبار المتواترة الواردة
في مقامات متعددة منها الاخبار الكثيرة بل ادعي تواترها الدالة على وجوب اخذ الخبر الموافق للكتاب عند التعارض كما في المقبولة وروايتي زرارة وما روي
عن الكليني ره والصدوق قده قال قال رسول الله ص ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فدعوه وكذا غيرها وجه الاستدلال الظاهر لان اخذ ما وافق الكتاب مع توقفه
على فهم الكتاب وحجيته وحمله على اخذ ما وافق الكتاب بمقتضى التفسير الوارد عن الائمة الاطهار ع تقييد في الروايات من غير دليل ومع ذلك لا يتم لان
التفاسير الواردة بينها تعارض ومقتضى هذه الروايات عرضها على الكتاب ايضا ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز اخذ الحديث من حيث هو الا من
حيث التعارض الا اذا وافق الكتاب والسنة منها ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا
الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا
الله ولا تقبلوا علينا قال يونس وافيت بالعراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع متوافرين فسمعت منهم و
اخذت كتبهم فعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبد الله وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد
الله لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن الى ان قال ع وانا عن الله وعن
رسوله نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام آخرنا فاذا اتاكم من يحدثكم بخلاف
ذلك فردوه عليه فان لكل قول منا حقيقة وعليه نورا فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان ومنها ما روي عن ايوب بن الحر عن ابي عبد الله ع
قال كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق الكتاب فهو زخرف ومنها ما رواه ابن ابي يعفور عن علي ع نظيره وكذا غيرها ومنها الاخبار
الدالة على وجوب العمل به منها عن الاحتجاج والبصائر عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن
في كتاب الله وكان في سنة مني فلا عذر لكم في تركه وكذا غيرها ومنها النبوي المتواتر بين الخاصة والعامة كما ادعاه الشيخ ره في تق وهو ان النبي ص قال اني
تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والثقلين اما ان يكون بكسر الاول وسكون القاف في مقابل التخفيف كناية
عن عظمتهما او يكون مفعولا لاسم الفاعل ويكون كتاب الله وعترتي عطف بيان له واما ان يكون بفتح الاول والثاني والمراد به الجن والانس بدلا
عن ضمير المجرور ويصح ان يكون كتاب الله وعترتي مفعولا لاسم الفاعل ولا فرق بينهما في كلمة الاستدلال في محل الكلام ولا فرق بين الحديث المذكور
بما ذكرنا وبين المذكور بوجه آخر اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وجه الاستدلال ان المتبادر من هذا الكلام كونهما
متروكين لاجل العمل ولو لم يعمل لم يكن الكتاب حجة بذاته في بعض المقامات فيلزم كون المتروك شيئا واحدا وهو مناف لظاهر الخبر ومنها ما رواه في
الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه محتجا حيث قال في اثناء الحديث ان الله جل ثناؤه ذكره بسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون
من تغيير كتابه قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام
وقسما لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم الى ان قال اما القسم الاول فما ورد في فضل رسول الله كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
وكذا قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية وجه الاستدلال ظ فان المراد منه ومن القسم الثاني هو الاعم من الائمة وغيرهم من العلماء بقرينة
الحصر في الثالث بالنبي والراسخون في العلم لو جعلنا الراسخون مختصا بالائمة ع والا فيكون القسم الثالث ايضا عاما فتدبر ومنها ما ذكره امير المؤمنين
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة حيث قال في اثنائها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا
وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الخ ما ذكره من هذا النمط ومنها قول امير المؤمنين القرآن كتاب الله
الصامت وانا كتاب الله الناطق ومنها ما دلت من الاخبار الكثيرة بل المتواترة من تمسك غير النبي والائمة بهذه الظواهر من دون نكير منهما من
الاحتجاجات والقول بان التمسك لا يدل على حجيته مدفوع بان الخصم لو تخيل جهة المنع لمنع في مقام المجادلة بعده يكشف عن العدم وهو يكشف
عن حجيته لانه لو لم يكن حجة لمنعوه ومنها قصة ابن الزبعرى حيث قال لاخصمن النبي ص بعد نزول قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال يا محمد عبد موسى وعيسى ع فقال ص ما اجهلك بلسان قومك وجه الاستدلال ان النبي ص انكر لخطائه في فهم القوانين اللفظية
اعني كون ما للذي العقول مع انه مختص بغير ذوي العقول ولم ينكر حجيته على فرض فهم القانون ويشعر رضائه بحجيته على فرض فهم القانون ومنها
قول الصحابة حيث قصر النبي في السفر في موضع الخوف وتجاوز عنه وقصر ايضا فسئل ما بالنا ان نقصر وقد امنا فقال ع هذه صدقة ولم يمنعه
بظاهر الكتاب ومنها ما روي عن زرارة انه سئل ع عن سبب لزوم القصر مع انه قال الله تعالى لا جناح عليكم فاجابه ع بانه قال الله تعالى وفعله النبي
فصار واجبا ولم ينكر حجية الكتاب ومنها قول السائل حيث سئل عن المعصوم عن مجيء عليه الاتمام والقصر قال ع من تليت عليه الآية وكذا غيرها

لا يكون

لا يكون المقام مقام ذكره ومنها الاحاديث الدالة على فضل التمعن في القرآن عند القراءة او مطلقا الثامن الايات منها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولا
يبعد عدم اختصاصه بالنبي والائمة بل يحتمل عدم شموله لهم كما لا يخفى ومنها قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا ومنها قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ومنها قوله تعالى بلسان عربي مبين وجه الاستدلال ظاهر سيما بعد انضمام الثاني بالاول او بالاخير لان الظاهر انا ارسلنا الرسول بلسان
قومه حتى يتكلم على نحو تكلم القوم من ارادة الحقائق والمجازات من اللفظ بسهولة التفهيم لامتنا ولا ريب ان لسان قوم نبينا كان هو لسان العرب ومنها
قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه وكذا غيرها واما قوله تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فلا دلالة فيهما
كما لا يخفى التاسع انه لو لم يحصل فهم الكتاب لغير المعصوم ولم يكن حجة لغيرهم يلزم نفي كونه معجزة والتالي باطل فكذا المقدم توضيحه انه لا ريب في كون
الكتاب من اظهر معجزات نبينا واعجازه من وجوه اجلها واقواها بلاغته وهي موافقة الكلام لمقتضى المقام ولا يحصل العلم بها الا بمعرفة المعاني المقصودة
بتوقفها على بيان النبي يسقط من الكلام لاستلزامه التدبير بل يقطع قطعا عاديا بان بناء المشافهين في مجلس الخطاب لم يكن على السؤال عن مفهومات
الالفاظ الظاهرة في المراد من غير فرق بين الكتاب وغيره والقول بان الفهم لمعرفة الاعجاز مسلم لكن لا يستلزم حجيته لاستنباط الاحكام مدفوع بان
الفهم بعد تحققه لو لم يكن حجة فيرجع الى انه يجوز ان يكون مراد الله تعالى خلاف ما فهموه وهو تدليس من الله تعالى الموجب لخروجه عن الاعجاز والعياذ
بالله لانهم فهموا شيئا علموا به كون القرآن معجزة وليس الواقع مراد الله تعالى ذلك والمانع من حجيته من هذه الجهة انما هو بعض الاخباريين ولهم فيها
مذاهب ثلثة على ما نقل الشيخ في تق حيث قال لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جملة منهم كتبا
في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسمائة آية واما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء
منه مطلقا حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير اهل العصمة ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة في تأويل مشكلاته وحل مبهماته ثم
قال والتحقيق في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين الا ان اخبار المنع اصرح ثم بعد ذكر الاخبار والايات الدالة على الحجية كآية التدبر كما ذكرنا قال لا يمنع فهم
شيء من القرآن بالكلية ليمتنع وجود مصداق الآية فان دلالة الايات على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى حدود الله والتهديد ظاهر لا مرية فيه وهو المراد من التدبر
في الآية كما ينادي عليه سياق الكلام والقول الفصل والمذهب الجزل في ذلك ما افاده شيخ الطائفة في كتاب التبيان وتلقي بالقبول جملة من علمائنا الاعيان حيث قال بعد
نقل الاخبار من الطرفين ما ملخصه والذي نقول ان معاني القرآن على اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون
ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به
مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة ثم ذكر جملة من الايات التي تكون من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي ص ورابعها ما كان اللفظ مشتركا
مع فقد القرينة فانه لا يمكن لاحد ان يقول ان المراد به هذا الا بقول نبي او امام معصوم انتهى كلامه زيد مقامه والظاهر موافقته للقول الاخير لنا في حجية الكتاب لا انا نقول
بحجية القسمين الاخيرين لاجمالهما وكذا القول الثاني منهم لانه يقول بحجية ما نقول بحجيته مع الزيادة وبحصر المانع منهم بالقول الاول وهو ما يمنع مطلقا لو مثل
قل هو الله احد وكيف كان فقولهم بمنع حجية الظواهر التي اثبتنا حجيتها اما ان يكون من باب عدم المقتضي او يكون لاجل وجود المانع والاول تقدم فساده لوجود
المقتضي على حجيتها واما الثاني فهو ايضا فاسد وتوضيحه لا بد من بيان ما دل على المنع وهو على اقسام الاول الاخبار الدالة على اختصاص الكتاب حجيته للنبي والائمة
الاطهار ع منها الاخبار الواردة في تفسير بعض الايات منها قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفيناه ومنها قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين
اوتوا العلم ومنها قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ومنها قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك ومنها قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون
في العلم وجه الاستدلال ان ظاهر الايات اختصاص الكتاب علما وتأويلا بالموضوع المذكور في الايات وقد ورد في التفسير بكون المراد في قوله اصطفينا ومن عنده
والذين اوتوا العلم ولقومك والراسخون في العلم هم الائمة ولازمه نفي فهمه وحجيته لغيرهم ومنها بعض الاخبار الدالة بنفسه على حصر علم القرآن في النبي والائمة
منها ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها المروي في الكافي في مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بحضرة الصادق ع قال هشام فبعد رسول
الله ص من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال الشامي نعم قال هشام فلم اختلفنا انا وانت وصرت
الينا من الشام في مخالفتنا اياك فسكت الشامي فقال ابو عبد الله ع ما لك لا تتكلم فقال ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف
ابطلت لانهما يحتملان الوجوه الى ان قال الشامي الساعة من الحجة فقال هشام هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء
وجه الاستدلال ظاهر من قول الشامي يحتملان الوجوه وكذا استشهادها هشام ومنها قول السائل ايكفيهم القرآن قال ع بلى لو وجدوا له مفسرا قال وما
فسره رسول الله قال بلى فسره لرجل واحد وفسر للامة شأن ذلك الرجل ومنها ان القرآن لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون
به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله وابعده من مذاهب قلوبهم الى ان قال وانما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا
الى طاعته القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا من انفسهم الحديث ومنها غيرها ذكرنا انما يكون مع
ذكرنا متقارب المفاد ومنها الاحاديث المتواترة الدالة على مذمة من فسر القرآن برأيه منها النبوي من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وفي
اخرى من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وفي الحديث القدسي عنه ص ما آمن بي من فسر كلامي برأيه وما عرفني من شبهني وما على ديني من استعمل
القياس في ديني وعن ابي عبد الله ع من فسر آية من كتاب الله فقد كفر وفي مرسلة شعيب ابن عنبسة لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فبأي شيء
تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله
ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا الخ وغير ذلك مما ادعى تجاوزها عن حد التواتر الثاني ان تحمل

الكتاب سيما ما يتعلق بالاحكام الفرعية الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق محتمل التقييد وعام محتمل التخصيص ومتشابه لا يهتدى منه مع قطع النظر عن السنة
الى سبيل ولا يركن منه الى دليل بل وقد ورد من استنباطهم جملة من الاحكام من الايات مما لا يحصى عليه سؤالهم ولا يهتدى اليه غيرهم وهو مصداق ما تقدم
قولهم ليس شئ ابعد من عقول الرجال في تفسير القران كالاخبار الدالة على حكم الوصية بالجزء من المال حيث فسره ع بالعشر مستدلا بقوله سبحانه اجعل
على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم حيث فسره بالثمن لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية والنذر بالكثير حيث فسره بالثمانين لقوله
تعالى في مواطن كثيرة وكان ثمانين موطنا وكذا بعد ملاحظة ثبوت بعض الاحكام مع كون ظاهر الكتاب على خلافه لا يبقى الاعتماد على ساير الظواهر منها
وجوب القصر وظاهر الاية ولا جناح عليكم يقتضي خلافه وكذا الاطلاق والوجوب بالتشبث الى الخوف والعكس ومفهوم الاية ان تقصروا في الصلوة ان خفتم
يقتضي خلافه مع ان للقران ظاهرا وباطنا كقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما على ما ورد في التفسير اي وسلموا لمن وصاه واستخلفه عليكم ما عهد اليه
تسليما ولا يعلم باطنه الا المعصوم الثالث الاخبار الدالة على تحقق التحريف في القران من الزيادة والنقيصة اما فساد الاول فاولا بان الاستدلال بها
لا يتم الا باثبات استفادة الحصر من الايات اعني ومن عنده علم الكتاب وغيرها مما مر لان الاخبار انما تدل على تعيين الموضوع اعني كون من في قوله تعالى
ومن عنده وامثاله هو الائمة ولا يدل على حصر الحكم بل الحصر يستفاد من الاية ودلالتها على الحصر لا يكون الا من باب الظهور فان كان هذا الظهور حجة فالمطلوب
ثابت لعدم الفرق بين هذا الظاهر وغيره ولعدم القول بالاختصاص وان لم يكن حجة فلا يتم الاستدلال لاستلزامه الدور وترجيح المرجوح على الراجح لاضعفية
هذا الحصر من بعض ساير الظواهر وثانيا بان قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وغيره وان كان دالا على حصر علم الكتاب بالائمة الا ان العلم مضاف على
مذهب من قال بافادته العموم الاستغراقي يكون مفاده اختصاص جميع علوم القران بهم ع ولا يدل على اختصاص بعضها ونحن نقول بالثاني دون الاول
على مذهب من لم يقل بافادته العموم فلا يكون دالا ايضا لان الكتاب اسم للقران الموضوع للمجموع لا الاعم منه ومن الاية لتبادر الاول ولا التزام التقييد في الثاني
عرفا ولصحة السلب فيها ايضا لصحة ان يقال الاية ليست قرانا بل بعض من القران وح يكون المستفاد اختصاص علم مجموع القران للنبي والائمة ونحن لا ندعي ثبوته
لغيرهم لكون المتشابهات والمجملات من القران مختصة بهم سلمنا الاستغراق المعنوي لكن الشايع هو المجموع ولا يدل على اختصاص غيره بهم وثالثا بان العلم موضوع
للاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع ومعه يدل على اختصاصه بهم لا الظن الحاصل من الظواهر ولا عدم حجية الظواهر ونحن نقول بالثاني دون الاول
ورابعا بانها معارضة بالاخبار الدالة على حجية الكتاب والجمع معا لان القدر المتيقن مما دل على حجية الكتاب هو الظواهر سيما مثل قل هو الله والمانع يمنع ذلك
ايضا ولا ريب في اولوية التقييد من الطرح واولوية هذا الجمع من غيره من حمل المثبت على صورة ورود التفسير سيما مع وهن النافي بما مر سلمنا التكافؤ فيجب طرح
النافي لوجود الترجيح مع المثبت من الشهرة والاجماعات المنقولة ويشمله حديث فاشتهر سلمنا التكافؤ من جميع الجهات وح يتساقطان ويكون ما
ذكرنا من الادلة الدالة على حجية ظواهر الالفاظ في الارادات سليما عن المعارض مع ان الاخبار النافية احاد لا تكون معتبرة في هذه المسائل بل يرد على الاخير
اعني قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله الى اخر ما ذكرنا انه لا يدل على نفي حجية غير التاويل من الظواهر لغيرهم واما فساد غيره فما ورد في مناظرة الشامي
هشام فاولا بانه لو تم لدل على نفي حجية السنة والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيا بان استفادة نفي الحجية من قوله لا يرفع الاختلاف في مقام المجادلة لا
تكون دالة على اعتقاد المنكر من نفي حجيته لجواز كون اختلافهم في الموضوع اعني تشخيص الظاهر بان يعتقد احد الخصمين ان الظ ذلك والاخر يدعي
خلافه مع ان صدر الحديث يدل على اعتقاده بالحجية وثالثا بانه يجوز ان يكون مورد النزاع من المتشابهات وما ورد في السؤال من انه هل يكفيهم القران
فاولا بظهوره في السؤال من كفايته لجميع الاحكام وانحصاره في حق المعصوم ومن حصل له تفسيرهم ع له وهو مسلم ولم نقل به لغيرهم وثانيا بمعارضته بما
ذكرنا من الاخبار ووجه الجمع والترجيح معا كما مر واما ما ورد في كون القران لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته ويعرفونه فبانه لو لم يدل على حجيته
لغيرهم فلا يكون دالا على عدم الحجية كما لا يخفى لجواز عموم الذين يؤمنون ويعرفون واما اذ يريدوا ان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم
فلظهوره في ارادة استنباطهم لجميع ما احتاجوا ولا ريب في اختصاصه بالامام مع ان قوله القوام بكتابه والناطقين عن امره يجوز ان يكون عاما شاملا
للمجتهد وعلى فرض تسليم الدلالة معارض بما ذكرنا وهو اصرح في الدلالة على الحجية في الجملة وارجح كما مر واما ما ورد في الاحاديث من مذمة من فسر القران
بالراي فلان حمل اللفظ على الظاهر العرفي لا يكون تاويلا بالراي فان استعمال التاويل بالراي فيه مجاز قطعا والمراد بالتاويل هو حمل المجملات على معنى بالهواء
والراي والاستحسانات من غير دليل شرعي او عرفي او عقلي سلمنا شموله لحمل الالفاظ الظاهرة على معناها العرفي لكنه معارض بما ذكرنا وهو في الدلالة على
حجية الظواهر ارجح بالنسبة الى دلالة هذا على منعها فهذا اللازم تقييد هذا بغير الظواهر مع انه وجه الجمع بين الخبرين فيجب كما مر سلمنا التكافؤ والمقتضي
موجود ولم يثبت المنع واما فساد الثاني فبانا لا نقول بحجية المجملات وانما مجرد كون بعض الظواهر على خلاف ما ثبت من الشرع لا يقتضي عدم حجية ساير الظواهر
ولا حصول الوهن فيها والا لزم عدم حجية ظاهر الالفاظ الموجودة في السنة لكون ظواهر بعضها مخالفا للاجماع او العقل او غيرهما من ساير الادلة واما قوله
ان للقران ظاهرا وباطنا فبان ظاهر القران مراد بالاجماع ونحن مكلف به واما الباطن فلا يكون مدار التكليف جلية بالضرورة واما فساد الثالث اعني
وقوع التحريف في القران فالجواب عنه يقتضي رسم مقامات الاول في وقوع التحريف من الزيادة والنقصان من حيث نفس الكلمات او العدم الثاني في عدم
مضرية هذا الاحتمال لحجية الايات الباقية الثالث في تواتر القران من جهة الاعراب والعدد وكونه تحريفا اما الاول فلا ريب في تواتر القران الذي
بايدينا في الجملة واما تواتره تفصيلا من كون ما نزل على محمد ص هو هذا القران الذي بايدينا من دون زيادة ونقصان فاختلفوا فيه نعم اكثر الاخباريين
وظاهر الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ره والشيخ الطبرسي صاحب الاحتجاج وقوع التحريف وعن السيد والصدوق ره والمحقق الطوسي وجمهور المجتهدين
عدمه وان ما ينقل بالاحاد انه كان من القران ونقص ليس كذلك بل ولو كان من القران لتواتر وكذا ما ينقل بالاحاد انه لم يكن منه وزاد ليس كذلك

[في بيان ان القران الذي بايدينا [illegible] منقوص ام لا]

لانه لو كان كذلك لتواتر عدمه للاولين على ما ذكره السيد نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة الاخبار المستفيضة بل ادعى تواترها منها ما روي عن امير المؤمنين ع
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى
كنتم خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلوها خير ائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا انزلت
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي الاية مما لو جمع لصار كتابا بحجم ومنها ان القران كان ينزل على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة
عشر رجلا من الصحابة ورئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب لا يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه
في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى
لقاء حبيبه وتفرق الاهواء بعده جمع امير المؤمنين القران كما انزل وشده بردائه ع واتى به الى المسجد فقال ع هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر
ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في
خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني باسناده الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس
على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه امير
المؤمنين ع وعن السيد ره انه نقل من كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الدهني عن اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث
بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى
اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع من
القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود بخط مولينا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شوهد عدة
منها في خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتاب الموسوم بمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت
اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الدهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته
ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراء السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءة ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا
على هؤلاء السبعة مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض
اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه وللاخرين ايضا وجوه منها قوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وجه الاستدلال كون نفي الجنس مفيدا للعموم ويلزمه عدم عروض المبطل سواء كان من حيث التلاوة او الحكم او هما معا او تغيرا كان من
زيادة ونقصان وما يرفع اعجازه وسواء كان من جانبي او من جانب الغير ولا ريب في كون التحريف باطلا وظاهر الاية تعمه وفيه انه يحتمل ان يكون انشاء او تحريما عليهم
ابطال الدولة يكون اخبارا وعلى الاول لا يصح الاستدلال لان الحرمة لا تدل على عدم التحقق منهم عصيانا او خطاء وعلى الثاني فيحتمل ان يكون المراد لا ياتيه الباطل
من جانبي ايهم بنسخه تلاوة او حكما او هما معا او لا بغيره كالكتب والشرايع السابقة بل باق الى يوم القيمة ويحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه الباطل من
جانب الغير ويحتمل ان يكون المراد هما معا ونفي الجنس يفيد العموم من حيث افراد الباطل لا من حيث الاحوال اعني من جانبي ومن جانب الغير وعلى الاول لا يصح الاستدلال
لجواز تحقق التغيير من الغير لا من الله فلا تكون منافية للاخبار المثبتة للتحريف وعلى الثاني يحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه من جانب الغير ما يخرجه عن الاعجاز
ويحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه التحريف وعلى الاول لا يصح الاستدلال لبقاء صفة الاعجاز في الايات الباقية وعلى الثاني يحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه ما يبطله
ولو في زمان وعلى الاول لا يصح الاستدلال لكونه موجودا عند القائم ع ويظهر بعد ظهوره وعلى الثاني لا يصح ايضا ان اريد مجموعه لعدم منافاته للتحريف
في الجملة ويصح ان اريد جميعه الشامل للكل والبعض والظ من الاية هو عدم تحقق نسخ مجموع هذا الكتاب والشريعة من جانبي وبقائه الى يوم القيمة او عدم عروض
ما يبطله بالمرة او عدم عروض ما يبطل جميعه ومعه لا يصح الاستدلال والا ظهر ان نسخ الحكم في بعض الايات ثابت سلمنا عدم ظهوره فيما ذكرنا لكن لم يثبت ظهوره في غيره
ولا يصح الاستدلال سلمنا افادته العموم لكنه معارض بالاخبار المثبتة والجمع يقتضي حملها على ما ذكرنا فتدبر ومنها قوله تعالى نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وفيه اولا انه يكفي لصدق الاية كونه محفوظا عند الائمة مع انه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه ونبقيه الى يوم القيمة وثانيا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه
من عروض ما يرفع مجموعه وثالثا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه عن عروض ما يبطله بالمرة وعلى كل منها لا يصح الاستدلال اما على الاولين فظاهر واما على الاخير
فلكونه محفوظا عند الائمة وعلى المثبت اثبات زيادة غير ما ذكرنا ومنها ان القول بجواز التبديل مناف للطف لانه فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط
الاحكام منه ولا ريب ان ابقائه للاعجاز واستنباط الحكم والتلاوة لطف وواجب وفيه اولا انه لا يخرج بذلك عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط
الاعجاز والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا والظ عدمها هاهنا كما ادعى عليه الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان وعلى فرض
تسليم وقوعها فلا ريب في ندرتها وهي لا تكون مضرة بالضرورة سلمنا لكن اللطف الواجب لم يمنع المانع كظهور القائم ع ومنها الاجماعات المنقولة عن الشيخ
والطبرسي على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغير الحكم وفيه انه لا يفيد القطع والاجماع المنقول لم يثبت حجيته من حيث هو سيما في الموضوعات
الصرفة كما في المقام مع انه لم يتحقق على نفي النقصان وهو يكفي للمانع ومنها الاخبار المتواترة الدالة على عرض الخبر عليه والاجماعات المنقولة على حجيته وفيه
انه على فرض تسليم التواتر او اعتباره انما يدل على حجية القران ولا يلزم منه نفي التحريف لجواز كون التحريف مما لا يكون له مدخلية في الاحكام بل فيما
كان من اوصاف الائمة كخير ائمة او في علي ع كما ادعى عليه الاجماع بعض وموافق للاعتبار من ان المحرف لو كان فهو من الخلفاء كعثمان وعمر وابي بكر ولا ريب

[كيف تكون هذه الامة خير امة مع]

[ومنها ان القول بجواز التبديل مناف للطف [illegible]]

انهم اذا حرفوا حرفوا ما يكون مضرا بحالهم من الايات المشتملة على الاوصياء الائمة ويشعر به ايضا ما ذكرنا من التحريف في الايتين مع ان ما دل على اخذ الكتاب
وعرض الاخبار عليه فما كان منه من النبي لانه لا امر باخذ الاوصياء وصاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه وما كان من الائمة يجوز ان يكون من باب
التقية وحكم اللّه الظاهري ومنها ان التحريف مستبعد جدا لانه اما ان يحصل من عدم الجمع من كتاب الوحي بان لم يكونوا حاضرين حين النزول ولم
يسمعوا من النبي بعده ولم يتواتر الخبر عندهم واكتفوا بخبر الواحد وكان كاذبا ولم يصل اليه بعضه فصار ناقصا وهذا ايضا بعيد جدا لكون النبي رسولا
ومامورا بالابلاغ على الوجه الاكمل او يحصل من تصرفات الخلفاء في زمان خلافتهم وهو ايضا بعيد لان القران قبلهم قد تكرر وتشتت في الامصار وكيف لم
يبق في بعض البلاد ولو عند المخلصين ما يكون خاليا عن التحريف حتى حصل الاختلاف في النسخ لمن تاخر وكيف كان كانوا قادرين على جمع ما في الامصار
حتى نقول التحريف وكيف لم ينكروهم المسلمون من هذا الامر الشنيع ولو انكروه لشاع كالظلم الوارد على الائمة الاطهار وفيه اولا ان الاستبعاد غير مسلم سيما بعد ورود
الاخبار على ذلك وثانيا بانه ظن عقلي لا يكون معتبرا جدا او عن الصدر وثالثا انه جمع بين الادلة بحمل الاخبار الدالة على انه في القران الذي جمعه امير المؤمنين
كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية وفيه مع جد المنافاة لظهور بعض الاخبار ان السائل سئل عن المناسبة بين الايتين وقال
سقط وكذا اية الغدير ولزوم خلط القران بالاحاديث القدسية من علي ع وحصول التميز من عثمان وهذا كما ترى والحق ان هذه الادلة لا تكون تامة لاثبات
عدم التحريف وكذا الاخبار المثبتة للتحريف ايضا غير تامة سيما في جهة النقصان لعدم ثبوت تواترها والاحاد لا يكفي في المقام سيما مع شذوذ العامل بها بل دعوى
الاجماع على خلافها على انه يمكن منع دلالة بعضها كاملا بان المراد نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات وسقط هنا او اصحابهم
يتلفظون به فمنعهم عن ذلك لعدم كون اظهاره صلاحا واما الثاني فالحق ان احتمال التحريف بل القطع به لا يكون مضرا بحجية الايات الباقية الموجودة بايدينا
وذلك لوجهين الاول انه لو كان مضرا ومنشاء لعدم الحجية للزم عدم حجية الاخبار ولو كان متواترة لفظيا وذلك لعدم وصول جميع الاخبار الصادرة من النبي والائمة
الينا بل لم يصل الينا بعضها جدا واحتمال كون ما سقط صارفا لما وصل الينا موجود فيها ايضا والجواب الجواب الثاني ان ما ذكرنا سابقا من الاجماعات المنقولة
ودعوى الضرورة من كثير من العلماء على حجية الكتاب وكذلك الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار ع الدالة على حجية الكتاب من عرض الاحاديث عليه وامثاله
انما اقتضت حجية الكتاب بعد خلافة الخلفاء لكون مدعي الاجماع هو العلماء وهم متاخرون عنها وكذلك الاخبار وهما يكشفان عن حجية الكتاب اما لعدم وقوع
التحريف فيه اصلا كما عرفت من دعوى الاجماع عن بعض الاصحاب عليه وذهاب معظم المجتهدين عليه او ان التحريف على فرض وقوعه لم يكن مضرا اما لعدم ربطه بايات
الاحكام او لكونه من باب شبهة القليل في الكثير سيما في جهة الزيادة لو لم ندع القطع بعدمها ويعضده ما ذكرنا دعوى الاجماع على عدم تحريف يوجب تغيير الحكم
وكذا اصالة عدم التحريف والظن الحاصل من الادلة النافية للتحريف بل المثبتة لاشتمال بعضها على الامر بذلك والكف عن غيره وكذا بناء العرف والعقلاء على
العمل به وعدم مضرية هذا الاحتمال بل ولو كانوا قاطعين بالنقصان الا ترى انه لو بلغ اليهم كتابة مشتملة على امر ونهي وامثالهما مع علمهم بسقوط بعض لعملوا
بالصدر ويكون التارك لهذا الاحتمال مذموما عندهم بل لا يكون بناؤهم على السؤال عن صارفية ما سقط او العدم فتدبر واما الثالث اعني الاعراب فلا
اشكال ولا خلاف ظاهرا في تواتر الاعراب والنقوط المتفقة بين القراء وكونها عن النبي ص المخبر عن اللّه في جواز قرائتها واستنباط الحكم على ما اقتضاه واما
الاعراب والنقوط المختلفة والحروف والتصحيف كملك ومالك ويطهرن ويتطهرن وامثالها فاختلفوا فيه فذهب المشهور الى تواتر القراءة السبعة وهي المروية
عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وعاصم وابن كثير وادعى عليه الاجماع جماعة من اصحابنا والحق بها بعضهم القراء الثلثة الباقية
ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وممن صرح بذلك الشهيد في ذكرى وض بعد نقل شهرة المتاخرين على ذلك قال ولا يقصر ذلك من ثبوت الاجماع بخبر
الواحد فيجوز القرائة بها وقال بعض محققي القراء من المتاخرين افردنا كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز ان بعضهم
القرائة بها وقال البعض انه زاد بعضهم على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك السيد نعمة اللّه والسيد الاجل علي بن طاوس في مواضع
من كتاب سعد السعود ونسب ايضا الى صاحب الكشاف عند قوله تع وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة في موضعين احدهما عند قول
الحاجبية وان عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض وقال المحقق القمي ره ثم ان ظاهر حال الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما اذا كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران
هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما لانها لا توجب اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها والظاهر ممن يدعي تواتر السبعة والعشرة هو تواترها
من النبي ص عن اللّه لا محض تواترها عن المشايخ لانه محل النزاع ومحل الثمرة لا الثاني وكيف كان فللاولين وجوه منها ما مر من الايتين ووجوب اللطف
الاجماعات المنقولة والاخبار على حجيتها وقد عرفت ضعفها سيما الاخير لعدم انصراف الاخبار والاجماعات المنقولة للقراء المختلفة جدا لانهم كانوا في
مقام اثبات حجيته في الجملة بل كانوا منه من حيث المواد ومنها دعوى الاجماع على تواترها وفيه انه لم يثبت لنا ذلك ودعوى الغير غير كاف ويؤيد عدم تواتر
السبعة وجوه منها انها لو كانت من اللّه فلا وجه لاختصاص قرائة الى علي ع وبعضها الى عامر وهكذا وكذا المذكور في قرائة غير المغضوب عليهم ولا الضالين
والحاصل انهم يجعلون قرائة القران غير القرائة المعصومين ع بل الرسول فكيف يكون الكل عن النبي ص ومنها اختلاف القرائة في ترك البسملة فقد نقل
متواترا عن قرائة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب اجمعوا على بطلان الصلوة بتركها وكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ومنها ما ذكرنا عن السيد نعمة
اللّه ره في السابق ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط ثم نسب الى جلال الدين السيوطي ره انه قال ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في
خلافة معوية الى انه قال بصرفها في اعرابه ونقطه على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية والظاهر منه بل صريحه ان المصحف كان قبل ذلك خاليا من الاعراب
بمعنى ان الكتاب لا يعربونه لا ان النزول من اللّه كان خاليا عنه اذ امكان التكلم فيه والكتاب لا يعربونه الى ان حدث الاعراب والنقوط من القراء على ما يوافق

مذاهبهم

مذاهبهم وايضا قال في منع التواتر انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قرائته نعم اتفقوا التواتر في الطبقات اللاحقة للقراء على ما يوافق مذاهبهم ومنها
ما قال الشهيد في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءة متواتر بل المراد انحصار التواتر فيما نقل عن هذه القراء فان بعض ما نقل من السبعة شاذ
فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض لغة بحسب العربية
فيجب مراعاته كتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل واحد منهما متواترا بان ياخذ رفع ادم من غير قرائة ابن كثير ورفع كلمات القراءة
من قرائته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ومنها ما ورد
في بعض الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف وفيه اولا انه مجمل لجواز كون المراد بالحرف اللغة فيكون المراد انه نزل على سبع لغات من لغات العرب كقريش وهذيل
وتميم وامثالها بالتبعيض بانه بعضه نزل على الاول وهكذا كما عن ابن اثير حيث قال ان المراد ذلك ولجواز كون المراد البطون السبعة ولجواز كون المراد انه
نزله على سبعة اقسام كالامر والزجر والترغيب والترهيب والقصص وهكذا بل قيل اختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين قولا ولم يثبت ارادة ما ذكره لا يقال
ان ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد اللّه الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول اللّه ص اتاني ات من اللّه تع فقال ان اللّه يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت
ربي وسع على امتي فقال ان اللّه يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وفيه مع انه خبر واحد ضعيف سنده غير دال على تعيين كون المراد بالسبعة القراءة و
ثانيا بانه معارض بالاخبار المعتبرة الصحيحة منها ما رواه ثقة الاسلام عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد اللّه ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة
احرف فقال ع كذبوا اعداء اللّه ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ومنها عن زرارة عن الباقر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد عدم كون المراد بالحرف القرائة ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ع ان
القران نزل على سبعة احرف وللامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القران نزل على سبعة احرف
لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه الى سبعة ابطن ومنها ما ترى من امر ابي عبد اللّه ع بالقرائة على بطناه
ما يقرء الناس وفيه انه لا يدل على عدم جواز القرائة فيما كانت مختلفة مع انه يدل على تجويز الائمة ع ذلك قال المحقق القمي ره بعد ذكر دعوى التواتر وانكاره له
ثم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة ع بمعنى تجويزهم قرائتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقرائة القران كما يقرء الناس
وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والسكوت او في طريق الاحياء ومما ذكرنا ظهر وجه انكار المنكر
التواتر لعدم تمامية الادلة وما مر من الموهنات والانصاف انه لو سلم تقرير الامام للاصحاب في القراء المختلفة كما هو ظاهر لان القراء القران كانوا في زمانهم وكانوا مطلعين على
الاختلاف ولم يثبت الردع منهم ولو كان لوصل والقول بان كل ذلك كان من باب التقية جزاف بل يظهر منه كونه عن النبي ص وعن اللّه ويؤيد ذلك كلام الشهيد بعد ما
ذكره مما نقلنا انحصار التواتر في هذه القراء قال واما اتباع قرائة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا ولا مستحب فان الكل عند اللّه نزل به الروح الامين على
قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وهو ينا على اهل هذه الملة وانحصار القرائة فيما ذكره امر حادث غير معروف في زمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من
التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القرائة الى متشابه المقصود والاظهر انه ابدا يحقق
بعضها في الصدر الاول لم يكن منحصرة في السبع والعشر بل كان ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا الفذ كما يشير
اليه ما نقلناه عن النهاية انتهى والظاهر ان بعد ملاحظة ما ذكرنا وذهاب المشهور على التواتر ودعوى الاجماع عليه لا ينبغي الريب في جواز القرائة سيما مع الشايع في ادلة
الاستصحاب وان كان في الحكم بانه قران حتى يترتب جميع اثار القران من استنباط الحكم وعدم مس المجنب والحائض والوفاء بالنذر لمن نذر من قرء قرانا محل التامل بل ينبغي
ملاحظة ترجيح احد القرائين ان كان والا فيعمل بالقدر المتيقن منها وفي غيرها يرجع الى الاصل لا التخيير كما بينا في الاصول في تعارض الاخبار الا ان يدور الامر بين الوجوب
والحرمة ومعه يجيء التخيير قال المحقق القمي ره والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويتطهرن فان ثبت
مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل به ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا لتعين التخيير في العمل وقال العلامة ره في المنتهى واحب القراء الى ما قرء به عاصم
من طريق ابي بكر بن عياش وطريقة ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قرائة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته
بلا خلاف **تتميم** لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرانا ونسب الى بعض العامة القول بانه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو فاسد لعدم دليل على اعتبار خبر الواحد في
الاحكام كما سيجيء فكيف باثبات القران وذلك كقرائة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل
خبرا والقران لا يثبت بالاحاد والحق الثاني لعدم الدليل على اعتباره سيما في الموضوعات الصرفة سيما في اثبات القران ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين
وعدمه ولكن الظاهر ثبوت الحكم من غير القرائة انتهى **الثاني** من الادلة الاجماع وما يشاركه من السيرة وبناء العقلاء وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول**
في معناه لغة واصطلاحا وبيان حجج العامة والشيخ وابطالهما اما الاول فهو في العرف العام حقيقة في الاتفاق لا العزم للتبادر وصحة السلب عن العزم والنقض
والتكرار وفي اللغة كذلك لاصالة عدم النقل واقتصار بعض اللغويين به في بيان معناه وبها وباصالة عدم الاشتراك ينفي الوضع لهما خلافا لبعض كما في
المنهاج بانه حقيقة في العزم وخلافا للكثير بانه حقيقة فيهما مستندا الى كلام بعض اللغويين كالجوهري والفيروزابادي فان تصريحهما بالاشتراك او ذكرهما على وجه يظهر
ادعاء الحقيقة فيهما وهو حق مقدم على الاصلين والايتين ما ذكرنا واما الثاني فعند الاصطلاح بينهم فعند العامة هو اتفاق اهل الحل والعقد
من هذه الامة على امر ديني والمراد في عصر من الاعصار كما قيده به بعضهم لان في جميعها والا لم يتحقق ويخرج منه اتفاق غيرهما كغير المجتهد والمجتهد من غيرهما كالنحو
والمجتهد فيهما على غير امر ديني كالعقليات واللغويات ويخرج منه اتفاق البعض وان كان مشتملا على الامام او كاشفا عن دخوله وقوله او رضائه وجعلوا
حجيته من باب دلالة الايات والاخبار والوجوه العقلية والعادية اما تعبدا كما في بعضها او لدلالتها على كون المجموع محفوظا من الخطاء كما في بعضها لا من باب

اشتماله على المعصوم لعدم قولهم به ويكون عندهم عالما ومجتهدا وكيف كان فالمدرك لفظ فلا يكون عليا وان كان حجة عندهم وعند الخاصة فالقدماء منهم قالوا
اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم لقايم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فهو حجة من حيث كشفه بذاته علما عن قول الامام واشتماله على الامام
او قوله المحفوظ عن الخطاء ولذا اشترطوا فيه دخول مجهول النسب ان كان فاسد لان العلم بقول الامام لا يكون من باب ملاحظة الاحاد تفصيلا بل يحصل بالحدس
بعد ملاحظة الاغلب من كونه قول الكل حتى النبي والقايم بعده كما سيجيء في الاختلافات فيه وكذا ما قال البعض المناسب عدم اشتراط العلم باجمعهم تفصيلا لانه
مع العلم بعدد كون الامام داخلا فيه لا فايدة ومع العلم به تفصيلا لا فايدة في قول الباقي واجماله لا يرجع الى اشتراط دخول مجهول النسب فما يحتمل كونه اماما
بل الحق فيه ما سيجيء وما مر من ان بعد ملاحظة الاغلب ممن كان في عصره او قبلهم ولو بملاحظة كتبهم يحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل ولو ممن لم نره ولم نسمع منه
ولو من الماضين الاموات مقطع بكونه قول الكل صدر من الامام ونشر بينهم ووصل بالاسانيد وكيف كان فلا يضر خروج معلوم النسب مجهولا بعلم عدم كونه
اماما ويدخل فيه اتفاق البعض الكاشف عما ذكرنا ولا ينحصر بالحكم النفس الامري بل يدخل فيه ما دخل فيه الامام او قوله ولو تقية ولذا يجوز التعارض بين الاجماع
على مذهب المتقدمين بدخول قولي احدهما تقية وفي الاخر بحسب نفس الامر دون مذهب المتاخرين لكون رضاه بحسب نفس الامر بالمتناقضين محالا ولا يقدح عدم
الاجماع على بينهم في المسايل المستحدثة والموضوعات التي يعلم عدم كونها في زمان الامام وعدم صدور القول منه فيها او عدم كون شان الامام بيانها والمتاخرون
منهم قالوا لو اتفق جمع من علماء هذه الامة على امر ديني يكشف بذاته علما عن رضاء المعصوم بحسب نفس الامر سواء كان من باب دخوله او دخول قوله او الموافقة
لقوله او كون رضاه بذلك وان لم يصدر منه القول كالمستحدثات والموضوعات وزاد الشيخ فيما اخر وجعل حجيته من باب اللطف وعباراته في اشتراط اتفاق
الكل او البعض مع عدم ظهور المخالف مختلفة وعباراته في العدة على ما حكى عنها اربعة الاولى انه قال اذا اتفقت الامامية على قول ولم يكن له مخالف ولم يحصل العلم
من اتفاقهم بكونه قول المعصوم كان حجة والا لكان على المعصوم الردع الثانية انه قال لو اختلفت الامامية على قولين وكان المعظم على احدهما كما لو دار الامر بين الوجوب
والحرمة ولم يكن لقول غير المعظم دليل فمتابعة المعظم لازم لكونه حقا والا لكان على المعصوم الردع ووجهه ظاهر بانه مع عدم الردع يختار اللاحق قول المعظم ولو لم
يكن حقا لوجب عليه ع ردعه الثالثة انه قال لو اختلفت الامامية على قولين ولم يمكن الا التخيير كالصلوة الجمعة التي اختلفوا في وجوبها وحرمتها ولم يكن لقول
احدهما دليل كان الحكم الواقعي التخيير الاستمراري وكان حكما للاحق لئلا يلزم خلاف اللطف ووجهه باعتقاده انه مع عدم الردع يختار اللاحق التخيير لعدم امكان غيره
ولو لم يكن الحكم التخيير مع عدم الردع يلزم الابقاء على الحيرة وقال ايضا لا يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى السابق لانا نقول انه خطاء في الاعتقاد دون العمل واللطف
منه غير واجب الرابعة انه قال لو ظهر بين الامامية قول ولم يظهر المخالفة ولا الموافقة ولم يثبت له دليل لكان حجة والا لكان على المعصوم الردع وعبارة الاولى
ظاهرة في حجية اتفاق الكل والثانية ظاهرة في حجية الشهرة والثالثة ظاهرة في كون الاختلاف مع التساوي دليلا على التخيير والرابعة ظاهرة في حجية قول المفتي
الواحد والنسبة بين مذهب العامة والخاصة عموم مطلق في زمان الحضور وفي زمان الغيبة عموم من وجه لافتراقهما في اتفاق البعض الكاشف في اتفاق الكل الغير
الكاشف لعدم قولهم بالقايم ولو قالوا بالقايم الغايب مع القول باتفاق كل مجتهد حتى من غاب فعموم مطلق ومادة الجمع اتفاق الكل حتى المعصوم فنحن نقول بحجيته
لكشفه عن قول المعصوم وكونه محفوظا عن الخطاء والعامة يقولون بحجيته من باب الايات والاخبار الدالة على قولهم بالعصمة وبين القدماء والمتاخرين ايضا عموم من وجه
لافتراقهما في الكاشف عن الدخول المحتمل للتقية والكاشف عن الرضا وبينهما وبين الشيخ عموم مطلق لكون كل اجماع عندهما اجماعا وحجة عند الشيخ دون
العكس والتعرض في النعاد بعض حاتطويل فنعرض عنه ونتمسك بما هو الاهم ولما كان مذهب العامة ومذهب الشيخ فيما انفردا فاسدة ولا ثمرة للتعرض فيها
للاختلافات في الاجماع في هذا المقام وسيجيء التعرض لها في اجماع القدماء والمتاخرين مما يشمل المقام ايضا بل نقتصر هنا على بيان حججهم وفسادها اما العامة
فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول الايات منها قوله تعم ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان الظاهر وان كان ترتب الجزاء على مجموع الامرين ويلزم منه عدم ترتبه على مخالفة سبيل المؤمنين فقط ولازمه عدم حجية سبيل
المؤمنين وابطال مذهب العامة لا ان حمل الواو على معناه الحقيقي لما كان مستلزما للغوية المعطوف لاستقلال مشاقة الرسول في ترتب الجزاء فحمل على المعية
كقوله ان زنيت وشربت الماء فاضربك فيحصر في الى ولا مخصصا او لكونه اقرب المجازات وبه يتم الاستدلال لان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين موجب
للامر بمتابعة سبيل المؤمنين وهو المطلوب وفيه اولا منع اللغوية لجواز كونه تنبيها على عدم حجية سبيل المؤمنين من حيث هو لان لازمه عدم ترتب الجزاء مع انتفاء
احدهما والاول لخروج بالاجماع بقي دلالتها على عدم حجية سبيلهم وثانيا منع انحصار المجاز ومنع كون اقرب المجازات لجواز كون العطف عطفا تفسيريا اللازم
المستفاد من قوله ومن يشاقق الرسول سواء جعلناها اي المشاقة بمعنى الايذاء او المخالفة بل هو الظاهر منها لو فرض ولو لم يكن ظاهرا لم يكن ما ذكره ظاهرا وثالثا ان
مورد الاستدلال صورة العلم بسبيل المؤمنين مع الجهل بسبيل الرسول لان مع العلم بسبيل الرسول يجب متابعته وافق سبيل المؤمنين ام
خالفه ومعه الكلام مطلق ينصرف الى الشايع وهو كشف سبيلهم عن سبيل الرسول فلا يشمل صورة الجهل ورابعا ان الظاهر من القيد اعني من بعد ما تبين له الهدى
كونه قيدا للمعطوف ايضا بناء على عطفه على نفس الفعل لا المجموع ومن القيد ومعه لا يتم الاستدلال لان مع تبين الهدى اعني الدليل والبرهان لا كلام في وجوب متابعته
وخامسا ان المؤمنين جمع محلى باللام يفيد العموم الاستغراقي ومنه الامام فلو كان داخلا فلا كلام فيه فلو لم يكن اتفاقا من الكل لا يتم في زمان الغيبة لعدم
قولهم بالقايم او عدم انصراف العموم الى الغايب لانا نقول وجوده ثابت بالادلة القطعية وعدم الانصراف في العموم الاستغراقي فاسد مع انه يتم في زمان الحضور
وهو كاف وسادسا انه يتم في اتفاق المؤمنين لا المجتهدين فقط والنسبة عموم من وجه مادة الفرق من الثاني واضح ومن الاول فيما لو لم يكن المجتهد موجودا ولا
كلام فيه لانه يدخل فيما سبق واورد عليه ايضا بان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين اعم من السكوت ومتابعة سبيل المؤمنين لا يتم السكوت ايضا غير سبيل
المؤمنين لانا نقول انه لا يعد متابعة الا ان يقال ان الظاهر منها الذهاب الى ما يكون مقابلا لسبيل المؤمنين وهو … على انها … بالمفهوم تدل على جواز متابعة

في بيان ما استدل به العامة على حجية الاجماع

المؤمنين واذا ثبت الجواز ثبت الوجوب بالاجماع المركب لان الشيء اما واجب العمل او محرم العمل ولا قايل بالاباحة في الدليل وبان اضافة السبيل اما يفيد العموم
او لا وعلى الاول لا يصح الاستدلال لانه يكون من اسم مغاير كل ما كان سبيلا لهم ومنه الايمان وهو بذاته يوجب الجزاء وكذا الثاني لانه ينصرف الى الظاهر وهو
الوصف الايمان الماخوذ في الجمع ويؤيده ورودها في رجل ارتد كما بقي ومن يخالف لو زيد ويتبع غير سبيل عساكره لانه ظاهر في سبيلهم الذي وصل اليهم
منه اختيار الثاني ومنع كون الايمان ظاهرا فيشمل كل سبيل لهم بدلا ويتم الاستدلال مع انه لا يخلو من اللغوية لكفاية قوله ومن يشاقق الرسول وبان الايمان
تصديق قلبي خفي عنا كيف يعلم كون المجمعين مصدقين وعبر انه هو التصديق باللسان حتى يظهر مخالفته في القلب والا لكان التكليف المطلق به سواء اعتقد حقيقة
او لا ايجاد المشروط به لغوا لان بعد العلم بالحقيقة التصديق القلبي حاصل والتكليف به ايضا تحصيل الحاصل وبان العام شامل لكل مؤمن الى يوم القيمة ومعه لا يتحقق
اجماع قبل القيمة وفيه ان المراد والظاهر هو في كل عصر والا تكون لغوا وبان الاجماع قطعي لا يجوز الاستناد الى اللفظ وفيه منعه على مذهب العامة نعم هو مقطوع
الحجة ولا يضر فيه وبانها معارضة بالايات والاخبار والوجوه العقلية الدالة على جواز الخطاء على المجموع كما سيجيء او عدم حجيته كالادلة الناهية عن العمل
بما وراء العلم وفيه انها غير مقابلة للمعارضة لورودها عليها عرفا ومنها قوله تعم وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وجه الاستدلال ان الوسط هو العدل بين الافراط والتفريط الرذيلتين لان وسط الشيء خياره لقوله ع اوسطهم اي عدلهم وقوله خير الامور اوسطها
فلو اجتمعوا على الباطل لم يكونوا اخيارا وقد اخبر الله تعم به فيلزم عصمة المجموع من الخطاء لان الجمع في معرض الخطاب ظاهر في المجموع وفيه اولا منع استلزام الوسط العصمة
لاعمية منها من العدالة ويلزمه عدم الاجتماع على الخطاء تعمدا مع ان الخلقة على الوسط لا يستلزم بقاءهم عليه وثانيا ان المراد بخطاء الجمع اما ان يكون عموما
احاديا او مجموعيا او اقل الجمع مطلقا او في الثلثة الخاصة من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة معرض الخطاب كما هو ظاهر من الاية ومن التفاسير الواردة من كون
المراد اهل العصمة من علي والحسنين ع وعلى الاول يلزم عصمة كل واحد من الامة ولا يقول به احد الا ما قال العلامة في اول نكاح القواعد بان عصمة الامة من
خواص نبينا فان اراد به هو العصمة من المسخ كما نقل الشهابي عن والده عن مشايخه وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لان من الامة الامام فان كان داخلا فلا كلام فيه
والا لم يتحقق المجموع وعلى الاول من الثالث يلزم عصمة كل ثلاثة بدلا ولا قايل به وعلى الثاني منه يكون مجملا ولا يصح الاستدلال لا يقال المراد هو المعنى الحقيقي اعني
الثلثة المطلقة خرج ما دون مرتبة المجموع بقي المجموع وهو المطلوب لانا نقول مع انه خلاف الظاهر الخطاب مستلزم لتخصيص الاكثر وهو بعيد على ان من المجموع الامام
ره كلام فيه فظهر ان المراد اما الائمة او المجموع لاشتماله عليهم او يكون مجملا وثالثا ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما يدل عليه بعض الاخبار من كون الامة شهداء
على الكفار في الاخرة من بلاغ الرسول الاحكام اليهم او في الدنيا وعلى الاول يثبت عصمتهم في الاخرة لان المناط فيها وقت الاداء لا وقت التحمل وعلى الثاني يثبت
قبول شهادتهم لا قبول قولهم وفيه ان الظاهر منها جعلهم على الوسط في الدنيا ومعه يسلم استلزام الوسط العصمة ولا فرق بين الشهادة والفتوى واورد عليه بانه
مخصوص بالصبيان والعام المخصص ليس بحجة وبانه ليس عاما لقبول شهادتهم في كل شيء فيكون مجملا وبان الشهادة يجتمع مع الصغاير ويجوز ان يكون الاجماع مع الخطاء
منها وفي الاول انه حجة وفي الثاني انه عام لحذف المتعلق او مطلق وعلى كل منهما يثبت المطلوب وفي الثالث انه مع التعمد كبيرة وبدونه لا يكون صغيرة مع ان الا
ستدلال على عصمة المجموع لا على عدالة المجموع ومنها قوله تعم كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين
لكل معروف وناهين عن كل منكر فلو اجتمعوا على الخطاء يكونون امرين للمنكر وفيه اولا ان المراد بالجمع اما العموم الاحادي او المجموعي الخ ما مر وثانيا ان لام الجنس لا
يفيد الاستغراق وثالثا انه يكفي للمدح عدم اجتماعهم تعمدا وكونهم امرين بالمعروف المعتقد ومنها قوله تعم واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاستدلال
انه نهى عن التفرق المطلق ومخالفة الاجماع تفرق وفيه اولا منع عموم النهي عن كل تفرق بل هو في الاعتصام بحبل الله لانه الظاهر منه كما في قوله ادخلوا البلد ولا تفرقوا
وثانيا انه يستلزم حجية الاثنين وما فوقه ولا يقول به الخصم لانه لو ذهب الاثنان الى شيء فعلى الثالث اتباعهما وان كان له دليل مخالف والا يكون تفرقا
لا يقال الظاهر هو النهي عن التفرق عن المجمعين بعد الاجماع لانا نقول يرد عليه انه ح دال على حجية المجمعين لا لغيرهم ومنها قوله تعم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول وجه الاستدلال ان المفهوم يدل على عدم وجوب الرد مع الاتفاق وعدم النزاع فكان حقا والا لوجب الامر بالرد وفيه اولا ان عند التنازع في الرواية
او في الحكم من الاحكام الشرعية او المرتبطة بها مع وجود حكم الله والرسول الرد اليه لازم وعند العلم بالاتفاق على حكم منه لاجل الوفاق في المستند او الرواية لا يتصور
الرد بل كان حجة لهم ويكفيهم وان لم يكن في الواقع حقا كما انه مع الاختلاف مع الدليل لكل من الطرفين معتقد بكونه من الله والرسول مع عدم النزاع كاختلاف
المجتهدين لا يجب الرد وكان حجة وثانيا ان غاية ما في الباب تدل على حجيته للمتفقين ولا تدل على حجيته لغيرهم كيف والثالث لو خالف المتفقين ونازعهم يجب
الرد اليه بمنطوق الاية ويلزمه عدم حجيته وهو مقدم على المفهوم وثالثا ان كان المراد ما ذكره ملدلت على حجية الاثنين والثلاثة وهكذا والخصم لا يقول
بها الثاني الاخبار منها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي خبر اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وفيه اولا
ان حمل لام التعريف على الاستغراق مستلزم لسلب العموم ولا يصح الاستدلال والحمل على العهد الخارجي او الذهني لا يصح الاستدلال لاجماله والحمل على الجنس
من دون ملاحظة خصوصية من خصوصياته وان صح لكنه مجاز موقوف على القرينة وهي مفقودة والحمل على الجنس يقتضي عدم الاجتماع على فرد من افراد الخطاء
بان لا يخطاء واحد منها في فرد والاخر في فرد اخر وهكذا لانه لو خطاء واحد منها في فرد والاخر في فرد اخر وهكذا فاجتمعوا على جنس الخطاء وان تفرقوا في الافراد
وسلب القسمين بان يستلزم الثاني منهما عدم صدور الخطاء من كل واحد وهو يقتضي عصمة كل واحد منها ولا يقول به الخصم او عدم صدور الخطاء من بعض
اصلا حتى يصدق عدم الاجتماع على جنس الخطاء وذلك البعض هو المعصوم المعهود لا غيره باتفاق الخصم فيكون الخبر دليلا على عصمتهم وعلى فرض حمله على نفي الخطاء
الفردي من الامة الامام فان كان داخلا فلا كلام فيه لان كون الاجتماع على الحق في كل فرد اما ان يكون لعصمة كل واحد بذاته ولا يقول به الخصم او يكون لعصمة
البعض هو المطلوب لا يقال يكون للاجتماع تاثير ذاتي فلا يثبت العصمة به لانا نقول على فرض التسليم لا ثمرة للخصم لان مع اجتماع الكل حتى الامام نقول بحجيته

ومع عدم دخوله لا يكون اجماع الكل مع ان الحقيقة هو سلب الجنس هو سلب للقسمين ويلزمه عدم صدور الخطاء من بعض اصلا لا في الجنس ولا في الفرد وهو
العصمة وان لم يكن داخلا فلم يكن جميع الامة المستفاد من اسم جمع المضاف لا يقال ان كان محفوظية المجموع عن الخطاء باعتبار دخول المعصوم وكونه معصوما لم يبق فرق
بين هذه الامة وسائر الامم المحفوظية ايضا من الخطاء لدخول نبيهم او وصيهم فيهم ومعه لا وجه للتخصيص لانا نقول الفرق ان سائر الامم ينقطع عنهم نبيهم ووصيهم
كاجماعهم في زمان نبينا بخلاف امة نبينا فيجوز ان يكون اخبارا عن وجود الامام وعدم انقطاعهم ردا على منكريه ويرد على المصوبة التصويب لو كان حقا لزم
لغوية قيد الاجتماع وفيه اولا انه يتم في الاجتماع مع الاعتقاد المعتبر لا في الاجتماع عن غير اعتقاد او غير معتبر او التلفيق وثانيا انه ان تم فيثبت حجية اجتماع الامة
لا المجتهدين واورد عليه ايضا بايرادات منها انه يحتمل الاجتماع الارادي على الخطاء وهو ان يطلع كل على راى الاخر واتفقوا كان راوا ان يجعلوا فلانا اماما وجعلوا اماما
لا الاتفاق وهو ان لا يطلع كل على راى الاخر فاتفق توافقهم في شيء والكلام في لسان لا الا قل وفيه ان سلب الفعل لكونه نكرة او لاشتماله على المشكك يفيد العموم
لو لم ندع ظهوره في الثاني ومنها ان الظاهر منه سلب الاجتماع على الخطاء المعلوم وفيه ان اللفظ موضوع لنفس الامر وبعض في النهي ومنها انها نهي لا نفي وخبر
انه لو كان كذلك لكان قيد الاجتماع لغوا لان الخطاء المعلوم كما يحرم الاجتماع عليه يحرم على الواحد ايضا والخطاء النفس الامري لا يحرم الاجتماع عليه كما لا يحرم على
الواحد للتكليف به تكليف بما لا يطاق مع انه جملة خبرية والحمل على الانشاء مجاز موقوف على القرينة والمفروض انتفاؤها ومنها ان اسم الجمع المضاف يفيد العموم ويشمل
كل من الى يوم القيمة وفيه ان المتبادر منه كل عصر مع انه لو لا ذلك لكان لغوا ومنها انه خبر واحد لا يجوز التمسك به وفيه انه لا يكون واحدا بل ادعى تواتره معنى
وثانيا ان الاجماع بمذهب العامة لا يكون قطعيا غايته ظني الحجية ويجوز ان يكون هذا الخبر عندهم حجة ومثله قوله ع لا تجتمع امتي على الضلالة وكذا قوله لا تجتمع
امتي على ضلالة وكذا لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وكذا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله وكذا لا تزال الطائفة من امتي
على الحق حتى يقاتلون الدجال من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة الجاهلية وكذا كونوا على الجماعة ويد الله على الجماعة ووجه الاستدلال لا يعجز به ظاهر مما
مر ومنها قوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفيه مع تمامه من انه ظاهر في السيرة ومنها قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة لان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه
انه في احد وكونه حجة لا ريب فيه لا حقا في الواقع كما حقق في مقامه مع انه في الرواية ومنها قوله ع عليكم بالسواد الاعظم ومنه يعلم كون الاجماع اقرب الى الصواب
وفيه ان الظاهر منه ان تحصيل المعرفة والكمال والمعاد فيه اسهل ولا ربط له في المقام ومنها غير ذلك مما لا ينبغي صرف العمر اليه الثالث الوجوه العقلية والعادية
منها وهو اقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع وادعاء القطع من كل المجمعين لا بد ان يكون مستندا الى امر ظاهر جلي او قطعي لهم والا
فلا معنى لادعاء القطع سيما الكل ومحال عادة ان يكون قطع العلماء المدعيين له مخالفا للواقع وكان خطاء واورد عليه بانه دور لكونه تمسكا في حجية
الاجماع بالاجماع وفيه انه لا يكون دورا لانه تمسك لاثبات حجية الاجماع المطلق سواء كان المجمعون ظانين او قاطعين او مختلفين بالاجماع الخاص وهو فيما
كان المجمعون قاطعين ومناط حجية هذا القسم انما هو العادة لا الاجماع المطلق حتى يلزم الدور والجواب عن اصل الاستدلال ان المراد في قوله للاجماع اما ان يكون
هو الاجماع عند العامة او الخاصة او قدر الجامع بمعنى اتفاق الكل الكاشف او كان مورد دعوى كل الاجماع المصطلح عليه عنده لا عند الاخر واما على الاول
فقوله اجمعوا على القطع اما ان يكون المراد باتفاق العامة والخاصة فممنوع من الخاصة لانهم ينكرون حجية الاجماع عند العامة فكيف اجمعوا على تخطئة مخالفه
او الخاصة فكذلك او العامة فمسلم ولا يكون مخالفة قطعهم للواقع محالا عاديا واما الثاني فكذلك لان العامة ينكرون الاجماع عند الخاصة واما الثالث
فمسلم لكن لا يثبت به حجية الاجماع عند العامة واما الرابع فمسلم لكن لا يكون الاجماع منهما على امر واحد بل كل في الاجماع عنده لا عند الاخر ومخالفة كل منهما
للاخر للواقع لا يكون محالا عاديا ومنها انهم اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا لتعارض الاجماعان لان القاطع مقدم على غيره
اجماعا وجوابه يظهر مما مر وهو ان المراد بالاجماع اما الاجماع عند العامة من غير حصول القطع بحكم الله او الاجماع عند الخاصة او مادة الجمع او الكل في اجماعه
والاول ممنوع لان الخاصة ينكرونه فكيف قالوا بتقديمه على القاطع والثاني ممنوع لان العامة ينكرونه كما مر مع انه ممنوع لزوال القطع منه بعد ملاحظة المعارض
ولا تعارض الاجماعان ويسلم مع بقاء القطع ولا يجديهم والثالث مسلم لكن لا يثبت به الاجماع عند العامة والرابع لا يكون اجماعا من الكل بل كل في اجماعه
ولا يكون خطاء كل في اجماعه محالا عاديا ومنها ان المتفقين لا بد لهم من مستند قطعي او ظاهر جلي مع عدم الدليل على خلافه للمحال العادي على اتفاق الكل على ما
خفي وعدم الاختلاف فيه مع اختلافهم في اغلب الظنيات بل القطعيات وكون المستند القطعي والظاهر الجلي عند الكل مخالفا للواقع محال عادة وفيه انه يمكن ان يكون
لبعض نصا ولبعض ظاهرا جليا ولبعض ظاهرا خفيا كالامر قال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم بالظهور
الادنى لاستعماله في الاستحباب كثيرا مع عدم صيرورته مجازا مشهورا وقال بعضهم به مع القول بكونه مجازا مشهورا معه بناء على تقديم الحقيقة المرجوحة وكان
الامر في الواقع من الاخير وكون تقديم المجاز المشهور حقا ومعه كان الاتفاق خطاء او كان لبعضهم دليل ولبعض اخر دليل اخر مع عدم قبول كل دليل الاخر
كل واحد منهم مخطئا في دليله فاذن ظهر عدم تمامية الادلة ويكون تحريم العمل باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وربما يستدل بما يدل على جواز الخطاء على مجموع
كما سيجئ ايضا واستدل المنكر لنفي امكانه ونفي امكان الاطلاع عليه ونفي وقوع الاطلاع ونفي حجيته بوجوه غير تامة سيجئ ذكره في اجماع المتقدمين والمتاخرين واما
الشيخ ره فاستدل على ما ذهب اليه من طريقة الخاصة المنقول عن القوم بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان اللطف واجب على الله تعالى فلا بد من وجود شخص
معصوم في كل عصر وح ينقل ظهور القول مع عدم ظهور المخالفة وعدم الدليل على خلافه ان كان هو حكم الله تعالى فهو المطلوب والا يجب عليه الردع والمطلوب
وفيه اولا ان وجوب الردع اما ان يكون بنصب الدليل في الواقع سواء علمه المكلفون او لا او بنصب الدليل وايصاله الى المكلفين حتى يعلمه كل مكلف بعد الفحص
الاول يرد عليه ان عدم العلم بالدليل على خلاف هذا القول لا يدل على عدمه في الواقع وعلى الثاني فاما ان يكون المراد بالدليل هو الدليل المثبت للحكم الواقعي
او الاعم منه ومن المثبت للحكم الظاهري كاصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب وغيرها وعلى الاول يرد عليه انه يلزم منه عدم جواز العمل بالاصل لانا دائما

فيما استدل به الشيخ على حجية الاجماع

وهوفيما

وهو فيما لم يكن على خلاف الاصل قول وهو تمام بقضية العقل والشرع مع ان الردع واجب لو لم يكن الحكم الواقعي موافقا للاصل والا فيكفي الاصل عن بيانه وح
فكما يحتمل ان يكون قول المجتهد حكما واقعيا يحتمل كون الموافق للاصل حكما واقعيا والاصول تعين العمل بالاصل مع ان الدليل لبيان الحكم الواقعي اما ان يكون لم
حاصلا او لا وعلى الثاني فلا يتحقق اللطف وعلى الاول فاما ان يكون كل مجتهد واصلا اليه او لا وعلى الاول يلزم عدم الاختلاف بين العلماء والعوام وعلى الثاني
فاما ان يكون عدم الوصول من التقصير او القصور وعلى الثاني خلافا للطف وعلى الاول الزم صنوف المجتهد بالخلاف في الاخر
يرد عليه اولا ان الوصول من جملة الادلة عند فقد الدليل العلمي على الواقع لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وثانيا ان وجوب الردع واظهار المصلحة الواقعية اما ان يكون
مطلقا او مشروطا بعدم المانع وعدم اقتضاء المصلحة الظاهرية خلافه ويرد على الاول النقض بغيبة القائم ع ورد الاحكام
لعل المانع كان موجودا وحلا ان اللطف مستحب كعدة الادلة وواجب مطلق ومشروط بعدم المانع والمقام من الاخير ولا اقل من احتماله لا يقال لو لم يكن الردع
لازما فلا ثمرة لوجود القائم ع لانا نقول هذا فاسد قطعا لان وجوده من حيث هو لطف لاجل بقاء حفظ النظام والبركة كالشمس المحجوبة بالسحاب
يترتب عليه ضوء العالم ونمو الرياحين والاشجار والفواكه وغيرها وظهوره لطف اخر لما لم يكن للاول مانع وجد بخلاف الثاني كما قال في التجريد وجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا لا يقال لا ريب ان المانع لم يكن كل الموجودين بل هو الاعادي الكبير ولا وجه لعدم ظهوره وعدم اظهار الحق للباقين لانا نقول هذا
محال عادة لعدم امكان ظهوره لالقاء الحق وايصاله الى كل مكلف لوجود المانعين لكونهم مانعا عنه فيكتفى في ابقاء الحق في البين وعدم زواله بالمرة بجعل
الاصول معمولا بها بالادلة القطعية فيما لم يحصل العلم بالدليل وثالثا بانه لو كان هذا حجة ودليلا لوجب العمل للطائفة اللاحقة يلزم خلاف اللطف لخفائه
بحيث لم ينتبه اليه غير الشيخ ره لا يقال لو لم يكن هذا حجة يلزم ان لا يكون التقرير حجة للقطع باطلاع القائم ع على عمل المجمعين واعتقادهم بسوا اطلاعه بسكوته
مع عدم الردع هذا هو معنى التقرير لانا نقول التقرير حجة لو علم ان السكوت انما هو عن رضاه لا لاجل المانع وكلامنا في المقام ومضافا الى ما ذكرنا يرد
عليه في الطريقة الثانية انه يلزم حجية الشهرة ولو تم الدليل لاقتضى عدم حجيتها لذهاب الشهرة الى عدم حجيتها مع ان ما قاله بانه مع عدم الردع يختار اللاحق
جانب الشهرة ممنوع لجواز اخذ جانب الاصل لقوله بعدم حجيتها كما هو لازم المعظم وفي الطريقة الثالثة ان بعد اختلاف السابقين وذهاب بعضهم الى الوجوب
وبعضهم الى الحرمة فاما ان يحصل القطع بنفي الثالث او لا وعلى الثاني يرجع الجاهل الى الاصل ولا ينحصر بالتخيير وعلى الاول فاما ان يكون الوجوب والحرمة
ذاتيين او تشريعيين كالاختلاف في وجوب الجمعة وحرمة الظهر او العكس وعلى الثاني يجب على الثالث الجمع لا التخيير وعلى الاول لحكم اللاحق بالتخيير الظاهري
البدوي لا الواقعي ومع ذلك يلزم كون احد السابقين على الباطل وعدم ردعهم لا يقال اللطف يقتضي ابقاء الحق واظهاره في البين لئلا يضمحل بالمرة ولا
ينافي الخلاف ولا يلزم المخالفة القطعية في مقام عمل الكل لانا نقول اظهار المصالح والمفاسد لكل مكلف لطف ان لم يمنع المانع وح في الخلاف لا يتم بالنسبة الى
البعض لو وقع في الباطل وليس من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل المانع ومنه يثبت كون اللطف واجبا مشروطا وكذلك الامر في الكل لاحتمال كونهم على الحق في علم
المانع او الباطل مع المانع من الردع وفي الطريقة الرابعة انه يلزم كون قول الفقيه الواحد حجة ولو لشيء على المجتهد لم يقل به احد ويلزم منه عدم اعمال الاصول الا
نادرا او بغير العقل والشرع الثاني الاخبار الواردة التي ادعى تواترها الدالة على ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه
وفيه اولا ان المراد بالحديث اما ان يكون هو رد الزيادة مطلقا سواء كان المانع موجودا ام لا او يكون مشروطا بعدم المانع وعلى الاول يرد النقض بما نحن
فيه حيث حصلت الزيادة والنقيصة وعلى الثاني لعل المانع كان موجودا بل موجود لا انظهر القائم ع لرد الزيادة واتمام النقيصة وثانيا بانه خبر واحد لا يصح
التمسك به في هذه المسائل مع ان غايته افادة الظن لا القطع بحجية هذا الاجماع وثالثا انه دل على رد الزيادة والنقيصة لو حصلت من المؤمنين المعتقد للعموم
ولا دخل له بصورة الاختلاف بين العلماء او قول واحد لم يظهر له مخالف كما في الطريقة الرابعة على ان في صورة الاختلاف اما ان يكون تعدد الاقوال في
موضع واحد من جملة الزيادة اولا وعلى الاول يجب الردع ويلزم منه عدم وجود اختلاف وبطلان اللازم بديهي وعلى الثاني فلا يدل على وجوب الردع في المسائل
الخلافية ولا وجه للتمسك بها على اثبات كون جانب الشهرة هو الحكم الواقعي لا الاختلاف دليلا للتخيير للاحق الثالث بعض الاخبار وسيجئ وجه الاستدلال
بها في عنوان الشهرة وجوابه **المقام الثاني** في الامكان والامتناع وامكان الاطلاع عليه ووقوعه وحجيته وفيه شبهات بعضها يرجع الى نفي امكانه وبعضها
الى نفي امكان الاطلاع عليه وبعضها الى نفي امكان الاطلاع عليه في زمان الغيبة على طريق النقل وبعضها الى نفي حجيته وما يدل على نفي الامكان بان مستند
المجمعين اما ان يكون قطعيا او ظنيا وعلى الاول ان وصل فلا يحتاج الى الاجماع وان لم يصل فكشف عن العدم لكون عدم الوصول مع كثرة الدواعي الى نقله
محالا عادة والثاني محال عادة لامتناع اتفاق العلماء على امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والسلوك كيف وهم اختلفوا في الامور القطعية بل الضرورية فكيف
بالامر الظني وفيه اولا انا نختار كونه قطعيا ونمنع كون عدم الوصول محالا عاديا كما في بعض الاحكام العام البلوى مع عدم وصول الدليل سلمنا الوصول
لكن ما لم يصل الى حد الاجماع وبعده لا يحتاج الى نقله وذكره لعدم الداعي سلمنا الوصول لكن لا يستلزم كونه قطعيا لنا كما هو الغالب سلمنا
لكن عدم الاحتياج لا يدل على عدم الامكان مع ان كثرة الدليل لطف ويتم ايضا في المعارضة وغيره لانه ربما يحصل العلم بالاجماع لبعض دون بعض كيف
ورد مثله في توافق الكتاب مع الكتاب والسنة بانه لم يكن محتاجا اليه فكان لغوا وثانيا نختار كونه ظنيا ونمنع امتناع اجماع الكل على الامر الظني عادة اذ
كونه ظاهرا جليا لا يختلف فيه الاراء مع انه لا يشترط اتفاق الكل على المذهبين نعم هو على مذهب العامة وثالثا نمنع الانحصار لجواز كونه قطعيا عند بعض
وظاهرا جليا عند بعض وخفيا عند اخر كما مر واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه بوجوه الاول لزوم الدور على فرض الامكان لان العلم بقول المعصوم موقوف
على العلم باتفاق المتفقين وهو موقوف على العلم باتحاد المتفقين ومنهم المعصوم فيكون العلم بدخول قول المعصوم موقوفا على العلم بدخول قوله ع وهو دور وعلى
تحصيل العلم بقوله بخصوصه لا يغني عن العلم باتفاق المتفقين ولو لم يعلم العلم به فلا يحصل العلم باتفاق الكل او المجموع المشتمل على الامام والفرض كون المورد من

[illegible]

المتصوفة على كل استدلال فلا يفتح النقض بالاستدلالات ومنه الشكل الاول بان العلم بحدوث العالم مثلا موقوف على العلم بكلية الكبرى في قوله كل متغير حادث وهو موقوف على العلم بالاحاد ومنه العالم وهو دور وعلى انه لو حصل العلم بحدوثه لاغنى عن العلم بكلية الكبرى والا لم يتحقق الكلية المشتملة على الصغرى ونحو ان اشكال المورد لو كان في خصوص الاجماع فهو وعليه النقض بالشكل الاول والحل كما سيجيء ولو كان في كل استدلال فالجواب ولا اجمالا بالنقض بالقطعيات عند الكل مع عدم الاستقراء في الكل كالقطع بان الدبس هذا عند كل اهل الاصفهان واللبن كذا ومسجد الجامع كذا مع عدم ملاحظة كل احادها بل بملاحظة الاعز من كل محلة عشرة رجال او نساء مثلا بان الدبس كذا وقال كذا فيحصل العلم بانه عند الكل كذا مع عدم امكان ملاحظة الكل وانكار حصول القطع منه انكار البديهي والجواب ثانيا بالحل وهو ان العلم بكونه عند الكل يحصل من الحدس بملاحظة البعض والاغلب وتوضيحه ان العلم بالرضا او القول انما يحصل في ضمن العلم بالاتفاق اجمالا لا مقدما عليه لان حصول العلم باتفاق الكل الكاشف لو يشترط فيه الاستقراء التام في كل فرد من افراده في حصول العلم بان هذا الفرد المخصوص هو الامام بل يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد كما لو دخلنا في مدرسة وعلمنا ان اهلها حنفيون ومن تلامذة ابي حنيفة وسئلنا عن اعلمهم عن مسئلة اتفقوا في الراي فقد يحصل العلم بالحدس بانه قول الكل وقول رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم او رضائه به او موافقتهم في الراي حال لم نره ولو نعلمه سيما اذا كان اخبارهم عن قول ومنبع واحد بان قال كل واحد من الاعاظم قال ابو حنيفة كذا كالمتواترات وجه ظاهر لان قول كل واحد يفيد الظن فاذا انضم غيره يقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وكذا في المقام لان كل واحد يخبر عن قول المعصوم وحكم بانه ذلك ويفيد الظن بالصدق وعدم الخطاء فان انضم غيره يقوى الظن وهكذا الى ان يصل الى القطع كما ان في حكم العقلاء بقبح الظلم نقطع بكون الظلم قبيحا عند كل عاقل حتى رئيسهم الحكيم على الاطلاق وان لم نسمع من الشرع فيه شيء وكما لو دخلنا في بلد وسئلنا عن بعضهم واعلمهم عن الدبس فاتفقوا في الجواب عن شيء واحد يحصل العلم بكونه عند كل من كان من اهل هذا البلد ممن لم نره ولم نسئل منه مخصوصة لكن لا يتوقف العلم بالشيء عند فلان بسماعه منه وكذلك الكلام في الاستدلال لان مثلا في خصوص جزئي في مقام التعليم والتعلم قبل الالتفات بان زاهر تحت الكلية يحصل الشك في حكمه ثم بعد العلم باندراجه تحت كلية الكبرى بواسطة ترتيب الصغرى والكبرى يحصل العلم للجاهل بكون حكمه ذلك هذا وقد يحصل العلم بكلية الكبرى من لفظ عام ومطلق في الكتاب والسنة وامثالهما ولا يكون بالحدس والاستقراء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن الخ فنقول هذه مطلقة وكل مطلقة كذا فكذا هذا على انه لو تم يلزم عدم صحة الاستدلال اصلا وعدم تحقق اثبات حكم اصلا والتالي باطل ضرورة فكذا المقدم الثاني ان انفاقهم اما ان يكون لا من ظني او لا من قطعي وعلى اي منهما اما ان يكون المستند معلوما للنامع حكما بصحته او لا وعلى الاول لما احتاج الى الاجماع وعلى الثاني يحتمل ان يكون لنا غير صحيح عندنا ومع هذا كيف يحصل العلم بكون حكمهم حكم المعصوم سلمنا كونه قطعيا لهم لكن لا يستلزم قطعهم من الشيء قطعنا به لاختلاف المسالك كيف ولا لكان اخبارهم عن خبر صحيح او متواتر صحيحا ومتواترا وجهة التاويه ان العلم بكون حكمهم حقا ومرضيا للمعصوم لا يكون لاجل ملاحظة استلزام قطعهم لقطعنا بل قد يحصل العلم من دون ملاحظة هذه الامور كما مر من حصوله بالحدس بملاحظة اغلب العلماء الموجودين من الماضين انه كل قول الماضين حتى رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم ووصل بهذا الينا مع جواز كون حكمهم لاجل شرع المتقدم ووصوله يدا بيد لهم او كونه لامر قطعي ومحال عادة خطاء كل العلماء المحققين المدققين في الامر القطعي الثالث ان الاطلاع عليه موقوف على العلم باراء العلماء او علماء العصر وهو ممتنع لكونهم متفرقين في اطراف العالم وساكنين في مشارق الارض ومغاربها بل امر وانهم في بلاد المخالفين وحرصهم على ان لا يطلع احد على عقايدهم ومذاهبهم بل لا يمكن الاطلاع باعيانهم فكيف باراءهم مع ان على فرض الاطلاع باداتهم يمكن كونها على التقية وفيه اولا النقض بالعلم باعتقاد كل الشيعة بوجوب الصلوة والصوم مع عدم المعرفة باعيانهم فكيف باراءهم وكالعلم بكون الخبر عند اهل مشهد الحسين بكذا مع عدم العلم باعيانهم فكيف باراءهم على ان نسليم امكان العلم باتفاق الكل في الضروريات مع عدم العلم باراءهم تفصيلا يكفي للمطلوب سيما مع كون كل مسبوقا بالنظري ثانيا بالحل وهو من وجهين الاول ان العلم باتفاق الكل كما يتحقق بالاستقراء التام كذلك يتحقق بالحدس بملاحظة اغلب الافراد وما ذكرنا انما هو من قبيل الثاني الثاني لا يشترط اتفاق الكل في الاجماع عند القدماء والمتاخرين حتى يشترط فيه الاطلاع على راي الكل الرابع ان الخطاء في كل واحد من المتفقين محتمل فكذا في الكل ومعه محال عادة حصول العلم بعدم خطائهم ويؤيده الاخبار والايات الدالة على جواز الخطاء في المجموع كقوله تعالى ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الخ وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان التكليف المنهي موقوف على امكان حصول المكلف به وفي الاستدلال والان للانضمام تاثير غير تاثير كل واحد في نفسه كما في حصول القطع من تراكم الظنون ووجه ان قول الفقيه الواحد مظنون الصدق واذا ضم اليه غيره يجتمع الظنان ويقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وهو بديهي كيف ولولا ذلك لما حصل التواتر وكذا الشخص الواحد لا يمكنه حركة الحجر ومع الاجتماع يحركه وعلى المستدل اثبات عدم الفرق بين الواحد والجماعة مع ان العلم يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد انه قول الرئيس كما مر وثانيا ان العلم بعدم الخطاء انما هو لاجل كشفه عن رضاء المعصوم او قوله لا من جهة اتفاق الكل ولو حرك واحد يجوز الخطاء منه ممنوع في كل واحد حتى المعصوم وفي التاييد ان الخطاب باشخاص خاصة لا الكل ولا غيرهم على ان الجمع ظاهر في اثبات الحكم لكل فرد مستقلا ولا يدل على الهيئة الاجتماعية واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه في زمان الغيبة بما ذكره الشيخ حسن ره في لم وقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول في زماننا هذا وما ضاهاه من جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من زمان الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول العلم بالاجماع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى وفيه ان الاجماع عرض الكاشف عن الدخول والقول من القائم الغائب من الائمة السابقين وسمع منه الموجودون في عصره ثم وصل الى العلماء يدا بيد من السلف

والخلف

[illegible] الاجماع اغلب [illegible] الطائفة فيحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل من الطائفة الخاصة ورئيسهم وسيدهم حتى [illegible] المواقفة للراي يحصل العلم بالحدس بملاحظة انك الفتاوى ان رضائه ورايه ذلك ولا يتوقف على الاستقراء التام ولا يشترط اتفاق الكل ولا على امكان دخول الامام الموجود في العصر ولا على الانحصار بدخول قول الامام الغائب حتى يستبعد ذلك كثيرا في الشريعة يعلم التتبع والمستنبط كالعلم بنجاسة الفكر من المضاف بملاقات الملاقي للنجس بجزء منه وكالعلم بنجاسة القليل من الكر المتصل الى سدس فرسخ مثلا بملاقاة جزئه الاول بملاقات الملاقي له وكالعلم بمفسدية ذرة من الماكولات والمشروبات التي في الاسنان وغيرها لانه لا يعد اكلا ولا شربا ولا يصير فاليه اللفظ جزما وكالعلم بنجاسة بعض النجاسات من الدليل المختص بالامر لا لادلة عليها اصلا وكذا التعميم في كل نجاسة وفي كل ملاق للملاق لانه ليس لفظ يشمل المذكورات [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
متعذرا يحصل العلم بانه راي الامام واظهر القول وكان بين الاقوال التي رايناها وسمعنا الفتوى بين الفتاوى انه راينا بل غيره واقع كما لا يخفى وان كان ممكنا [illegible] يحصل العلم بالحدس انه قول الكل ورئيسهم [illegible] المستند انه مراده [illegible] الاصطلاح في الاجماع بما ذكر [illegible] ونفي اطلاق الاسم على غيره من باب الاصطلاح والحقيقة فهو خطاء لان انحصار اصطلاح به لا يقتضي الانحصار عند غيره من المتاخرين سلمنا عدم كون غير ما ذكرنا اجماعا بحسب الاصطلاح لكن لا يقتضي عدم حصول العلم به وعدم حجيته لان العلم برضاء المعصوم او امره من الامارات اقوى مما ذكره لاحتمال التقية فيما ذكره دون ما ذكرنا والعلم حجة من اي سبب كان مع اشتراك السبب بيننا وبينه اعني الاتفاق الكاشف وان كان مراده نفي حصول غيره ايضا ونفي حجيته [illegible] كان اطلاق الاسم عليه حقيقة [illegible] وكثرته واستدل على نفي حجيته بوجوه منها ما مر من الايات والاخبار والاجماع بجواز الخطاء على المجموع الجواب عنها قد مر ومنها ان حجية الاجماع خلافية فكيف يكون مقطوع الحجية وفيه ان كلا انه يلزم عدم حجية شيء من الادلة للاختلاف في كل منها وثانيا بان عروض الشبهة للبعض لا يستلزم عروضها للكل ومنها ان اكثر الاجماعيات خلافية كما ذكره الشيخ في نهاية والمحققون ان اساطين الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس واضرابهم ذكروا موارد [illegible] بعضهم بعضا في دعاويه بل مناقضة الواحد نفسه كما عن الشهيد الثاني في رسالة كتبها في الاجماعيات التي ناقض الشيخ نفسه فيها [illegible] القطع لحاصل [illegible] بالحدس حصول التحصيل لا يستلزم حصول التحصيل وكذا لا يستلزم حصول التحصيل بقابلية الجواز [illegible] خلافية بل [illegible] يحصل القطع بخلافه ولذا نقول ان الخلاف في الاجماع غير مضر وكذا الاجماع بعد الخلاف وبالعكس [illegible] ما ذكره الشيخ في [illegible] بعد [illegible] المحقق في المعتبر ان الاجماع عندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لم يكن حجة ولو حصل في اثنين لكان [illegible] الى غير [illegible] او توجيه الى الاخبار المنسوب اليه تفصيلا غير معقول وكانهم زعموا ان [illegible] في ضمن الاجماع قطعي وهو ممنوع على ان محققه في [illegible] ما ذكرنا من الدليل على الامتناع وانه [illegible] اذا وقع اجماع الرعية على الباطل فيجب على الامام ان يظهر لئلا يضل الناس [illegible] يكون بعض الاقوال المنقولة في كتب الفقهاء التي لا يعرف قائلها [illegible] القاء بين اقوال العلماء حتى لا يجتمعوا على الخطاء كما ذهب اليه [illegible] الاجماع [illegible] فليس عند الاجماع في الادلة الا بحجية [illegible] واطالة الطريق لا امر ان علم دخوله فالبحث ولا مشاحة في اطلاق اسم الاجماع عليه استنادا الى الحجة اليه والا فان ظن ولو بمعاضدة خبر واحد [illegible] نقل الاجماع بمجرده موجبا للظن بدخول المعصوم ولا كلام فيه لو انحصر جملة الحديث في قوم [illegible] [illegible] القول بالحجية ويقرب منه ما رواه جماعة من الصدر الاول يقرب منهم كعصر الصدوق وثقة الاسلام والكليني وغيرهم من ارباب [illegible] ولا مخالف منهم فانه مما يقطع بحسب العلم العادي بالحجية ودخول قول المعصوم فيهم [illegible] كما نقلناه الى ان [illegible] قيل بحجية الاخبار بل على حجيته لنوامه عمر بن حنظلة كما سيجيء في الشهرة ومنها صحيح صفوان في ق قال سئلني ابو قرة المحدث ان ادخله على ابي الحسن الرضا ع الى ان قال فقال ابو قرة فيكذب [illegible] الاوصياء او كرامة محمد [illegible] [illegible] العامة والخاصة وسالناه ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية والجواب عنه [illegible] العادة لا يعتبر عندهم في هذه المسئلة الاصولية واما الثاني فمن الاول عادة بانه يدل على كونه مرجحا لاحد الخبرين وهو لا [illegible] الاجماع في الرواية ومما الانزاع فيه في الفتوى مثله الثاني واما الاخير فبان الجواب انما هو على مذاق الخصم القائل [illegible] بحجيته تقية ويكشف عنه قوله اتفق الخ لانه لو كان حقا ومرضيا له لقال المعرفة من جهة الرؤية لا النسبة الى الاتفاق على المفهوم من رسالة الصادق ع ان اصل الاجماع من مخترعات العامة وقد عمل لهم رسول الله قبل موته فقالوا نحن بعد قبض رسول الله لسفيا فاخذنا اجمع عليه الناس بالجملة فانه لا شبهة في انه لا مستند لهذا الاجماع من كتاب ولا سنة وانما يجري ذلك على مذاق العامة ولكن جملة من اصحابنا قد تبعوهم فيه غفلة كما [illegible] كلامه وما يدل على قوله بحجية الاجماع في الاخبار لا في الفتوى انتهى كلامه وهذا كما ترى قد يحمل الاجماع الظني وقد يحمل على الاجماع [illegible] المتروك وقد يحمل على الخبر المنقول الى المعصوم اجمالا ويمنع قد في الفتوى وقد يمنعه مطلقا وليس الا للغفلة عن اصطلاح القوم وعدم [illegible] بالطريقة [illegible] كل ذلك وقد ظهر بما ذكرنا ظهور ان هذه الكلمات لا ينبغي ان يصح اليها في مقابل ما ذكرنا من الرابطة الاجماع ووقوعه والدليل

الاجماع على [illegible] العالم بالشرع الاجماع مكانه

[illegible]

مخصص

مجهوله

في انقسام الاجماع الى بسيط ومركب

الشرعي والعقلي على حجية القطع من اي سبب حصل فلا يبقى منع حجية القطع الحاصل من الحدس تذنيبات الاول قد عرفت مما سبق انه على ما قال بعض الاجلاء
على الاجماع الكاشف عن دخول الامام ودخول قوله في زمان الغيبة على نحو ما اوضحنا من جانب القدماء عزيز الوقوع او نادر وهو ينافي ادعاء كثير من المتقدمين
كابن زهرة والسيد المرتضى وابن ادريس وامثالهم وكذا للمتاخرين فهم حمله على ما حملوه اعني الشهرة كما عرفت من صاحب المعالم والشهيد في الذكرى لما مر من امكانه ووقوعه
كثيرا وثانيا على فرض صحته لا ينحصر المحل على الشهرة بل يمكن حمله على الاجماع المنقول واتفاق الكل وعدم الخلاف اعني المعنى اللغوي وان لم يفد الكشف والاجماع الظني
او الاجماع في الرواية بمعنى تدوينها في كتبهم منسوبا الى الائمة او الاجماع عند المتاخرين وهو الكاشف عن موافقة المعصوم رأيا او رضاه مطلقا من الامام الساكت
بان تصدر منه ووصل اليه كما مر او القائم الغائب شاهته لاصطلاحهم من حيث الحجية لكن كلها فاسدة الا الاخير اما الاول فمن وجوه الاول يظهر من عباراتهم كونه دليلا
للحكم كقولهم هذا الحكم كذلك اجماعا او بدليل الاجماع او بالاجماع والشهرة لم تكن حجة عند اكثرهم الثاني لزوم التدليس لان ادعائهم الاجماع وذكره بالنسبة الى من اخر
يكون كنقل الخبر الصحيح حتى يعمل به من عمل الاجماع المنقول وذكر الاجماع الظ في الكشف القطعي وارادة الشهرة تدليس الثالث انهم يدعون الاجماع فيما كان الشهرة
على خلافه في كثير من المقامات والحمل على غفلتهم وعدم وصولهم الى فتاوى الفقهاء بعيد قطعا واما الثاني فاولا بانه تدليس وثانيا بانه يظهر منهم الاعتماد
عليه مع ان الاجماع المنقول ليس بحجة عند بعضهم كالسيد المرتضى لان كثرة الاجماع المنقول مستلزم لكثرة تحصيله وقد عرفت ندرته واما الثالث والرابع فلما
ذكرنا في الشهرة وكذا الخامس لانه ظاهر بل صريح في الفتوى مع انه لو كان في الرواية فان كان المراد منه الاجماع المصطلح عندهم فادعاء كثيرا ينافي ندرته وان كان
المراد الشهرة او مجرد الاتفاق فيرد عليه ما اوردنا عليه واما حمله على الاخير اعني مصطلح المتاخرين لان نفي الاطلاق عليه حقيقة باعتقادهم لا يلزم نفي تحققه لما وجهه
كما ذكرنا الثالث انه لا ريب في حمل لفظ الاجماع او للاجماع او اجماع الطايفة او اجماع العلماء على الاتفاق الكاشف وان كان في كلام الشيخ لئلا يلزم التدليس لاجل
خفاء اصطلاحهم بالنسبة الى من تاخر الا ان يكون عالما باصطلاح من تاخر باصطلاحهم الخاص وعلم بذلك بعيد جدا مع ان اصطلاحهم اعم ومع عدم القرينة لابد
ان يراد ما اتفق عليه القوم كما لا يخفى والظ انه مما لا خلاف فيه ولذا لم ينقل احد باجمال اجماعات الشيخ احتمال ارادته الاجماع المصطلح عليه لا عند القوم واما سائر
الالفاظ فاقوالها بلا خلاف واتفقت الامامية او انفردت به الامامية فالنسبة بينها وبين الاجماع المصطلح عموم من وجه ولا يكون موضوعه الاجماع المصطلح
نعم يستعمل فيه ولا يجب الحمل عليه ان كثر استعماله فيه ومجرد الظهور لا يوجب الحمل الا اذا بلغ مرتبة الحقيقة وهو ممنوع والانصاف انها ظاهرة فيه وان لم يبلغ
مرتبة الحقيقة وهل يحمل الاجماع المنقول في غير كتب الفقهية كالنحو والصرف واللغة والكلام والرجال كقولهم اجمعت العصابة على كذا او لا وجهان الثاني والراجح
لانه يشترط فيه امور لا توجد في امثال المقامات منها كون المجمع عليه امرا دينيا حتى يكون من شان المعصوم الاخبار عنه ومنها كون شان المجمعين ان لا يقولوا شيئا الا
ما بلغهم من جانب المعصوم ومنها كون المجمع عليه مما يكون بيانه من شان المعصوم الثالث حصول الكشف على سبيل القطع حجة مطلقا سواء كان عن نقل تتبع
كل واحد من العلماء في الازمنة السابقة بحيث يحصل القطع باتفاقهم الكاشف سواء كان النقل متواترا او احادا محفوفا بالقرائن او من مشاهدة قول العلماء
وفتواهم او من عملهم كما في حمل كل واحد منهم الامر المجرد على الوجوب او ترك العمل بما وراء العلم وطلبه الدليل من تمسك به او من سكوتهم كما لو شاع بين العلماء قول
ولم ينكره احد فربما يحصل العلم بكون سكوتهم عن رضاهم الكاشف عن رضاء المعصوم كما لو سكتوا عمن طلب الدليل من تمسك بما وراء العلم اذا حصل القطع عن
رضاهم لا من جواز التامل والتوقف والتقية او المختلفة لانه لا يكون حجة لعدم حصول القطع منه **المقام الثالث** ان الاجماع اما ان يكون بسيطا وهو
الاتفاق الكاشف الناشي عن قول واحد للعلماء سواء لم يكن لهم قول سواه او كان لهم قولان فصاعدا لكن سبب القطع كان قولا واحدا منهم كما لو اختلفوا
في وجوب السورة فقال بعضهم بالوجوب وبعضهم الا النادر بالاستحباب وحصل القطع من الاول بكونه قول المعصوم سواء كان في موضع واحد او في مواضع متعددة
كما سيجيء توضيح الثاني واما ان يكون مركبا وهو الاتفاق الكاشف الناشي من القولين فصاعدا اما في موضع واحد ومسئلة واحدة كالسجدة بعد القراءة
العزيمة في الصلوة فذهب بعض الى وجوبها وبعض الى حرمتها ولم يذهب الى استحبابها احد حصل من القولين المتفقين على نفي الثالث كون رضا المعصوم
في احد القولين سواء نصوا على عدم الثالث او كان من باب لازم كلامهم باللزوم الذي يدخل في ارادته بمعاوضة بكون القول بالاستحباب احداثا للقول الثالث
وخرقا للاجماع المركب كجهر القراءة في ظهر الجمعة فذهب بعض الى استحبابه وبعض الى حرمته وكوطي المشتري امة اشتراها بكرا ثم وجدها ثيبا فذهب بعض الى
انه يمنع من الرد وبعض الى انه يرد مع الارش والقول برده مجانا احداث للقول الثالث وخرق للاجماع المركب ومثله في الفقه كثيرة او في موضعين ومسئلتين
فصاعدا سواء وحد الجامع او لا اما الاول فكما لو وطئ في الدبر فذهب بعض الى انه يوجب الغسل مطلقا سواء كان رجلا او امرأة وبعض الى انه لا يوجب الغسل
مطلقا مع حصول القطع بكون رضاء المعصوم على احد الاطلاقين والتفصيل احداث لقول ثالث وخرق للاجماع المركب كالعنن بعد تحقق النكاح فذهب
بعض الى انها يوجب الفسخ مطلقا وبعض الى انها لا يوجب الفسخ مطلقا والتفصيل خرق للاجماع المركب واما الثاني فكما في قتل المسلم بالذمي وبيع الغايب فذهب بعض الى
انه لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعض الى انه يقتل ويصح وحصل القطع بعدم الفصل سواء كان من نص بعضهم على عدم الثالث او فحوى كلامهم
في اثبات الحكم في الموردين او من الخارج وقد يسمى هذا القسم الاخير بعدم القول بالفصل وهو عبارة عن تحقق الاتفاق في موارد مع حصول القطع
بكونه ادعم عدم الفصل بينها بنصهم بذلك او فحوى كلامهم او غير ذلك من سوق الكلام او لازمه سواء كان الحكم فيها متحدا كما ذكرنا او مختلفا كحرمة شرب الخمر
ووجوب الصلوة من دون الخلاف في الموضعين والتفصيل احداث لقول ثالث ان حصل القطع بنفي التفصيل وسواء كان الكشف حاصلا من قول
واحد العلماء كما ذكرنا في الصلوة وشرب الخمر او من قولين كما ذكرنا في الوطي في الدبر وفي العنن فيجتمع مع الاجماع البسيط والمركب سواء علم منهم حكم بحقوق
كما ذكرنا اولا كما في المسوخ من حيث حليتها التذكية او العدم ولكن علمنا منهم عدم الفصل فلو اثبتنا الحكم في واحد يجري في كلها بالقول بعدم الفصل و
النسبة بين الاجماع البسيط وعدم القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول فيما حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما

حصل

حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما حصل القطع من القولين بعدم فصلهم بين الموارد مع عدم حصول العلم ببطلان الثالث وكون احد (من قول واحد)
القولين للامام لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم بكون احد القولين للامام وبطلان الثالث واجتماعهما فيما حصل القطع من قول واحد بعدم
الفصل بين الموارد مع العلم بنفي الثالث وكون احد القولين للامام ويمكن ان يكون النسبة عموما مطلقا لان الفقهاء في الموارد ان كان لهم قول واحد فواضح وان كان
لهم فيه قولان فلانه لا بد من اثبات ادعاء عدم الفصل من كل من القولين مطلقا ولو كان لكل واحد منهما قائل بالاخر فالكل من النافي والمثبت متفقون على
عدم التفصيل وهو قول واحد من هذه الجهة فكلما تحقق عدم القول بالفصل يتحقق الاجماع البسيط وان كان في اصل الحكم قولان ولا عكس نعم يمكن ان تكون
النسبة عموما مطلقا بعض على مذهب الخاصة من كون اتفاقهم على عدم الفصل ناشيا من قول واحد ان اختلفوا في اصل الحكم وان لم يحصل العلم بكون احد القولين
قولا للامام واما على مذهب الخاصة فلا يصح لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم ببطلان الثالث وكون احد القولين للامام فيتحقق عدم القول
بالفصل ولا يتحقق اجماعا عند الخاصة فالنسبة على مذهب الخاصة عموم من وجه كما ذكرنا والنسبة بين الاجماع المركب وبين عدم القول بالفصل عموم من وجه
لافتراق الاول فيما كان القطع حاصلا من قولين في مورد واحد كالسجدة بين القراءة وامثالها وافتراق الثاني فيما حصل القطع بعدم الفصل بين الموارد من
قول واحد فيه وفي اصل الحكم واجتماعهما فيما ذكرنا والنسبة بين احداث القول الثالث والقول بالفصل عموم مطلق لتحقق الاول في السجدة بعد قراءة العزيمة
نعم القائل بالاستحباب دون الثاني ولا يعقل الثاني من دون الاول والنسبة بين الخرق الاجماع المركب احداث القول الثالث عموم مطلق لتحقق الثاني في التفصيل
بين الموارد ان كان عدم الفصل حاصلا من قول واحد لان المراد من الثالث هو القول الجديد ان كان ثانيا لا يتحقق الاول من الثاني والنسبة بين خرق الاجماع المركب
وبين القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول في قولين في مورد واحد كما ذكرنا في السجدة ان وجد قول بالاستحباب وافتراق الثاني في قول واحد مع عدم الفصل
بين الموارد ان فصل بينها ثالث ومادة الاجتماع واضح والنسبة بين عدم القول بالفصل واحداث القول الثالث تباين والنسبة بين الاجماع البسيط والمركب تباين
بحسب المفهوم وعموم من وجه من حيث المصداق فمادة الفرق ظاهر ومادة الجمع هي ما ذكرنا في عدم القول بالفصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجماع البسيط قد مر حكمه
واما المركب ففيما كان في مسئلة واحدة ومورد واحد كما في السجدة بعد قراءة العزيمة في الصلوة يقع الكلام فيه في امرين الاول بالنسبة الى لازم القولين اعني نفي الثالث
فان القائلين بالوجوب يلزمهم القول بنفي غيره ومنه الاستحباب والقائلين بالحرمة ايضا يلزمهم القول بنفي غيرها ومنه الاستحباب فلازم القولين نفي الاستحباب بالكلية
الذي يدخل في المراد فذهب بعض محققينا واكثر العامة الى عدم جواز احداث القول الثالث والخرق والمراد منه لا مط بل فيما حصل العلم بنفي الثالث لانه حكم
ثابت بالاجماع وح يكون القول الثالث مخالفا للاجماع القطعي وهو حجة ولا نسلم عدم جوازه وهو الحق الحقيق بالاتباع فيه بالنسبة الى الحكم الواقعي مط
كان اما فيما لم يكن للثالث دليل فواضح واما فيما كان فلانه اما ان يكون ظنيا او قطعيا والاول لا يعارض الاجماع والثاني مستلزم لعدم كون الاجماع اجماعا
وهو مخالف للفرض والثاني في تعيين الحكم في القولين وح ان وجد للمجتهد الثالث دليل لاحد القولين دون الاخر اعمل به مع وجود الترجيح وفيما كان احدهما
اجتهاديا والاخر فقاهيا لعدم تعارضهما يتعين الاجتهادي يتعين فيها الاخذ بالجانب الذي فيه الدليل او الراجح او الاجتهادي وطرح الجانب الخالي عن الدليل او الراجح
او الفقاهتي وان لم يحصل القطع بكونه قول المعصوم لعدم امكان غيره او لم يكن له دليل سواء كان معه ظن غير معتبر ام لا او كان لكل منهما دليل مع عدم الترجيح
في البين فيهما الحكم واختلفوا فيه فذهب العامة الى الطرح والرجوع الى الاصل وان لم يكن مستلزما لطرح المجمع عليه والا فالتخيير واما الامامية فلهم قولان نقلهما
الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والرجوع الى مقتضى الاصل وثانيهما التخيير فانه يجري مجرى الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح واختاره الشيخ ورد
الاول بانه طرح لقول الامام ورده المحقق بان الحكم بالتخيير ايضا طرح لقول الامام للعلم بان قول الامام هو احدهما معينا ورده المحقق القمي بان التخيير طريق في
العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة ومراده ان التخيير لم يكن حكما واقعيا بل ظاهري في مقام الجهل وفيه ان في صورة الجهل لم يكن دليل على ثبوت التخيير مط
لا من عقل ولا من شرع بل في مقام الجهل يتعين الرجوع الى القاعدة توضيحه ان بعد تصادم القولين يعلم كونه مكلفا بما عين في الواقع ففي الظ يجب تحصيل الامتثال
بالاتيان بالمشتبهات مقدمة بقدر الامكان ففي الشبهة الموضوعية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة يجب اتيانهما معا وكتردد الحرمة بينهما كالشبهة المحصورة
يجب تركهما وفي الشبهة الحكمية كتردد الحكم بين الوجوب وغير الحرمة يدفع الوجوب باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر من الاستحباب او الكراهة او الاباحة للاجماع
على مذهب بعض واما على مبناي فدوران الامر بين الوجوب والاباحة فحكم بالاباحة بالاستحباب وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة فحكم فيها بالاستحباب
وفي دوران الامر بين الحرمة والاستحباب فحكم بالكراهة وهذه الثلثة خارجة عن القولين لكنه مخالفة التزامية لا عملية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة
في تركهما او الحرمة بين الموضوعين وفعلهما فلا بض مع ان قاعدة التسامح ايضا من الامام بوجوب الاخذ في مقام الجهل والتحرز عن الواقع فيخرج عن قوله ع باخذ الواقع في
مقام الجهل به بقوله ع بالاخذ بالحكم الظاهري فيما اقتضى الاصل والقاعدة هذا في الشبهة الوجوبية واما في الشبهة التحريمية كدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب يدفع
الحرمة باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر كما مر وهذه الاقسام لا يكون مما يلزم الخارج عن احد القولين واما بين الحرمة والوجوب لذاتيهما ففي مقام العمل لا يمكن الجمع
لتحصيل الامتثال القطعي لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك في فعل واحد ولا في فعلين لاستلزامه الخروج عن قول الامام والمخالفة القطعية لفرض كون الحرمة
ذاتية لا تشريعية ولا الطرح للعلم الاجمالي بثبوت احد التكليفين ولا التعيين لعدم المرجح فينحصر عقلا في ادراك الواقع بالتخيير الظاهري وتحصيل الموافقة الاحتمالية
لعدم امكان غيره كما دل عليه الشرع ايضا اخبار التخيير ايضا فالتخيير ظاهري لادراك الواقع وبدل لئلا يلزم المخالفة القطعية واما على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي فينحصر
بين علم التكليف بالخصوص وكان العلم شرطا للتعلق فيتخير بكون الجاهل خارجا عن موضوع التكليف في الواقع لان كلا من طرفي المشتبه لا يعلم بالخصوص تكليفه
والاصل ينفيه ويلزمه بعد سلب التكليف الاصل لا الاباحة الواقعية ولا التخيير الواقعي ولا الظاهري بديهيا لا استمرارنا فما قال الشيخ ره بالتخيير الواقعي و
بطلان الرجوع الى الاصل لاستلزامه الخروج عن القولين وقول الامام فقد ظهر فساده اما على فرض اعتبار العلم الاجمالي فما عرفت من عدم الخروج عن القولين على

ورض الرجوع الى الاصل ومن كونه ظاهرا لا واقعيا لعدم امكان الواقع ومعه يجب الرجوع الى الاصل ولا ملازمة بين الظاهر والواقع كالمتولد من الكلب والشاة
وغيره ولدخوله فيما نحن فيه اشد اعني الخروج عن القولين في بعض الموارد التزاما لان التخيير مخالفة كلية لانه كان في الواقع معينا لا مخيرا كما اورده عليه المحقق ومما ذكرنا
ظهر فساد ما اورده المحقق القمي على المحقق بان التخيير طريق الجاهل لانه طريق له على فرض اعتبار العلم الاجمالي في المحظورين لا مطلقا ظاهري وبدوي لا واقعي وعلى فرض
عدم اعتباره فحكمه الاباحة الواقعية لا التخيير كما عرفت لا يبقى على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي فالطلب للقدر الجامع بين الفعل والترك مقطوع او مشكوك فلا يمكن
دفعه باصالة البراءة ولازمه تخيير المكلف في ايجاده في كل فعل في احد فرديه من الفعل او الترك وهو تخيير واقعي استمراري ولا يكون اباحة لانا نقول الطلب للقدر
الجامع لا يكون مقطوعا من حيث هو بل من حيث كونه في ضمن الفعل او الترك وجزء منه وبعد انتفاء الفصل ينتفي وكونه من حيث هو او من حيث الجزئية
لم يثبت في حق الجاهل بل المعرض للعدم لفرض خروجه عن موضوع التكليف فلا يلزم التخيير على ان التخيير الشارع المكلف في الواقع بين المحبوب المبغوض ممتنع لاستلزامه
اجتماع الصفتين المتضادين في موضوع واحد لا يقال هذا وارد عليك على التخيير الظاهري على فرض اعتبار العلم الاجمالي لانا نقول التخيير الظاهري انما كان لادراك
المحبوب الواقعي من الفعل او الترك لئلا يلزم المخالفة القطعية فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان القاعدة ربما تقتضي التوقف كما في بعض المعاملات وربما تقتضي التخيير
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتية لعدم امكان غيره وكونه قد استقنا للاحتياط المثبتة للتخيير كما سيجيء توضيحه في اصالة البراءة وربما تقتضي الجمع كما لو كان
احد القولين وجوب الجمعة عينا والاخر وجوب الظهر عينا والقاعدة فيه الاحتياط ولا يجري فيه البراءة لثبوت التكليف ولا يجري التخيير العقلي لامكان الجمع ولا باب
في الحرمة التشريعية لان الاتيان لا يكون بقصد انه في الواقع كذا بل لانه في الظاهر في مقام الجهل فمقتضى دليل الاحتياط وجوبه ولا يكون تشريعا ولا الشرعي اعني
الاخبار ولانه يثبت فيما لا يمكن الاحتياط والمفروض مكانه مع انها وردت في الخبرين المتعارضين اللذين كل منهما معتبر في ذاته لا القولين وربما تقتضي اخذ
احدهما كنفي وجوب الغسل في مسئلة الوطي لاصالة البراءة كنفي ايجاب الفسخ في العيوب للاستصحاب وربما تقتضي احداث الثالث في الظاهر كما لو دار الامر بين الايجاب
والحرمة لان الثاني منفي باصالة البراءة والاول منفي لعدم الدليل حتى الشارع لاحتمال المبغوضية ومعها لا يجرى دليله لكن تثبت الكراهة الظاهرية بحكم
العقل في الفعل المحتمل للمنفعة القليلة وللمفسدة الكثيرة بترجيح الثاني ولا يكفي الظن الغير المعتبر في رجحان احدهما نعم لو كان مراد القائل الاول
هو اصالة البراءة كما هو الظاهر فهو ما ستجزم للعلم الاجمالي بثبوت التكليف في بعض الموارد وهو يكون لتعلق التكليف كما يجيء توضيحه فهاهنا فيما حصل العلم بنفي
الثالث واما فيما لم يعلم نفي الثالث فيتبع الدليل ان وجد سواء كان لاحد القولين او الخارج عنهما لعدم العلم بكون احد القولين للامام وان لم يوجد دليل فهو الحكم
يرجع الى الاصل ظاهرا هذا فيما كان في مسئلة واحدة واما فيما كان في مسائل كمسئلة الوطي والعيوب فنسب الى بعض العامة عدم جواز خرقه لانه اجماع مركب والقول
بالفصل وتبعه ابن الحاجب ومن تبعه جواز الخرق والفصل فيقول بالبعض ايجابا وبعض اخر سلبا ومراده الجواز فيما اقتضى الدليل التفصيل لا مطلقا وهو تصور
بان يكون لاحد القولين دليل اجتهادي يشمل كل الموارد ايجابا وللاخر ايضا كذلك لكن سلبا وكان دليل اخر اقوى يقتضي التفصيل او وجد حكم بعض العلماء بايجاب
الغسل مثلا في الوطي في دبر الرجل والمرئة ولم يوجد دليل يقتضي الاطلاق فيهما وكذلك سلبا لكن وجد دليل يشمل بعض الموارد ايجابا كالرجل والاخر سلبا
في المرئة واما فيما علم لاحدهما دليل دون الاخر او علم الكل فيهما دليل يقتضي الاطلاق ايجابا او سلبا مع عدم الدليل على التفصيل فكيف يمكن القول الثالث
على فرض جوازه لانه ترجيح للمرجوح على الراجح في الاول وتحكم وحكم بلا دليل في الثاني ومرادنا المجوز للخرق والقول بالفصل من حيث الحكم الواقعي والنزاع
بينهما صغروي بمعنى ان المانع يقول بان عدم التفصيل اجماعي ولا يجوز ويقول المجوز لا يكون اجماعيا فيجوز لا كبروي باتفاقهم على كون عدم الفصل اجماعا
ومع ذلك يقول المجوز بجواز التفصيل والمانع بمنعه وكيف كان فاستدل المانع لجواز الخرق بوجهين الاول ان اصحاب القولين في العيوب مثلا اتفقوا على
عدم الفصل والفصل مخالف للاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم الفصل فان عدم القول بالفصل لا يكون قولا بعدمه وانما الممتنع مخالفة ما قالوا انتفيه لا ما
لم يقولوا بنفيه ولا بثبوته واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي يستلزم قوله بطلان نقيضه اعني السلب الجزئي سواء كان في السلب الكلي او مع الايجاب
الجزئي ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان نقيضه اعني الايجاب الجزئي سواء كان في الايجاب الكلي او مع السلب الجزئي والمركب من الايجاب الجزئي والسلب
الجزئي هو القول بالفصل وهو باطل على القولين ومنار المركب اعتباري لا حقيقي كالسكنجبين وبطلانه عند كل من القولين ليس من حيث الجزئين بل
من الجزء السلبي في مورد السلب عند القائل بالايجاب الكلي لا في موارد ايجاب الجزئي وفي الايجاب الجزئي في مورد الايجاب عند القائل بالسلب الكلي لا في موارد
السلب الجزئي فالقول بالتفصيل ليس باطلا بكلا الجزئين عند الكل فلا يكون مخالفا للاجماع الكل بل موارد السلب باطل عند القائل بالايجاب الكلي لا
موارد الايجاب لانه قائل بالايجاب فيها كيف يقول ببطلانه وموارد الايجاب باطل عند القائل بالسلب الكلي لا موارد السلب لانه قائل بالسلب فيها فكيف يقول
ببطلانه توضيحه ان القول بالايجاب الكلي يستلزم بطلان السلب الجزئي ولو مع الايجاب الجزئي لكن في موارد السلب لا في موارد الايجاب والا يلزم عدم قوليه
بالايجاب فيه لاستحالة القول بالنقيضين والمفروض قوله بالايجاب فيها وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم بطلان الايجاب الجزئي ولو مع السلب الجزئي لكن
في موارد السلب مرجوح فالقول بالفصل مخالف في موارد السلب للقائل بالايجاب الكلي وفي موارد الايجاب للقائل بالسلب الكلي فلم يكن مخالفا للاجماع الكل
والادلة الدالة على بطلان ما خالف الاجماع لا يشمله اما عند العامة فلعدم اتفاق الكل واما عند الخاصة فلعدم الكشف فان قلت لازم القولين هو اتحاد
المورد في الحكم ويلزمهم نفي الفصل لانه نفي الاتحاد قلت لازم القولين موافقة المورد للمورد في الحكم وكان ذلك من محض مقارنة الاتفاقية اي لا بشرط الا
لان القائل يكون العنب موجبا للفسخ لدليل يثبته له من حيث هو سواء وافقه القرن ام لا وهكذا الموافقة من باب محض الاتفاق سواء كان دليله عاما
او مطلقا او كان لكل دليل مستقل ولا يكون من باب دعاء الاتحاد لانه لا يتقيد لا يلتفت اليه ولا يدعي الاتحاد في الموارد بانه على فرض ثبوت
الفسخ في القرن ثابت في غيره ولو سلب من غيره يسلب منه ايضا ولازمه بطلان نقيضه في موارده كما مر لا بطلان نقيضه والتفصيل معا واللازم لا

الغير

الغير المقصود لا يكون حجة والادلة لا تشمله اما عند العامة فلان الظن من مخالفة سبيل المؤمنين هو السبيل الذي ذهبوا اليه من القصد والاتفاق وكذا نفي
الاجتماع على الخطاء واما عند الخاصة فلان الكشف من نقل كلامهم او من فحواه انما يحصل بعد العلم بكون المتفقين مخبرا به من القصد لا يحصل بدونه نعم لو ظهر
من القولين دعوى ان احدهما ثبوت الحكم او سلبه والاخر اتحاد الموارد بحيث لو انتفى من احدهما يظهر ادعائه نفيه عن الباقي فهو قول بعدم الفصل ومخالفته مخالفة لاتفاق
الكل ومما ذكرنا ظهر الفرق بين عدم القول بالفصل والقول بالعدم والفصل في الاول جائز دون الثاني ولا يكون حينئذ حرقا للاجماع المركب لعدم الاجماع كما ظهر
ان النزاع فيه نزاع في الصغرى كما قلنا الثاني ان في الفصل تخطئة كل فريق في المسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيه وفيه انه لو استفيد عدم الفرق
والاتحاد من كلامهم وقصدهم به سلمناه مع ان الادلة السمعية غير تامة كما مر ولو لم يستفد فلم يكن تخطئة كل الامة بل في مورد السلب تخطئة بعضهم وكذا في الايجاب
والادلة السمعية غير شاملة له لظهورها فيما ذهبوا اليه وقصدوه كما مر واستدل المجوزون بوجوه الاول ان الخلاف يدل على كون المسئلة اجتهادية ويجوز العمل
بما اقتضاه الاجتهاد وفيه انه لو استفيد عدم الفرق فلا يكون خلافية ولو لم يستفد فسلمناه الثاني مخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم له في مسئلة
زوج وابوان وزوجة وابوان حين قال اللام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال له ثلث الباقي بعد فرضهما قال به في الموضعين وفصل ابن
سيرين فقال في الزوج مثل ابن عباس دون الزوجة وعكس اخرون وفيه انه من باب حكايات الاحوال المجاز كونه مما لا يستفيد ادعاء عدم الفصل من القولين
الثالث ان فيه تحصيل القطع بالموافقة في الجملة وفيه انه مع استفادة عدم الفصل موجب للقطع بالمخالفة في الجملة ومعه لا يجب تحصيل القطع بالموافقة بل لا يجوز
ومع العدم سلمنا لو اقتضى الدليل التفصيل من باب وجوب العمل بما اقتضى اجتهاده ومع عدمه يجب الرجوع الى القاعدة مما اقتضت الاصل والقاعدة وكيف كان لا
يجوز احداث الثالث والقول بالفصل من حيث الواقع فيما حصل العلم بنفيه وان كان دليل اجتهادي يقتضي التفصيل بل كان اللازم الرجوع الى الاصل والاصل بما
يقتضي طرح القولين واخذ الثالث في مقام الجهل كما ذكرنا بل لا يكون تعارض بين مقتضى الاصل والاجماع على نفي الثالث في الواقع توضيحه انا لو علمنا ان هذا
الشيء اما كلب او شاة واشتبه علينا مع عدم امكان التميز نقول انه طاهر وحرام كلاهما اما الاول فلان بعد فقد الدليل على التعيين او الترجيح نقول انه مما لا يعلم
كونه كلبا لجواز كونه شاة فلا يعلم نجاسته وكل ما لا يعلم نجاسته سواء كان في الحكم او في الموضوع فالاصل طهارته اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فالعقل
والشرع واما الثاني فكذلك لان بعد العلم نقول انه مما لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا وكلما كان كذلك فالاصل حرمته فكذا ذلك لا يقال اذا ثبت طهارته فيثبت
حليته الملازمة في الواقع لانا نقول نحن لا نقول بانه طاهر في الواقع من حيث كونه شاة بل نحكم بطهارته ظاهرا لعدم ثبوت الكلبية وكذا نحكم بحرمة اللحم لعدم ثبوت
الشاتية فتدبر ولا فرق بين حصول العلم بالاتحاد بحسب الواقع من الخارج او من الاجماع وبنقل الكلام فيه بعين ما ذكرنا الا ان يثبت الاجماع على الاتحاد بحسب
الظاهر ومعه يجب ترجيح احد الاصلين على الاخر فتدبر لا يقال لو جاز الخرق فيما حصل العلم بنفي الثالث في الدليلين الفقاهيين المقتضيين للتفصيل لجاز فيما حصل
العلم بنفي الثالث في الدليلين الاجتهاديين المقتضيين للتفصيل بوجه اولى لانا نقول قد عرفت في السابق ان الدليلين الاجتهاديين يقتضيان التفصيل بحسب
الواقع والاجماع ينفيه ويجب معه الرجوع الى الاصل وهو يختلف في المقامات بخلاف الدليلين الفقاهيين لانهما يقتضيان الحكمين الظاهريين في مقام الجهل
ولا ينافي كونهما على خلاف الواقع هذا فيما حصل العلم بالاتحاد وعدم الفصل من الاجماع المركب في عدم القول بالفصل واما لو لم يحصل العلم منهما وظهر انه كان
المناط جار في ساير الموارد عندهم مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى للاتحاد في الطريقة وهو قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وكما في الخمر وساير المسكرات المايعة فمن قال بنجاسة الاول قال بنجاسة الثاني ومن منعها في الاول منعها في الثاني للاشتراك في العلة او لا يظهر فهل يجوز
الفصل كما قال العلامة ره في الاخير او لا كما قال صاحب لم قولان للاول الاصل السالم عن معارضة الحكم المجمع عليه لعدم الاجماع فيه ولان منع المخالفة يستلزم ان
من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه والثاني ان الامام مع احد الطائفتين قطعا ومخالفتهما مخالفة للامام وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروجه
عن القولين ومفروض كلام العلامة فيما لم يحصل العلم بعدم خروجه عنهما وافادة ذلك العلم بعدم خروجه عنهما غير مسلم وهو في الاخير اعني فيما لا يظهر المناط ظاهر
وكذا الاول لفرض كون القائل بالايجاب الكلي فيه من باب ادعاء جريان فهم المناط اجتهادا لا من باب دعوى الاتحاد من اخبار الجمعين الاتحاد من المعصوم وكذلك الثاني
ورح لو حصل للناظر ظن اجتهادي في اصل مورد الخبر وعدم استفادة المناط منه او كونه مع المعارض الاقوى في غير المورد فحكم في الاخر بعده على ما اقتضاه الدليل
الاجتهادي او الفقاهتي تنبيهات الاول هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب بان قال جماعة باستحباب الجمعة وقال الاخرون بانه محرم وحصل القطع بكون احد القولين
قول الامام ثم قال الاولون بحرمته والاخرون باستحبابه وحصل القطع بكون احد القولين قول الامام ع كالحق امكانه اما على مذهب القدماء فيظهر ثمرة في جواز
التعارض بين الاجماعين على مذهب القدماء بان كان للمعصوم قولان واقعيا وتقية فاتحدا الطايفة الاولى في الاولى والاخرى في الثانية ثم انعكس الامر فاتحد الاولون حكم
التقية والاخرون الحكم الواقعي وكان احد قوليه في الطبقة الاولى والاخر في الثانية واما على مذهب المتاخرين فيمكن الاستدلال على عدم الامكان بقوله
لا تجتمع امتي على الخطاء على كون الدليل للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء وهو من طايفة في الطبقة الاولى ومن طايفة في الطبقة الثانية وبانه لو جاز يلزم رجوع المعصوم
عن قوله او رضائه او جواز النسخ في زمانه والثاني باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الاجماع عند المتاخرين هو الاتفاق الكاشف عن الحكم النفس الامري ورح ان كان
قوله او رضائه بحكم الطايفة التي قالوا بالتحريم الجمعة فبعد اختيارهم الاستحباب يلزم ما ذكرنا وكذا ان كان قوله او رضائه بحكم الطايفة التي قالوا باستحبابه ولكن الحق الجواز
لان قوله او رضائه انما يحصل بالكشف الناشي عن الحدس بملاحظة الاتفاق فيجوز ان يكون في الواقع حكمه او رضائه بالتحريم مثلا موافقا للقائلين به لا دخلا في
اقوالهم اللذين رايناهم وكانت الطايفة التي قالوا بالاستحباب مخطئة ثم بجد اجتهاد طايفة الحقة ورجعوا عن التحريم وقالوا بالاستحباب وكانوا مخطئين والطايفة المخطئة
في الاستحباب او لا بجد اجتهادهم بالتحريم وكانوا مصيبين في الاجتهاد الاخير فالخطاء في اجتهاد المجتهد في الاستحباب او لا من فرقة وثانيا من فرقة اخرى لا في قول الامام
ولا يلزم من رجوع الفرقة القائلة بالتحريم الى الاستحباب رجوع الامام الى الاستحباب لان في الاجماع المركب القطع حاصل للخارج عن الفرقتين بكون احد القولين

موافقا للامام وهو غير مستلزم لرجوع الامام بل كان حكمه وصناعته باقيا لا يتغير والتغير في اصحاب القولين ولا يكون قولين واطلاق القول بل القولان كاشفان على الاجمال وما يلزم منه حصول الخطاء والرجوع في اصحاب احد القولين الكاشفين لا في المكشوف عنه فتدبر وبما ذكرنا ظهر عدم ورود ما ذكر من لزوم الرجوع الى كما عرفت وكذا قوله لا يجتمع لكون الحمل على الجنس مثبتا للمعصوم المحفوظ عن الخطاء لانه من الامة ولا يلزم من التعاكس خطائه حتى يلزم اجتماع الكل حتى المعصوم على الخطاء سواء كان على طريق القدماء او المتاخرين كما مر ووجه الجواز على المذهبين ان الظاهر منه نفي الاجتماع على الخطاء في العدد لا الجنس ولا يصح الاستدلال على الخطاء الفرق لعدم الاجتماع عليه لان الخطاء من غير قيد لا من الكل اولا وثانيا **الثاني** المجمع عليه في الاجماع البسيط والمركب قد يكون هو قول المعصوم او فعله او تقريره او نقل الحكم وعلى الثلثة الاول يكون نصا قطعيا ولكن اللفظ والفعل والتقرير قد يكون مجملا وقد يكون مبينا نصا او ظاهرا ويعمل في كل منهما على منوالهما وعلى الاخير قد يكون جزئيا وقد يكون كليا منطبقا على وجه الاجمال والاطلاق كما يقال الماء القليل ينجس بالملاقاة اجماعا او وجد الاطلاق في كلام المجمعين او على جهة العموم ينجر بالعموم كما تقول كل فرد من افراد الماء المتغير بالنجاسة نجس اجماعا او تعليقيا وظاهرا كما تقول لا تكليف الا بعد البيان اجماعا والعسر منفي اجماعا ما لم يظهر الدليل المظهر المصلحة الاقوى الا ما لم يثبت المخالفة ثابتا اجماعا وعلى الاخير لو وجد الدليل فيجب اتباعه ولا يكون من باب التعارض والتخصيص بل يكون من باب التخصص وعلى فرض كون المجمع عليه مجملا او وجد الدليل المبين على خلاف الاجماع في بعض اقسامه يكون مبينا يجب اتباعه وعلى فرض كونه لفظا نصا او ظاهرا مطلقا او عاما لو وجد الدليل [illegible] لبعض اقسامه يحصل التعارض بين اللفظين ويعمل على منوالهما ولو كان حكما جزئيا او عموما ينجر بالا يكون قابلا للمعارضة لان [illegible] والاول لا يعارض القطعي والثاني لا يجتمع مع القطع لعدم اجتماع القطعيين وهذه الاقسام تتصور في الاجماع المنقول ايضا

المقام الرابع في الاجماع المنقول

وهو كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد محفوفة بالقرينة وغيره من المستفيض وغيره وكذا الى الصحيح والموثق والحسن العالي والمسند والمرسل وغيرها وكذا المتعلق قد يكون جزئيا وقد يكون مجملا وقد يكون مطلقا وقد يكون عاما وما قال الشيخ البهائي بعدم حصول التواتر فيه لان شرطه ان يكون المتواتر امرا محسوسا ولا يكون الاجماع كذلك لانه تطابق اراء رؤساء الدين على حكم وهو امر قلبي غير محسوس لان كل واحد من المجمعين اخبر عن اذعانه بانه حكم الامام وما رأينا من اقوال العلماء ان كان محسوسا الا انه من حيث الكشف عن الاذعان وقولهم ليس لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان كان لكل منهم ان يدعى بذلك لاحتمال التقية والكذب في بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لعدالتهم فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وقطعي ثابت بالتواتر الفرد وقطعي ثابت بغيره بعيد عن السداد مدفوع بان الخبر ايضا اعلام كاشف عن الاذعان لان الخبر مع عدم الاذعان غير معتبر اجماعا وموجب للمذمة عرفا وعقلا و ان في الخبر اعلام عن اذعانه الحاصل من المحسوس على السماع من المخبر بواسطة او بلا واسطة وفي الاجماع يحصل من الحدس بملاحظة اقوال العلماء واحتمال الكذب في الخبر اقوى لان العلماء من المفتين والمدعي للاجماع مع كونهم في غاية الزهد والورع منزهون عن الكذب بخلاف الراوي والمخبر في الخبر فانه ليس بهذه المرتبة سيما فيما كان مع الواسطة كاخبارنا الواصلة الينا من الائمة وكذا في احتمال التقية فيها لان في الاجماع لا يشترط ملاحظة كل العلماء حتى الساكنين في بلاد المخالفين والمدعين للاجماع هم الساكنين في بلاد الشيعة الخالية عن احتمال التقية وهو في الاخبار اقوى نعم احتمال الخطاء في المدعي للاجماع لما كان حاصلا من الحدس اقوى من احتمال الخطاء من السماع وهو جهة واحدة وفي الخبر من جهتين الكذب والتقية فالاول اقوى على فرض التنزل فيسقط اقوائيته كل من جهة الاقوائية من الاخر من جهة اخرى واما احتمال الخطاء في فتوى المفتين الحاصل من اجتهادهم في فهم مقتضى الدليل وان كان اقوى من احتمال الخطاء فيمن يخبر بالسماع من غيره لكنه يرتفع باجماع هؤلاء العظام لانه محال عادة كذب الجميع وخطائهم بمعنى ان المدعي للاجماع يكون الحكم من المعصوم انما يكون على سبيل القطع وفي الخبر ايضا بانه يكون على سبيل الظن ومعه يكون الاجماع اقوى ولا اقل من التساوي فالمنع منه يوجب المنع في الخبر ايضا مع ان على فرض تسليم الضعف في الجملة في الاجماع لا يوجب منعه عقلا كما يستفاد من دليله فما ذكره من كون الحس شرطا في التواتر ان كان المقصود كونه شرطا عقلا اي لا يحصل بدونه كما هو الظاهر ففساده وان كان المقصود كونه شرطا لفظيا اي بدونه لا يسمى متواترا او كون الاستعمال فيه مجازا فهو فاسد لانهم عرفوه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وهو عام من حيث سببية الخبر مع انه لو كان كذلك لما صح الاستدلال الا بوجه عقلي من الكذب والتقية بل بالقول الاصولي او اللغوي او الامارات العرفية فتدبر وهذا اذا كان المراد منع تواتر نقل الاجماع واما اذا كان المراد منع تواتر نقل اقوال المجمعين حتى يحصل الاجماع لنا بملاحظة كون هذا قول العلماء الكاشف فالامر واضح لان الاخبار عن فتوى العالم اخبار عن امر محسوس كاشف عن اذعانه بحكم الامام ع اجتهادا وفي الخبر اعلام من المسموع او المبصر الكاشف عن اذعانه بكون صدوره من الامام ظنا واحتمال الكذب والتقية في الثاني اقوى لما مر وفي الاول احتمال الخطاء اكثر لانه يرجع الى اجتهاد المجمعين في دلالة الخبر وسنده الخبر يرجع الى الاجتهاد في تحرير دلالة الخبر وسنده ولا ريب ان احتمال الخطاء في اجتهاد الغير اقوى ومعه يسقط ضعف كل من جهة بالضعف في الاخر من جهة اخرى واختلفوا في الحجية والعدم على قولين نسب الاول الى بعض الخاصة كصاحب المعالم والعلامة وبعض العامة كالشافعية والحنابلة والحنفية ونسب الثاني الى صاحب المدارك وغيره والفاضل التوني وبعض العامة والاولون اختلفوا فيه فذهب بعض الى انه حجة من باب الظن الخاص وذهب المحققون من المتاخرين الى انه حجة من باب الظن المطلق وصاحب المعالم يتمسك بالوجه الشرعي والعقلي معا واستدلوا على حجيته من باب الظن الخاص بوجوه الاول اية النبأ لانها نبأ وفيه اولا بانها غير دالة كما سيجئ وثانيا بانها منصرفة الى المتعارف وهو النبأ عن المحسوس وهذا نبأ عن الاذعان سيما في زمان [illegible] المدعية الاجماع فيه الثاني الاولوية ووجهها انه اذا دل على حجية الخبر الظني الصدور من الامام والدلالة ايضا واما الاجماع المنقول بناء قطعي بكونه من الامام ع فيكون اولى بالقبول وفيه اولا منع الاصل كما سيجئ وثانيا منع الاولوية لبعد الاطلاع بالاجماع دون الخبر ولكون الاجماع حدسيا دون الخبر والخطاء في الاول اغلب كما مر وثالثا ان الاولوية الظنية لم يثبت دليل على اعتبارها ولو لم نقل بثبوته على عدم اعتبارها لكونها قياسا ويلزم من التمسك بها الدور الثالث اية النفر لان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه والاخبار به داخل في الانذار وفيه انها غير دالة على قبول الخبر الواحد كما سيجئ والتمسك بالاجماع المنقول على حجيته دور واما المحصل فغير

الخلاف والخلاف من حيث هو لا يكون حجة [illegible] من باب الظن المطلق وسيجئ توضيح حجيته في افادة الظن امور الاول ان لا يكون في الامور الشرعية [illegible]

الشهرة **المقام الخامس في الشهرة** [illegible]

[illegible] **الثاني** في الشهرة المعاضدة للخبر [illegible]

المنجبر المشتهر الى غيره وكذا الثالث لان الظ من التمسك بنفس الرواية كونها مظنونة الصدور عندهم وعلى الثاني لا ينبغي التامل وقد تكون جابرة للدلالة
كما لو كان الصدور قطعيا وكان اللفظ مجملا للاشتراك او التشكيك وكان حمل المعاني على الاول او انفراد النادر على الثاني معمولا به عند المشهور وفيه صور
على نحو لانه اما ان يحصل القطع بوجود القرينة الدالة على ارادة الفرد النادر او يحصل القطع بالعكس وكون المستند خاليا للفظ او يكون مشكوكا
وعلى الاول فاما ان يحصل القطع باعتبارها او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى الاول من الثاني يكون معتبرا دون الثاني منه وعلى الثالث يحصل
الظن بالدلالة والاعتبار لبعد خطاء المشهور واما حجيتها فمترتبة على الاصل في حجية الظن في اللغات والارادات كما سيجيء في الاخبار ان شاء الله تعالى وعلى الثاني يكون تابعا
لاجتهاده من كونه مجملا عنده او لا ومن اعتبار التشكيك والعدم وغيره وعلى الثالث يؤخذ بالقدر المتيقن منها ويطرح الباقي وهل تكون الشهرة المعاضدة
من حيث هو مع قطع النظر عن الاسناد في الاغلب حجة شرعية الهية كما عليها المشهور او لا والحق هو الثاني للاصل وعدم الدليل والتمسك لاثبات الاعتبار
بمنطوق آية النبأ او الحديث الشائع قوله خذ بما اشتهر الخ او الاجماع على حجية الخبر المنجبر كالصحيح منقولا او محصلا كما صدر عن بعض فاسد غير تام اما الاول فلما
مر واما الاخير فلما سيجيء من عدم تماميته في الصحيح فكيف بالضعيف المنجبر نعم هو حجة لاجل الاسناد كما سيجيء في مبحث الاخبار ان شاء الله **الثالث** نسب الى صاحب
ووالده ابن طاوس الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي تخصيص الشهرة التي قالوا بحجيتها بالشهرة المتقدمة على زمان الشيخ زعما بان المتأخرين تبعوا الشيخ
الطوسي لحسن ظنهم به وكانوا حاكيا لقوله ففي الحقيقة لا تكون شهرة بل هو قول الشيخ ومنه ان هذا اسناد الفسق والتدليس والغفلة اليهم لانهم لو لم يكونوا
مجتهدين وصدقوا له فيلزم الاول وكذلك لو كانوا مجتهدين مع عدم الفحص للاجتهاد وتبعوا له او لم يكونوا مجتهدين لكنهم اعتقدوا اجتهادهم وتبعوا له اعتقادا للموافقة
للقول فيلزم الاخير وفساده اوضح من ان يبين مع انهم كثيرا ما يخالفون الشيخ كسلار وابن حمزة وابن زهرة وابي الصلاح وغيرهم سيما محمد بن ادريس فانه اكثر الطعن منه
على الشيخ في فتاويه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة على ابن ادريس وكيف كان فلا فرق بين المتقدمة والمتأخرة **الرابع** قد يحصل التعارض
بين شهرة المتقدمين والمتأخرين والاولى ترجيح من حيث قرب عهدهم بالائمة والرواة فكانوا ابصر واعلم بحال الرواة من الاحاد والتواتر والتقية وغيرها والثاني
ترجيح من حيث كونهم ادق نظرا فكانوا ابصر من حيث الدلالة فما رجع الى السند كما لو كان مستند المتقدمين خبرا كان ضعيفا عند المتأخرين معرضا عنه لضعفه
فالاول راجح وما رجع الى الدلالة كما لو كان المستند مطلقا مشككا فحمله المتقدمون على اطلاقه لزعمهم عدم اعتبار التشكيك وحمله المتأخرون على الفرد الظاهر لزعمهم
اعتباره فلا ريب في ان المناط اجتهاد نفسه فيه من اعتبار التشكيك والعدم مع عدم الدليل وعدم الترجيح يكون قول المتأخرين راجحا لكونهم ادق نظرا فبقي الكلام
في السيرة وهي ايضا كالاجماع ينقسم باقسامه من المحقق والمنقول والقطعي والظني والفعلي كعدم تحرزهم في الاسواق والتقرير في القولي كما في بناء المسلمين على مطالبة
الدليل في المطلوب لغير العلمي وسكوتهم عنه وفيه تامل لان الظ اختصاصها بالفعل والتقرير لا القول والفرقان في الاجماع يلاحظ قول العلماء او عملهم او سكوتهم
الكاشف عن الرضا وهو كان سببا للكشف وفي السيرة يلاحظ فعل المسلمين وقولهم وسجيتهم من حيث الاسلام سواء كان عالما او جاهلا عادلا او فاسقا او مجهولا
وهو كان سببا للكشف عن قول المعصوم او رضائه والقطعي منها حجة لما ذكرنا في الاجماع من حجية القطع من اي سبب حصل والظني منها لم تكن حجة للاصل ولا يشترط فيها
على كل مسلم بل لا يضر مخالفة بعضهم لكن لو سواس بل المخالفة يعد وسواسيا ولا يكون من حيث سجية الاسلام بل للشبهة فتدبر والشرط انما هو حصول الكشف
عن قول الامام او رضائه وعدم ردعه ومثله بناء العقلاء والفرقان في السيرة يلاحظ على المسلمين وسجيتهم الذاتية من غير التامل والتفكر وفي بناء العقلاء يلاحظ
بناء العاقل من حيث هو عاقل سواء كان كافرا او مسلما فاسقا او عادلا كبنائهم على مذمة الظالم سجية من دون التامل والتفكر وهو يكشف عن كونه عند كل عاقل كذا
حتى الحكيم على الاطلاق والدليل على حجيته ما سيجيء في الادلة العقلية ان شاء الله وكذا بناء العرف في الارادات والدلالة كما ترى ان بناءهم على مذمة التارك لخطاب الامر فيستفيد
او مادة ترتبها منه كون الوجوب متبادرا عندهم **الثالث** من الادلة العقل وتوضيح الكلام فيه سيجيء في الادلة العقلية ان شاء الله ولا ثمرة له في مقامنا هذا لانفتاح
باب العلم فيه في اغلب الاحكام الواقعية لكون تحقق العقل القطعي لاستقلاله فيها في الفقه نادرا بالنسبة الى الاجماع فيكون وجوده في الفقه كالقطرة في جنب
البحار واما العقل المدرك للحكم الظاهري فيما لم يكن دليل للواقع كنفي التكليف فيما لم يكن بيان فلا يجدي نفعا لانفتاح باب العلم بالحكم الواقعي واما الظني وغير الاستقلال
كالادراكات التبعية كوجوب المقدمة فغير مجد في المقام اما الاول فلكونه ظنيا وحجيته اول النزاع واما الثاني فلتوقفه على ثبوت الحكم في ذي المقدمة وثبوته لم
اما ان يكون بالدليل القطعي او بالدليل الشرعي المقطوع الحجية فهو نادر كما مر او يكون بالدليل الظني المشكوك الحجية وهو الغالب ولا يكون علميا **الرابع** من
الادلة السنة وهي اصطلاحا الطريقة الصادرة من النبي او الامام المعصوم المرتبطة بالحكم الشرعي قولا او فعلا او تقريرا او تركا او اشارة وحكاية الحديث القدسي
من حيث الحكاية داخل في الحديث وخارج عنها كما ان نفس الحديث القدسي اعني كلام الله الصادر لا على وجه الاعجاز خارج عنها والحديث هو ما يحكي الطريقة
الصادرة المذكورة وقد يعبر عنها بانه قول المعصوم او الحكاية عنه وما ذكرنا اقرب بقاعدة النقل لانه في اللغة حكاية مطلقة والاغلب نقل الاعم بالاخص فما عرفه
مستلزم للنقل من الاعم الى الاعم لكون قوله او الحكاية عنه عاما من ارتباطه بالحكم الشرعي وغيره مع ان قوله احد اقسام السنة لا نفسها ولا الحديث على انه مخرج
ما يحكي فعله وتقريره الخ ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين واما الخبر فهو في
الاصطلاح مرادف للحديث واما في العرف العام واللغة فيطلق على ما يقابل الانشاء اعني ما اشتمل على النسبة الحاكية عن النسبة الاخرى للاعلام عنها لا الاعلام
عن العلم او اعتقاده به بل الاذعان والاعتقاد مصحح للاستعمال والحكاية سواء كان المحكي عنه موجودا خارجيا كقولك زيد قائم او موجودا ذهنيا كقولك علمت
المعلوم ان المتكلم حقيقة او لا مع اعتقاده بالمطابقة او بالمخالفة او الشك فيهما او كان من غير شعور كالنائم والمجنون طابق الواقع او لا صدر من خارجه محقق
اعني الساهي لا بنحو مر في الكلام لانه قسم منه لا مختصا بالخبر والانشاء لتبادر نفس الحكاية المطلقة منه ولعدم صحة السلب عما ذكرنا ولاصالة الاشتراك المعنوي وظهر
مما ذكرنا ان الخبر من حيث هو ما يحتمل الصدق والكذب لا ينافي كونه بالقرينة ما لا يحتمل الكذب كخبر الله تعالى او ما لا يحتمل الصدق لعدم صحة السلب عن الخبر من حيث

والظني

الثالث من ادلة الفقه العقل

الرابع من ادلة الفقه السنة

هو

هو للتبادر ولاصالة الاشتراك المعنوي ولا يلزم الصدق او الكذب وكذا من حيث هو ما يحتمل تصديق المستعمل والمخبر وتكذيبه كونه شاكا فيه وكونه
من غير شعور لانه قابل لاعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها وشكه فيها او من غير شعور لعدم صحة سلب الخبر من حيث هو عن كل منها وظهور الخبر فيما كان
معتقدا به اطلاقي وصحة سلب الخبرية عن غير المعتقد مسامحة ولا ينافي معلومية احدهما من المخبر بالقرينة فاحتمال الصدق والكذب لا ينفكان من الخبر من
حيث هو وبالنسبة الى القرينة عموم مطلق فهو من حيث هو قابل لكل منهما كقابلية المطلق لافراده واحواله فكما انه لا يدل على احدهما لفظا بالمطابقة او
التضمن او الالتزام اللفظي فكذا المقام نعم بعد صدوره من متكلم عاقل في حال الشعور يحمل على ارادته واعتقاده به وينفى عدم الارادة وعدم الاعتقاد بالعرف والعقل او
غيرهما لكونه قبيحا لا يصدر من عاقل كما في حمل الالفاظ على ارادة الحقيقة فلا يكون مدلول الخبر الصدق بل هو حكاية تحتمل المطابقة للمحكي عنه وعدمها كما مر ومما ذكرنا
ظهر ما في كلام بعض ان مدلوله هو الصدق والكذب احتمال عقلي وظهر ايضا ان ظهور اعتقاد المخبر المطابقة اطلاقي وقال بعض انه ما لنسبته خارج يطابقها او لا والمراد
بالخارج هو الخارج عن مدلول الكلام لا المقابل للذهن وليس المراد ثبوتها في جملة الاعيان الخارجية بان كان لها وجود استقلالي لكونها امرا اعتباريا الا ان حصولها
تبع حصول المنتسبين لا امرا استقلاليا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها والا لزم التسلسل توضيحه ان زيدا موجود في الخارج يكون الخارج في الاول ظرفا لوجود زيد بمعنى ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والا كان
وجوده موجودا وننقل الكلام عنه ويلزم منه كون وجود زيد موجودا وهكذا وهو تسلسل ناش من كون الموجود هو وجود زيد وهو باطل فانحصر يكون الموجود هو
زيد لا وجوده والمراد من الانشاء هو ما قصد به ايجاد ما لم يكن للحكاية عن الشيء فقولنا بعت يقصد به ايجاد البيع بهذا اللفظ بخلاف المعنى المنقول عنه فانه حكاية عن
وقوع البيع سابقا عن هذا الكلام وقصد الايجاد قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كقولك ان كلمت فانت علي كظهر امي وقيل في تعريف الخبر انه ما يحتمل التصديق والتكذيب
فقد ظهر فساده وقال المحقق القمي ره ويتفرع على ذلك انه لو قال لاحد نسائه من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فيقع الظهار
على الاول لصدق انه خبر يحتمل الصدق والكذب عند غير المخبر دون احتمال التصديق والتكذيب لكونه كذبا عند المخبر وفيه ان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
مع تصديق المخبر فلا ثمرة فيما احتمل الصدق والكذب وفي التصديق والتكذيب كما لعلم بكون المخبر عالما بصدقه او كذبه او شاكا فيه او كان من غير شعور فلا يكون كل
منهما ما يحتمل تصديق المخبر وتكذيبه للعلم بتصديقه في الاول وتكذيبه في الثاني وشكه في الثالث وعدمهما في الرابع وكذا في محتمل التصديق الخبر وتكذيبه كالخبر المجهول
عنده غيره تصديقه وتكذيبه مع علم غير المخبر بصدقه وقد توهم ان تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم
الدور لكنه فاسد لان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو الاعلام الموجود في ضمن المطابقة لا الاعم منه ومن غير المطابقة بخلاف الخبر المطلق فانه الاعلام بالمعنى
الاعم فتدبر وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال والمشهور على ان الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه سواء كان مع اعتقاد المخبر بها او بعدمها
او شاكا فيها او كان من غير شعور ولكن فرد الظاهر منه هو الاول من باب التشكيك والكذب مخالفتها له مطلقا فقول اليهودي الاسلام حق صدق ولو قال خلافه
كذب ونسب الى النظام ومن تبعه ان الصدق مطابقتها لاعتقاد المخبر بالواقع وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها فقول القائل السماء تحتنا معتقدا به
صدق والسماء فوقنا غير معتقد به كذب والمراد بالاعتقاد هو الاعتقاد المصحح لاستعمال الخبر من القطع والظن المعتبر ولما كان المناط في الكذب عدم المطابقة
للاعتقاد فيشمل الشك والصادر من غير شعور لانه اعم من انتفاء الاعتقاد راسا او وجوده مع عدم مطابقتها نعم لو كان المناط فيه عنده مخالفته للاعتقاد
فيخرج الشك والصادر من غير شعور منهما ويكونان واسطتين ولكن الظ منه هو الاول لان الواسطة نسب الى الجاحظ لا النظام ونسب الى الجاحظ ان الصدق عنده
هو مطابقتها للاعتقاد والواقع معا والكذب مخالفتها لهما ففي المطابقة صورة الشك وغير الشعور والاعتقاد بالمخالفة واسطة وكذا في غير المطابقة الشك وغير
الشعور والاعتقاد بالمطابقة واسطة والواسطة ستة والحق مع المشهور لتبادر مطابقة الواقع من الصدق وعدمها من الكذب وصحة سلب الصدق عن غير المطابقة وان
اعتقد المخبر المطابقة وعدمها في المطابقة وان اعتقد المستعمل عدمها والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه نعم صحة
استعمال الخبر والمستعمل في كل لفظ واسناد ونسبة المحمول الى الموضوع موقوف الى المصحح من اعتقاد قطعا او ظنا معتبرا وبدونه قبيح عقلا فالصدق هو مطابقة
الحكاية للمحكي عنه ويكون استعمال الصدق في المطابقة حقيقة لا مجازا سواء كان المخبر شاكا فيها او معتقدا بالمطابقة او بالمخالفة او كان من غير شعور نعم مع
اعتقاد عدم المطابقة يعد المخبر منافقا ومذموما الكذب به بحسب اعتقاده ومخطئا في الاعتقاد كما ان بدون الشعور يكون لغوا ومع الشك يكون مذموما عقلا
في الاسناد وفيما كانت الحكاية مخالفا للمحكي عنه فكذب حقيقة مطلقا نعم مع اعتقاد عدم المطابقة في الواقع يعد هو مفتريا وقوله افتراء لانه كذب عن عمد ومع اعتقاد
المطابقة يكون مخطئا كما ان مع ارادة خلاف الظاهر بدون القرينة يعد اغراء بالجهل ومضلا ومغويا ومدلسا وبعض اقسامه تورية والمستعمل والمخبر يتصف بهذه
الاسماء باعتبار الاعتقاد لا باعتبار نفس الخبر ولا باعتبار الصدق والكذب لانهما وصفا الخبر من حيث هو ولا دخل له باعتقاد المخبر ولعل اشتباه النظام كان
من هذا اعني القبيح والكذب العقلي في صورة المخالفة للاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع او لا واختلط عليه ولم يتدبر ان انتفاء الشرط العقلي لا يوجب اشتغاله
اللفظ وكون الخبر مجازا بل قبيح عقلا نعم لو قلنا ان الجملة الخبرية كزيد قائم او قام ويقوم حكاية عن اعتقاد المخبر بها اعتقد به الخبر وجعل الكلام حاكيا عنه
زيد قائم يكون المقصود منه اني اعتقد قيام زيد وكونه قائما او علمت المعارف اي اعتقد علمي بالمعارف يكون ما ذكره حقا لكنه خلاف الظ جزما للفرق عرفا
بين قوله زيد قائم واني اعتقد كونه قائما وكذا بين قوله علمت المعارف واعتقد علمي بالمعارف واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون في
قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاسناد الكذب اليهم انما يكون لاجل المخالفة لاعتقادهم وفيه اولا ان الظاهر من التاكيدات من ان واللام واسمية الجملة كون
الخبر عنه كونه رسول الله عن صميم القلب والحكاية غير مطابقة لما الخبر غير مطابق للواقع فكذب حقيقة وثانيا قدم ان شرط صحة الاستعمال هو الاعتقاد بالمطابقة
وبدونه او الاعتقاد بالخلاف يكون الاستعمال قبيحا والقائل كاذبا عقلا فلذا نسب اليهم الكذب لا الى الكلام وثالثا انهم قوم مسمون بالكذب في الاسناد باعتبار

مع انه معتقد به

كونهم مسموعين ولا بيان في صدقهم في خصوص المورد على انه استعمال لا يعارض ما هو بمجرد من الى ما ذكرنا واحتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر في الافتراء اعني الكذب عن عمد والاخبار حال الجنة والمقابلة تقتضي المغايرة فلم يكن الاخبار حال الجنة كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدم المطابقة فلا بد ان يكون واسطة يحمل عليها لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة والحاصل انهم اعتقدوا كون الاخبار حال الجنون غير الصدق واسطة بين الصدق والكذب لعدم ارادتهم منه الصدق والكذب كما انهم اطلقوا الافتراء والكذب على ما خالف الواقع باعتقادهم واعتقاد المخبر ولذا قال والحاصل ان كلامه ان كان مخالفا لاعتقاده للواقع وللواقع فافتراء وكذب وان لم يكن اعتقاده مخالفا فالخبر مجنون اعني صدر الكلام منه من غير شعور ولا يصدق هذا الكلام مع اعتقاد المطابقة او الشك لان التامل فيه من عاقل من جهة ادعائهم بداهة بطلانه وفيه ولان من المعلوم والمسلم عند المستدل كون اخبار النبي بالمذكور باعتقاد الكفار مخالفا للواقع وكذبا يقينا مط وح فيقولون ان النبي اما ناقل باعتقاد كان كاعتقادنا يكون خلاف الواقع لان الاعتقاد بالمطابقة او الشك والتامل لا يصدر عن عاقل لبداهة بطلانه فافتراء وان لم يكن عاقلا فمجنون لما يصدر منه من غير ارادة شعور فهو ترديد بالنسبة الى المستعمل والمخبر اعني النبي لا نفس الخبر لكونه كذبا عندهم مط وجعلوا الجنة مقابلة للافتراء لا الكذب وثانيا ان ذكر الافتراء والكذب ظاهر ان في استعمال الافتراء في مخالفة الخبر لاعتقاده والكذب في مخالفته للواقع لا ما عدم لزوم فح هو دليل على الجاحظ لا له وثالثا انا سلمنا لكنه استعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز ويبقى ما ذكرنا من المطابقة للواقع وعدمها سليما عن المعارض ثم انه على فرض التسليم قال البعض انها لا تثبت الا واسطة واحدة وهو الكلام من غير شعور كما ذكرنا وفيه ما قال العضد والمحقق القمي ره لانه لفظ واحد حقيقي لا يحتمل الا على معنى واحد من الشك والاعتقاد بالمطابقة ومن غير شعور وقصد لعدم صحة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ويتوهم ان المراد اما كونه مجنونا حقيقيا في افعال الوطور وح كان كلامه من غير شعور او كونه كالمجنون في افكاره وتخيلاته سواء كان معتقدا بالمطابقة او شاكا فلو كان من غير شعور ولا يجوز استعمال اللفظ الا في احدهما وعلى الاول لا تثبت الا واسطة واحدة وهو كونه من غير شعور وعلى الثاني تثبت ثلث وسايط وهو الاعتقاد بالمطابقة والشك فيها وكونه من غير شعور ولكن يمكن ترجيح الثاني لانهم يرون النبي في افعال الوطور من العقلاء وكيف يقولون بكونه مجنونا حقيقيا فالمراد هو التشبيه بالمجنون وح فيكون المفاد ان النبي اما عاقل في افكاره وتخيلاته فكان اعتقاده كاعتقادنا في مخالفة خبره للواقع فهو ح افتراء وان لم يكن اعتقاده كاعتقادنا بالمخالفة فكالمجنون سواء كان مع اعتقاد المطابقة او مع الشك او من غير شعور وح يتم التثلثة ويثبت ثلث وسايط كما عن شيخنا البهائي ره انه قال ان الثابت بها ثلث وسايط وهو المذكورات وذكروا لاصل المسئلة فروعا كثيرة منها ما لو قال المدعي بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار والجاحظ تسقط دعواه لانه يرجع الى ان المدعي به يعني ان هذه الحكاية غير مطابقة للواقع دون النظام لانه يرجع الى انه يدعي انها غير مطابق لاعتقاد المشهود بالواقع ولا يستلزم الاقرار بعدم مطابقته للواقع بادعاء المدعي وجرح للشهود على مذهب النظام والجاحظ دون المشهور وبعد اطال الكلام هنا المحقق القمي ره في رفع الثمرة وحاصله يرجع الى انه على مذهب النظام مطابقة الحكاية لاعتقاد كل من المخبر ومن يلاحظ الكلام كالمدعي بالنسبة الى نفسه قد ربما يكون موافقا لاعتقاد الاول دون الثاني او بالعكس او غير مطابق لاعتقادهما فعلى الاول صدق بالنسبة الى المخبر وكذب بالنسبة الى الملاحظ وعلى الثاني بالعكس وعلى الثالث صدق بالنسبة اليهما وعلى الرابع كذب بالنسبة اليهما لا الى المخبر فقط ولا يلزم عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه ومعه يرجع كلام المدعي كذب شهودي الى انه قد علم عدم مطابقته للواقع وهو مسقط الدعوى على مذهب النظام ايضا وهذا ولا ان اعتقاد المستعمل شرط لصحة استعمال الكذب على التقادير وبدونه لا يصح استعمال الكذب ولا الصدق على المذهب المشهور ايضا وح فعلى مذهب النظام لو انحصر نا بمطابقته لاعتقاد المخبر الملاحظ ان حصل له الاعتقاد بمطابقته لاعتقاد المخبر فيصح له استعمال الصدق وان حصل بعدم مطابقته له فيصح استعمال الكذب ولو لم يحصل الاعتقاد باحدهما فلا يصح له استعمال الصدق ولا الكذب في اسنادها احدهما مع اعتقاده بمطابقته للواقع فقط او بعدم المطابقة له مجاز على مذهب النظام ومع اعتقاده بمطابقته لاعتقاد المخبر الواقع او بعدمها لمطابقة له مجاز على مذهب المشهور وبدون اعتقاده بمطابقته بها او باحدهما مجاز على مذهب الجاحظ ولا يحمل على المجاز الا مع القرينة والمقدمة انتفائها في قوله كذب شهودي فيحمل على المذهب على نحو ما ذكروه وثانيا سلمنا كون الصدق والكذب على مذهب النظام مطابقته لاعتقاد كل من المخبر بالواقع وكذا من يلاحظ الكلام وح اعتقاد المدعي بمخالفة كلام الشهود للواقع موجب لصحة استعمال الكذب بالنسبة الى كلام الشهود بالنسبة اليه اعني المدعي لا الى الشهود اعني المخبر مطابقته لاعتقاد المخبر وكان صدقا بالنسبة الى المخبر ولا يصح اسناد الكذب الى الشهود الا بعد اعتقاد الملاحظ اعني المدعي بمخالفة خبر الشهود لاعتقادهم بالواقع والمفروض نسبة المدعي الكذب الى الشهود فيكون معناه ان حكاية الشهود غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع لا باعتقادي فلا يكون مسقطا للدعوى على مذهب النظام مهتم على نحو ما ذكروه وثالثا انه يصح على مذهب النظام صحة استعمال الكذب المدعي بعد اعتقاده بمخالفة الحكاية لاعتقاده بالواقع واعتقاد الاول مصحح للاستعمال الثاني جزء للموضوع له فيكون قول المدعي كذب شهودي انه اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو بين الفساد لعدم الاعتقاد بين من الملاحظ منه بل مقطوع العدم مع انه يلزم ح عدم الفرق بين المذاهب من موافقة الاعتقاد للواقع له الا ان الكل يرجع الى عدم مطابقته لاعتقاد المدعي بالواقع وهو بديهي البطلان ومنها لو ان شهد فلان فهو صادق فعلى مذهب المختار والجاحظ اقرار لان الحق لو لم يكن ثابتا لم يكن صادقا ان شهد اما على مذهب النظام فليس اقرارا فقد يستعمل باب التعليق على المحال بانه صدقه موقوف على شهادته وما لم يكن الحق ثابتا فشهادته محال لم لو استعمل في معناه الحقيقي فيكون ثمرة ومنها لو نذر لمن اعطاه بمن يعطي درهما اخبر بخبر صادق فاعطاه بعض لمعتقد صدقه لكنه كان في نفس الامر صادقا فبين نذره اذا ظهر له كان نصا على المختار دون النظام والجاحظ وفيه اولا انه قول من اخرج مطلق بعض الشايع والشايع اعتقاد المخبر صدق حين الاخبار وثانيا بانه عبارة لا بد فيها من القرينة ومع عدم اعتقاد الصدق مع كون المامور الصدق لا تحصل القرينة وقال المحقق القمي ره في الجواب عن ان اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه ليتمكن من القربة في العبادات والقصد في المعاملات لعدم امكان القصد وترتب الاثار على نفس الامر بدون الاطلاع والاعتقاد بنفس الامر ويرد المنذر اذا كان هو في القصد اعني النفس الامر وعدم في عكسها اعني المعتقد نوع مع انه يجري على المذهبين الاخرين ايضا لانه ان لقيه

الاعتقاد

الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد صدق عند النظام ما دام كذلك اذا تبدل فيتصف بالكذب يعني ان ذلك الخبر كذب رأسا لا انه صار كذبا الان لانه لا معنى لكون الخبر صادقا في وقت وكاذبا في اخر في نفس الامر بل غاية ذلك من جهة الاعتقاد وهذا باعتقاد على مذهب المشهور ثمرات لصحة الاستعمال فبعد التبدل ينكشف عن خطائه في السابق في الواقع لا يتغير وعلى مذهب النظام موضوع وجزء للموضوع له فتبدله يوجب تبدل الاسم حقيقة فصدق في زمان كونه مطابقا للاعتقاد وكذب في زمان كونه مخالفا للاعتقاد الا انه ينكشف عن كون الخبر كذبا على راس كما قال انه على مذهبه صدق بالنسبة الى شخص وكذب بالنسبة الى شخص اخر من المخبر والملاحظ ومما ذكرنا ظهر ان النزاع معنوي لا لفظي وما نسب الى العضد انه قال ان النزاع لفظي لا يجدي الا الطالب فيه كثير نفع لا يكون مراده النزاع اللفظي المشهور اعني مجرد تغير العبارة ولا يكون فيه نفع اصلا والظاهر منه ما قال البعض ان مراده كون المسئلة لفظية وكون الخلاف في معنى اللفظ لا المعنى المشهور لانه قال في شرح هذا الكلام اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق بازائه من حيث هو مع قطع النظر عن ترتب الحكم الشرعي عليه وفيه انه لا اختصاص لهذا اللفظ بين الالفاظ اللغوية لان تحقيق الموضوع له للفظ من حيث هو شيء سواء ترتب عليه امر المعاش او المعاد ثم قد يرتبط بالحكم الشرعي كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص لان بتشخيصه يجوز التيمم ويجب كالامر بعد التشخيص كونه للوجوب مع قاعدة وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي يستنبط منه وجوب الصلوة من قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن هذه الجهة اصولية لان الاصول عبارة عن الاحوال التي لعارضة للدليل من لفظ وغيره من حيث كونه منشأ لاستنباط الحكم الفرعي ولا ريب ان معناه مما عارض للكلام ويستنبط منه الحكم الفرعي في تحريم الكذب ووجوب الصدق ومن كان صادقا يجوز الاقتداء به وهكذا من ابراء النذور وسقوط حق المدعي او العقد كما مضى وغيرهما وبما ذكرنا ظهر فساد من فرق بان علم الاصول يبحث فيه ما كان بمنزلة القاعدة لاكثر المسائل كالاوضاع الهيوية كصيغة افعل والعموم وامثالها لا المادية كالصعيد من انه هو التراب او وجه الارض لان بتشخيص معناه يستنبط الحكم الفرعي من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا كما لا يخفى نعم تشخيص معنى اللفظ اللغوي مط من حيث هو سواء ترتب عليه امور المعاش او غيرها او لا يترتب عليه شيء لغوية لكن فيما يستنبط منه الحكم الفرعي من هذه الجهة اصولية **تنبيهات الاول** ان الصدق والكذب قد يلاحظان بالنسبة الى الظاهر الناشئ من الوضع والقرينة كلو قال رأيت حمارا يريد القرينة رأى بليدا يكون كذبا ويحكم بردا ساعد ظهوره المخالف واغراء بالجهل وان رأى زيدا وقال رأيت رجلا فان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة المشار اليه من النسا صدق وان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة الموجودة في الفرد ولم يعين الفرد لو جهة فهو صدق ايضا لعدم حكاية عن الخصوصية حتى يلاحظ المطابقة بالنسبة اليها والعدم **الثاني** نسب الى المشهور كون الصدق والكذب من خواص النسب الخبرية دون التقييدية كما زيد الفاضل خلافا للبعض فعمم فيا زيد الانسان صدق ويا زيد الفرس كذب ويا زيد الفاضل محتمل ان كان في الواقع كذلك فصدق والا فكذب ورجح المحقق القمي ره مذهب المشهور بان النسبة الذهنية في النسب الخبرية يشعر بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عندنا لعقل المطابقة والعدم واما في التقييدية بان كيا زيد الفاضل فقد نجد فيهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي ارادة بان الفضل ثابت له في الواقع وفيه ان ظاهر قوله زيد فاضل يحل كذا او ادعو زيدا فاضلا او يا زيد الفاضل او لا اسق اعتقادا بكونه متصفا به في الواقع للزوم ارادة الموضوع بسيطا ومركبا في نظر وجعله موضوعا والمفروض جعله في الكلام مركبا من زيد وصفه ويلزم منه ارادة زيد المتصف بالفضل في نفس الامر فلو كذا فلو طابق الصدق والا فكذب ولذا يقبح استعماله في العرف مع عدم المطابقة انه كذب الا ان يحمل على الاستهزاء او التفاؤل او التطير وامثالها الا بالقرينة فالحق ان الصدق والكذب هو مطابقة النسبة للواقع وعدمها مط سواء كان بالقياس الى النسبة التامة او الناقصة ولا ريب ان قوله يا زيد يا ايها الرجل ويا زيد الفاضل من جهة الموضوعية ليس انشاء بل يكون مفاده ادعو من اعتقد كونه زيدا فاضلا او رجلا في الواقع ولم يكن المقصود ايجاد ما لم يكن فمع المطابقة صدق ومع عدمها كذب لا صالة استعمال العنوي وعدم السلب وان كان من جهة النداء انشاء كما في التمني والترجي لكون المقصود منهما طلب حصول ما لم يكن ولم يكن حكاية ولا اخبار كما ان الانشاء كقوله اضرب زيدا عبارة عن طلب ايجاد ما لم يكن ولم يكن حكاية نعم في الانشائية والتمني وامثالها حكاية وخبر من جهة اخرى اعني من جهة كشفه عن طلب نفسي مقصود قلبي وبها تتم المطابقة والعدم **الثالث** ذكر جملة من الفضلاء شبهة سميت بالجذر الاصم كالمحقق الطوسي والعلامة وابن كمونة والسيد الشريف والداماد والدواني وصدر الافاضل والتفتازاني حيث قالوا هذه مغالطة يتحير في حلها عقول العقلاء ثم استحسنوا ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال وقرروا بوجوه منها ان كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم فيها بغير هذا فكل كلامي يخص بنفسه لعدم صدق كلام بعده ويلزم من فرض صدقه كذبه فلا يكون صادقا لان المستلزم للمحال محال فلا يكون صادقا ولا كاذبا فيلزم الواسطة مع ان على مذهب المشهور لا يتصور الواسطة لان الحكاية اما مطابق او غير مطابق وبالعكس فلا يكون كاذبا ويلزم اتحاد الحكاية والمحكي عنه توضيحه ان المراد اما ان يكون غير هذا الفرد او نفس هذا الفرد وغيره او يكون مختصا بهذا الفرد وعلى الاول يلزم ان يكون هذا الكلام واسطة لا صدقا ولا كذبا لاتحاد المحكي عنه حتى يكون صدقا او كذبا ويلزم اللغوية لاخباره بكلام كاذب بعده والمفروض عدم تكلمه وعلى الثاني يلزم من صدقه كذب المحكي عنه اعني كل كلامي كاذب في زيد قائم مثلا على فرض قوله زيد قائم بعده وكذب الاول يكون ليس بكاذب في كذب الثاني ليس زيد قائما اعني كل كلامي صادق لان كذبه لكذب صدقه فيلزم كون كل كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض وكذب الثاني ليس زيد قائما ويلزم كون زيد قائم صدقا لانه حكاية عنه ايضا ويلزم من صدق كل كلامي كاذب كون زيد قائما وليس بقائم كل كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه بالنسبة الى كل كلامي كاذب وعلى الثالث يلزم كون كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه والجواب ان المراد غير ذلك الظاهر كون المراد من كل كلامي في هذه الساعة غير هذا الكلام كما يتبادر في العرف كل كلامي لا اعتبار به فلا ريب كون المراد غير هذا الكلام ولانه من المحال ارادة العاقل التناقض وهو منشأ من جعل الكلام الاول في المراد فيختص بارادة غيره فاما ان يكون المراد الاخبار عن غيره باعتبار كلمات كاذبة بعده ثم رجع عنه او وجد مانع كالفوت وغيره فيكون المحكي عنه هو غيره فان طابق العزم صدق والا فكذب اي يكون المراد الحكاية عن القضايا الخارجية لكن لا يتكلم بها لمانع ولا يلزم الواسطة بل كذب لان كذب الكلام اعم من عدم الموضوع كقوله ولدي قائم وليس له ولد فهو في العرف انه كاذب هنا كاذب لغرض عدم صدق الكلام منه وحقيقة عدم مطابقة النسبة الخبرية لان ولدي قائم يرجع

الى قضيتين اعني لدى موجود وقايم ونسبة الاول كالثانية غير طابقة فكذب مع انه ان سلم انحصار الكذب بعدم مطابقة النسبة المذكورة فنقول القضية
تعليقية اعني ان صدر مني كلام فكاذب ثم الصدق والكذب موقوف على تحقق المحكي عنه والمفروض عدم تحققه ولا يلزم الواسطة لان الواسطة الباطلة ما تحقق
الحكاية والمحكي عنه وكان واسطة ومنه البحث وشك بعض للعدم الموضوع بقوله العنقاء موجود فهو فاسد لانه من باب عدم مطابقة نسبة المحمول اعني موجود اليه
ظهر مما ذكرنا دفع الاشكال الذي اعترف الفحول بالعجز عن حل الاشكال انما نشأ من حملهم كل كلامي في هذه الساعة كاذب مع عدم صدق الكلام بعده على كون المراد
المحكي عنه هو كل كلامي كاذب [illegible] لانه لفظ له جهتان [illegible] المراد وهو [illegible] ارادة غيره ثانيا بعد لزوم التناقض واتحاد الحكاية مع المحكي عنه
لا بد من حمله على ارادة غيره ولا يلزم انتفاء الواسطة ولا اللغوية كما مر وعلى فرض حمله على ارادة نفسه لا يلزم الواسطة ايضا لانه مستلزم لكون كل كلامي صادقا وكاذبا
وهو كذب [illegible] بعدم اجتماع المتنافيين [illegible] كذب [illegible] حيث حاب بانه مع عدم صدق الكلام بعده لا يكون صادقا ولا كاذبا لانه لا ينحصر
باحدهما الا بالنسبة الى شيء لانه حكاية عنه [illegible] عدم الثاني ومع صدق [illegible] غير مطابق بكون الاصل صادقا باعتبار النسبة وكاذبا باعتبار الخبر
اعني لفظ كاذب لانه في الحقيقة صفة للكلام الثاني فانه حكاية عنه وهو متصف بالكذب خاصة فلن يجتمعا فيه من جهة واحدة بعد ان قال في اول الجواب ان الخبر قد
[illegible] باحدهما باعتبار النسبة فيه وقد [illegible] باحدهما باعتبار المحمول كالتمثال اعني لفظ كاذب وذلك لان الاشكال في اجتماع الصدق والكذب انما هو على حصول
هذا الفرد ولذا فرض الانحصار وعدم صدق كلام بعده وبعد فرض خروجه كما قال ميرزا يرتفع الاشكال ولا يكون الاشكال باعتبار اجتماع صدق النسبة على فرض صدق
كلام كاذب بل لا يكون لفظ كاذب محمولا للكلام الثاني بل هو قايم لو قال احد بدله قايم وهذا المجموع موضوع للاول وكاذب اعني كون النسبة غير مطابق محمول له وبه يصير
ان مغايرة يكون الاول حكاية عن الثاني ولا يستلزم صدقه صدقه وبالعكس بل الامر بالعكس كما مر ومنها قوله ما انكلم به غدا الى بعد صادق ثم اقتصر غدا على قوله ما تكلمت
[illegible] صدق الاول [illegible] بالكذب الثاني وهو مستلزم لكذب الاول ومنه يلزم كون الاول صادقا لكون كذبه للكذب صدقا ويلزم منه كون ما تكلم
[illegible] صادق ويلزم منه كون كلام الاول غير صادق [illegible] فرض كذب الاول يلزم صدقه لان كذب بكذبه ويلزم منه [illegible]
[illegible] الكذب [illegible] ويلزم منه كون ما تكلمت [illegible] كذبا ويلزم منه كون كلام الاول والثاني [illegible]
ويلزم [illegible] لان صدق الاول وكذبه [illegible] بالثاني [illegible] لا يعلم الا بالاول وحله ان الكلام الثاني مؤكد للكلام الاول [illegible]
عقلا كما مر [illegible] من افراد الكلام ومع عدم صدق غيره اما شرطية او حكاية عن العزم او كاذب من باب عدم الموضوع كما مر ومما ذكرنا ظهر ان الخبر هو الحكاية ومن
هو محتمل عقلا من ارادة المتكلم ظاهره او عدم اعتقاده به او عدم مطابقتها للواقع والنسبة عموم من وجه ولكن قد يرتفع الاحتمالات بالقرينة الخارجية كالمريض المشرف
[illegible] بالاخبار [illegible] الجزاء اعني اللفظ والمحكي عنه فيرتفع الاول بدلالة اللفظ على الارادة نصا
[illegible] وبعدم كونه [illegible] وعدم [illegible]
[illegible] عدم [illegible] المخبر [illegible] وبعدم [illegible] وعدم كونه [illegible] وبعدم [illegible]
او ظنا في بعضها قطعا في بعضها او يرتفع الثالث اعني احتمال عدم المطابقة بالواقع والخطاء بالاصلية والاحقية وكون المخبر عنه امرا جليا غير قابل للخطاء كالمحسوس
والبصر قطعا بالقطع المذكورات وظنا بالظن بها [illegible] وقد [illegible] بكثرة المخبرين بالغا [illegible]
[illegible] وعدم [illegible] ويحصل الظن بالمطابقة وعدم الخطاء وكلما كثرت يقوى الظن بعدم الخطاء [illegible]
الى مرتبة يحكم العقل بملاحظتها امتناع اجتماع مثل هذه الكثرة على الكذب بالعمد والخطاء النفس الامري بل لو كان المخبر مجهول الحال ولا يفيد خبره بوحدته مفيدا
للظن [illegible] يحصل [illegible] يحكم العقل [illegible] الكذب والخطاء [illegible] الاحتمالات بالكثرة المخبرة ومنها يرتفع الاولان بما ذكرنا والثالث بالكثرة
وربما ينعكس هذا المسلك وكذا الكلام في الكذب ومما ذكرنا ظهر ان القطع قد يحصل بالقرينة الخارجية او الداخلية وقد يحصل من كثرة المخبرين والاول [illegible]
[illegible] القرينة والثاني [illegible] يفيد القطع [illegible] الكثرة بكونه صادقا ان كان تواطؤهم على الكذب والخطاء محالا عادة
[illegible] الاعلى عادة لا النادر كالبليد الاعوجاج في السليقة والكثرة المفيدة له تختلف باختلاف المقدمات والنسبة الى القاطع [illegible] ولذا نقول بعيد
[illegible]
[illegible] وبخرج منه خبر ثلثة او اربعة ووثق به يفيد القطع للتقية او غيرها الا انه لا يكون حصوله من الكثرة بل كان من [illegible]
زايدة ومما ذكرنا ظهر فساد من اكتفى في تعريفه بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه لدخول خبر الاربعة الموثوق به ولدخول خبر جماعة يفيد بالنسبة الى
شخص القطع مع عدم كونه متواترا حقيقة والنسبة بينه وبين القطع الحاصل من تراكم الظنون عموم من وجه لافتراقهما في الادلة الظنية غير الخبر الصرف وخبر كثير
مجهول لا يفيد قول كل منهم الظن والاربعة الموثوق به واجتماعهما في خبر جماعة كثيرة مفيد للقطع بها مع كون كل مفيدا للظن كما ان النسبة بينه وبين الشايع عموم
[illegible] مفيد للقطع وكذا النسبة
وبين الاجماع ايضا عموم من وجه والحق امكانه للاصل كما مر غير مرة والوجدان من حصول الجزم للاغلب من خبر كثير بالمشاهدة بموت فلان ومجيء المسافر من سفره وبعد
الحاج وبقتل فلان وبضرب فلان ولهدم الموضع وبعمره وبفتح العساكر وغيرها مما لا يحصى بل بما يماثل الجزم به بوجود البلاد النائية كالهند والسند والصين والامم
الخالية كقوم فرعون وموسى ضرورة من دون تشكك واشكل بعضهم بانه من باب التسامع والتظافر ولو كان من باب التواتر لكان تحصيل القطع محتاجا الى
الطبقات وحصول كل منهما مرتبة التواتر وليس كذلك لعدم الاحتياج الى ملاحظة الطبقات بل لا نسمع الا من اهل عصرنا ولم يرد لنا عن سلفهم في ذلك اصلا
فضلا عن عدد يحصل به التواتر مع جواز عدم المساواة بين الطبقات في عدد التواتر وكان بعضها واحدا وكان خبر الطبقة الاخيرة او السابقة عليها نادرا
[illegible] الاشكال [illegible] اجتماع اهل [illegible] على الكذب [illegible] العادة محالا [illegible]

من باب ما علم او من باب الواحد المحفوف او غيرهما ولا يتعين التواتر ولا وجه للاشكال لانه لا يكون عما مضى حتى يحتاج الى ملاحظة الطبقات لكون الهند مثلا
موجودا الان وتواتر كل منهما بالقطع حاصلا ولا يكون من باب القرينة لعدم ملاحظة نفس المخبر ولا ملاحظة كون الخبر نصا او ظاهرا جليا ولا ملاحظة كون المخبر عنه محسوسا
بل تواتر والعلم الحاصل به ضروري كما سيجيء وقد خالف في امكانه السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند ولهما عبدة الاوثان وقايلة بالتناسخ والثانية من
الحكماء وكلاهما نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى لا الموجود وللسمنية شبهات منها انه كان كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد وهو محال عادة للاختلاف في الشهوات والطبايع والاراء ونظيره ما مر في التبادر والاجماع وسيجيء في حجية العقل وهو ممنوع اولا لامر فيهما وثانيا بوقوعه
كاجتماع الخلق الكثير على اكل الخبز واللحم والمعارف به وثالثا بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه بحسب العادة من كون عادة بعضهم اكل الحنطة وبعضهم
اكل الشعير لعادته او فقره او كون غيره مضرا بحاله وهكذا دون ما نحن فيه من الاحكام ومنها انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين اذا تواتر نقيضه وفيه انه
لو فرض حصول تواتر نقيضه ينكشف عن عدم كون الاول متواترا ولو كان تواتر الماتوا من نقيضه ومنها انه لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى
بينهم لانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تواتره لاشتراط تساوي الطبقات في عدد التواتر ويحتمل الفرق قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك
النصارى في اول الامر مع ان عدم العلم يكفي ومنها ان الكذب يجوز على كل واحد فكذا في الجميع لانه اجتماع الاحاد وفيه ما مر في الاجماع ولهم شبهات ايضا ترد على كل
من قال يكون العلم الحاصل من التواتر ضروريا كما هو المشهور اولها انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود
الاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وثانيهما انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما اولا انهما لا يردان على من قال بكونه نظريا او لا علم وثانيا
بدفع الاول بتفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الموانسة ببعض دون بعض والثاني بان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف كما ان منهم الخلاف في السوفسطائية
وانكارها البعض الضروريات انما هو من جهة العناد وعدم الاستقامة للشبهات والكدورات ولعل المانع عما مضى انه يكون نقلا بالواسطة ومع الواسطة لا يتعين التواتر و
تساوي الطبقات في عدده لجواز انتهائه الى الخبر الواحد المحفوف والجواب عنه قد مر بانه لا يختص بكونه خبرا عما مضى مع انه لا يكون ممتنعا لجواز اخبار جماعة كثيرة عن جماعة
كثيرة بحيث يحصل القطع بتواتره ثم اختلفوا في العلم الحاصل منه فالمشهور انه ضروري ونسب الى الكعبي وابو الحسين وامام الحرمين انه نظري ونسب الى السيد التوقف في
موضع والتفصيل في موضع ارتضاه الشيخ في العدة قال السيد ان اخبار البلدان والوقايع الملوك وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات
النبي ص وكثير من احكام الشرع والنص الحاصل من الائمة فيقطع على انه مستدل عليه وغيرها انه لو كان ضروريا لحكم بكفر منكره في الاحكام فمن لا يحتمل جهله به ولو كان نظريا
فلا يحكم بكفره لجواز خفائه عنه وعدم تواتره له واحتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على ملاحظة الصغرى والكبرى وبانه خبر جماعة كثيرة كان تواطؤهم على الكذب محالا
عادة وكلما كان كذلك فهو صدق وحق فكذا ذلك ولملاحظة شرايطه من تواتر كل طبقة فيما كان خبرا عما مضى والتالي باطل لقطع بالمتواترات كمكة ومسند غيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان كذلك لما حصل لمن لا يقتدر على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم عدم حصول العلم لمن ترك النظر لان كل علم نظري مسبوق به فان العالم به بعد
نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة وايضا يلزم ان ينتفي العلم مع الذهول عن المقدمات والتوالي باسرها باطلة واجيب عن الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى ملاحظة المقدمتين مطلقا نعم ينبغي فيما يحصل منه اضطرارا فانه على قسمين قسم يحصل بعد حصول مباديه اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات
والضروريات الدين ووجود مكة وقسم منه مسبوق بالكسب والنظر كالمسائل العلمية لانه لا بد ان يحصل للمتتبع ملاحظة الكتب وملاقات اهل العلم ولا ريب ان التتبع
استماع الخبر يوجب حصول الرجحان في النظر الى حيث يترقى التتبع الى حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة من طرق الحق وان هؤلاء الجماعة
الكثيرة لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري وعلى ما تركون العلم حاصلا بملاحظة الكثرة وكون تواطئهم على الكذب محالا او
هو لا يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فانه وان لم ينفك عن المقدمات لكن العلم به لا يحتاج الى ملاحظة الكثرة فان كان مرادا المشهور ذلك فمرحبا بالوفاق
فان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ذلك ينظر كلام السيد وارتضاء الشيخ في العدة وبما بينا ان الاحتياج الى ملاحظة المقدمات
والشرايط انما هو لاجل حصول العلم بالموضوع اعني كونه متواترا لا لاجل حصول العلم بعد العلم بحصوله والكلام في الثاني من ان بعد العلم بحصوله هل العلم بالتواتر يحصل
بجعل الله اضطرارا او يحصل من جهة كسب العبد ونظره وفيه انه كلام لا طائل تحته لان الكلام في ان العلم هل يحتاج الى ملاحظة المقدمات ككثرة المخبرين اجمالا او
تفصيلا او لا بل يكفي حصوله من حيث هو وان لم يكن ملتفتا اليها كالهند والسند وامثالهما وعلى الاول نظري وعلى الثاني ضروري والا فبعد العلم بالتواتر لا يحتاج الى
مقدمة اخرى حتى يحصل العلم والا يلزم عدم كونه تواترا الا ان يقال ان بعد العلم بالتواتر هل يكون العلم بالتواتر حاصلا من فعل الله عقيب هذا القدر من المخبرين او يحصل
بملاحظة العبد النظر اليهم اجمالا كما يظهر من بعض حيث قال بعد هذا الكلام ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن
ابتداء الامر لانا نقول لو كان الكلام من هذه الجهة فلا يختص بالتواتر بل يجري في كل استدلال كالاجماع مثلا بان العلم الحاصل بعد العلم بالاجماع نظري او ضروري
مع ان العلم بالتواتر لا ينفك عن العلم بصدقه والا لا يكون علما بالتواتر كما لا يخفى وعن الدليل الثاني بان العوام والصبيان ايضا لهم من المقدمات معلوما ويترتب في نظرهم
نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات بان يترتب في نظرهم مقدمات الدليل اجمالا ويحصل النتيجة لهم لكنهم لا يتفطنون من حيث ترتيب الصغرى
والكبرى بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء بل غيرهم من الحيوان كذهاب الحمار الى العادي له وبه يظهر تمام الجواب
عن الثاني واستدل من قال بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والثاني باطل لانه يتوقف على المقدمات كما مر ولما اختلف فيه العقلاء
واجيب عن الاول بانه كثيرا ما يحصل العلم بالخبر مع عدم ملاحظة الكثرة بل مع عدم الشعور بل هو المطرد فان الخبر المتواتر يحصل لكافة الخلق وهم لا يعرفون الشروط
وانما هي امور استنبطها الفضلاء وفيه ان الغافي غاية الامر لا يقتدر على ترتيب الصغرى والكبرى وان كان مركوزا في اذهانهم وبعد حصولها لهم مع الالتفات

البتها اجمالا يحصل العلم بها بدوا والفرق بين النظري والضروري احتياج الاول الى المقدمات اجمالا او تفصيلا دون الثاني وان كان الثاني ايضا لا ينفك عن المقدمات
كالكل اعظم من الجزء لانه يمكن ان يق لانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كك فهو اعظم والغزالي قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط وربما
قيل يكون النزاع لفظيا بان من قال بكونه نظريا مراده كون العلم بالتواتر نظريا ومن قال بانه ضروري مراده ان بعد العلم بحصول التواتر افادته العلم الضروري وكيف
كان فالحق التفصيل توضيحه ان الخبر كلما اكثر يقوى الظن كما اشرنا سابقا الى ان ينتهي الى مرتبة يحصل العلم بملاحظة امتناع اجتماعهم على الكذب ثم قد تكرر وصار
المقدمات مركوزة في الذهن من دون الاحتياج الى ملاحظتها ويكون ح ضروريا نظير ما مر في المجاز المشهور فانه من الكثرة يصير مجازا مشهورا ثم يصير مشتركا تعينيا ثم
يصير نقلا منه بر والحاصل ان الحكم في النتيجة تابع لمقدماتها فربما يكون المقدمات كلها ضروريا كقوله الكل اعظم من الجزء فيكون معنى الكل بداهة معلوما وكذا
الجزء والنسبة والصغرى والكبرى عقلا بانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كك فهو اعظم او شرعا كوجوب الصلوة او عادة كعدم حركة الجبل لكون المقدمات مركوزة
عند العقل فبمحض السماع او الالتفات معلوم من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون المقدمات كلها او بعضها نظرية فيحتاج معلوميتها عند العقل الى الالتفات
الى المقدمات والتامل فيها او اثباتها بالعقل والشرع او العادة حتى يحصل العلم بالحكم ولكن بما يكثر الاستدلال والتامل فيصل الى مرتبة تصير المقدمات حاصلة
عند العقل ومركوزة بحيث يصير بديهية من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون نظرية في التواتر ومن الاخبار يحصل الظن وكلما كثرت يقوى الظن الى
ان ينتهي الى مرتبة يحكم العقل بملاحظة الكثرة قطعا وربما كثرت هذه الملاحظة الى مرتبة لا يحتاج حصول العلم به الى ملاحظة الكثرة وهو ضروري فكل متواتر اول
نظري ولا يستلزم صيرورته ضروريا وربما يصير بعد ضروريا سواء كان في المسائل العلمية او غيرها من المبصرات والمسموعات والحدسيات كالتواتر في الاجماع
المنقول كما مر في مبحثه لان الضرورة اما تكون ضرورة عند المسلمين او العلماء او طايفة مخصوصة او عند العقلاء والكل موقوف على صيرورته ضروريا عند كل
منهم نعم جعل النزاع في انه بعد حصول التواتر هل العلم الحاصل منه يكون من فعل الله من افاضته بعد حصول السبب التام او يكون من فعل العبد فيه لكن لا يختص بذلك
بل يجري في كل علم سواء كان حاصلا من التواتر او المحفوف او الاجماع او غيرها بل يجري في الظن وغيرها فتدبر بقي الكلام في شرائطه فاعلم انهم ذكروا شروطا يرجع بعضها
الى المخبر وبعضها الى السامع اما الاول فاختلفوا فيها فمنهم من حصر في الثلثة كابي المكارم وبعضهم في الاربعة وبعضهم في الخمسة كصاحب المعالم وبعضهم في السبعة
كالعلامة وبعضهم في الاثني عشر وبعضهم في العشرين وبعضهم في الاربعين وبعضهم في السبعين ومنشأ وهم كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع اجتماعهم على
الكذب وفيه ان العلم الحاصل من الاربعة بل السبعة بل الاثني عشر لا يسمى تواترا لصحة السلب ولان اجتماع السبعة مثلا على الخطاء لا يكون محالا عادة والعلم الحاصل
من السبعة او الاثني عشر انما يحصل من الوثوق الى المخبر وسائر القراين لا من الكثرة فالحق مع المشهور من عدم تعيين العدد فيه لاختلافه باختلاف المخبر ولفظ الخبر
والمخبر عنه كما مر مع اشتراط صدق الكثرة لما مر ومنها كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وهو حسن ومنها كون المخبر عنه محسوسا
لا حدسيا ولا اجتهاديا وفي الاول ما مر في الاجماع المنقول وسيجيء في الشجاعة والضيافة وفي الثاني كك لجواز كثرة الاجتهادات عن المجتهدين موافقا في شيء بحيث كانت
تكون مخالفة هذه الكثرة محالا عادة ومنها استواء الطبقات في عدد البالغ حد التواتر فيما كان بواسطة او وسائط فلو انتهى احدها الى الواحد او الاثنين وحد لا يحصل
تواترا فلا يكون تواترا وفيه انه ان كان مراده استواء العدد فباطل لجواز كون طبقة مجهول الحال لا يفيد القطع وان كان اقل من المائة والطبقة مظنون العدالة
القطع من اربعين لا يتوقع يكون العلم حاصلا من الوثوق ولا يكون تواترا كما قلت في السابق لانا نقول الشرط في التواتر الكثرة وفي الاربعين حاصلة وان كان للوثوق
ايضا مدخلية بخلاف السبعة الموثوق بها لعدم الكثرة فيها ولذا جاز صحة سلب التواتر عنها فتدبر والعلم بالتواتر قد يكون حاصلا بنفسه وقد يكون حاصلا بالواسطة
وان لم تكن الواسطة متواترة ومنه متواترات اخبارنا غالبا فانه وان انتهى سلسلة الاسانيد الى المشايخ الثلث والثلث ليس عدد التواتر لكن كثيرا ما يكون
في حديث متواترا وهم متفقون في النقل عنهم فيحصل العلم بعدم اشتباههم فيما نقلوه من الرواة وهم اكثر من عدد التواتر فللمشايخ لا يكون طبقة بل هم ناقلة
للطبقات ولذا ترى ان المتاخرين كثيرا ما يدعون التواتر في الاخبار مع ان اسانيدها ينتهي الى المشايخ الثلث ولم يرد عليهم احد والعجب من صاحب حيث انكر التواتر
في اخبارنا وعن اخر حيث انكر التواتر مما في الكتب الاربعة وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه لجواز كونهم ظانين او مختلفين واما الثاني
فمنها عدم كون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل ومنها ان لا يكون ممن قد سبق له شبهة في المسئلة ولو تقليدا او اعتقادا نفي موجب الخبر وقال بعض
ان هذا الشرط مما اختص به سيد المرتضى ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه لانه لا يخرج بالشبهة عن حد الاعتدال والاغلب بذلك يجاب عن كل
من يخالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي فيما فمن اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه الخبر المتواتر
لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما يشغله من ذلك الا نادرا وقيل لو كان المراد من اشتراطهما انهما شرطان لهية التواتر فمسلم وان كان المراد انهما شرطان لحصول
العلم منه فالاول مسلم والثاني غير مسلم لانه ربما يحصل العلم من الكثرة ويرتفع الشبهة وقد تبقى نعم يصير باعثا للتفاوت حصول العلم سهولة وصعبا وفيه ان مع عدم
الشرطين قد يكون بحد التواتر ولا يحصل لصاحبه العلم به ومراده ان ذلك لا يخرجه عن التواتر تتمة التواتر قد يكون لفظيا اما مخصوصا بمعنى كون المتواتر لفظا مخصوصا
كاتفاق المخبرين على انه ص قال الكلب نجس فيحصل القطع بصدور هذا اللفظ منه ص ولكن من حيث الوضع والارادة يكون ظنيا او مجملا كما في الالفاظ المترادفة بان اخبر
بعض ان الماء نظيف او طاهر وبعض بان الشيء كذا فيحصل القطع بصدور احد اللفظين لا بالخصوص سواء كان في تمام الحديث كقوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل
الا بالنية وامثالهما او بعضه كقوله ص اني تارك فيكم الثقلين بزيادة ونقيصة في الالفاظ الواردة في تلك الاخبار ففي بعضها ما ذكر وفي بعضها ان ابدا عليه منها
ان تمسكتم لن تضلوا ابدا وهكذا وقد يكون معنويا وهو على ما قالوا ان تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت في الدال العلل ولكن دل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بالتضمن او الالتزام ونسب الى العلامة في يب والابكى في شرح المنهاج اختصاصا بالاول ولا وجه له وتوضيحه سيجيء ومثلوا للالتزام بوقايع منها شجاعة علي
ع في الغزوات بخبر واحد وامثالها ومنها سخاوة حاتم في الوقايع من ضيافاته وعطياته من فرس وابل وامثالها واورد عليه بان الشجاعة والسخاوة ملكتان نفسانيتان

ولا يدل عليها شيء ومع ذلك فهما غير محسوستين مع اشتراطهم في التواتر كون المخبر عنه محسوسا وزاد بعضهم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة
بل القدر المشترك الحاصل من الجميع وفيه ان الملكة النفسانية لها اثار فاذا استمعت الحكاية عليها فمن ملاحظة الاثار ينتقل الى المؤثر وهو دلالة بالالتزام
سواء كان بيانها مفصلا ام لا وذلك قد يحصل من حكاية واحدة في واقعة واحدة كما في خيبر مثلا من تكراره تمام الحملات بنحو مخصوص واستقراره في الحرب
وعدم الفرار وكونه مستقلا غير مستند مع كون المقابل عمرو بن عبد ود مشهورا بالشجاعة ومن كون ضربة واحدة منه ع بحيث صار المضروب كذا وكذا فيعلم
من تلك الاثار انه قوي بطل بلغ الى اعلى درجة الشجاعة على سبيل الانتقال من الاثار الى المؤثر وقد يحصل من حكايات متعددة ففي واقعة خبر انه فعل كذا وكذا
وفي اخرى فعل كذا وهكذا فيعلم من هذا المجموع انه لا يصدر الا عن بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وبذلك ظهر فساد ما نسب الى العضدي من ان الواقعة الواحدة
لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان احادها قد تصير قطعيا بالعادة انتهى فتدبر وذلك لامكان اشتمال الواقعة
الواحدة على اثار توجب الانتقال الى المؤثر التزاما كما مر نعم فرض التواتر يقتضي بلوغ الخبر من اشخاص كثيرة في الواقعة خاصة يحصل من كثرتها القطع بحصول
الاثار منه المستلزمة للقطع بالانتقال الى المؤثر او في وقايع متعددة مشتملة كل واحد على بعضها فيحصل القطع منها بالاثار المستلزمة للانتقال الى المؤثر
كجود الحاتم لانه ملكة نفسانية لها اثار فقد يحصل العلم بها من باب الانتقال في واقعة خاصة وقد يحصل في وقايع متعددة ومما ذكرنا بان فساد من جعل دلالة
المجموع على ذلك الجود من باب التضمن لان محض دلالة المجموع عليه لا يستلزم التضمن لجواز دلالة المجموع على الاثار المستلزمة له وكانت الاثار قد دامت كا
الاخبار من حيث الاستفادة ولو التزاما اما الحاتم فلد ربما ان القطع بالاثار يستلزم القطع يكون نحو فيها بين تلك الاخبار صدقا ومنها دلالة الالفاظ المختلفة
على نجاسة الماء القليل بالملاقاة لانه ورد في بعض الاخبار النهي عن التوضؤ به وهو بالالتزام يدل على النجاسة وفي بعضها النهي عن شربه وفي بعضها النهي عن استعماله
وفي بعضها النهي عن الاغتسال في ذلك اناء في مطلق النجاسات او في فرد في كل واحد منها من ولوغ الكلب والعذرة والميتة وامثالها سواء كانت الدلالة بالمنطوق او بالمفهوم
او بالالتزام او التبعيض ومثل للتضمن بان اخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل التواتر المفيد للعلم بوقوع الضرب منه
وان لم يحصل العلم منه بالمضروب الخاص وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة فبعضها يدل على حرمانها من الارض
وبعضها يدل على حرمانها من العقار وهكذا فيحصل القطع من كثرتها بحرمانها في الجملة لكن الخلاف فيما يحرم عنه والحرمان عن المدلول دخيلة الاخر هو الارض
والعقار فالقدر المشترك هو الحرمان الموجود في ضمن كل واحد منها من باب التضمن وحجية المحفوف والمتواتر مما لا ريب فيها لافادتهما القطع كما هو المفروض وقد
مر حجية القطع من اي سبب حصل لكنهما في الفقه في زماننا كالقطرة في جنب البحار فلا يكون مجد بالانفتاح باب العلم في اغلب الاحكام في المبحث الواحد فكيف
بالمباحث المتكثرة في الفقه ما سوى المحفوف والمتواتر مما لم يفد القطع بالصدق يسمى خبرا واحدا سواء كان مستفيضا وهو ما بلغ المخبر ثلثا فصاعدا وغير المستفيض
هو ما دونه سواء كانت الدلالة قطعية او لا لان القطع بالدلالة لا يستلزم القطع بالارادة بل يستلزم القطع بالارادة معلقا على فرض الصدق وبما ذكرنا
ظهر فساد من يتوهم ان النزاع انما هو في حجية كون السند والدلالة معا ظنيين ولتوهم خروج ما لو كانت الدلالة قطعية دون الصدق عن محل النزاع مدعيا
للاستلزام وهو فاسد لما مر بل النزاع فيما كان الصدق ظنيا سواء كانت الدلالة ظنية او قطعية وكيف كان فالخبر الواحد عند القدماء قسمان صحيح وضعيف والصحيح
عندهم هو ما يحصل الاعتماد بصدوره من المعصوم ع والضعيف مقابله واما عند المتاخرين فله اقسام يسمى كل قسم منه باسم لان الرواة الموجودين في الطريق ان كانوا
اماميين ثبت عدالتهم بتزكية العدلين يسمى بالصحيح الاعلائي ولو ثبت عدالة كلهم او بعضهم بتزكية عدل واحد يسمى بالصحيح المشهوري ولو لم يثبت عدالة كلهم او بعضهم
بنص على التوثيق مع ثبوت المدح فيهم يسمى بالحسن ولو لم يكن كلهم او بعضهم اماميين مع وجود النص على توثيقهم يسمى بالقوي وقد يطلق القوي على ما كان
رجاله اماميا مسكوتا عنهم مدحا وذما وما ليس كك يسمى ضعيفا بالمعنى الاعم الشامل المجهول الحال ومعلوم الفسق وله اقسام اخر وصفات اخرى كالمدرج
والمضمر والمعلول والمسلسل وامثالها وسنشير الى بعضها في اخر المبحث والثلثة الاخيرة لو كان مضمونها ولو في الجملة موافقا للمذهب المشهور يسمى بالضعيف المنجبر بها
لشهرته سندا او مضمونا او دلالة وقد مر توضيحها في اخر الاجماع فهذه هي الاقسام في الجملة واما امكان التعبد به ووقوعه في الجملة كما في نصب الولاة فقد ظهر مما
سبق في تاسيس الاصل في حجية الظن والعمل بقي الكلام في ان الخبر الواحد لو كان نقادا لا هل يكون حجة شرعية في غير ما ورد دليل خاص على حجيته كنصب الولاة
من جانب النبي او الامام في مقابل السلب الكلي او لا اختلف فيه الاصحاب على اقوال ذهب جماعة الى انه لم يكن حجة وان كان من الصحاح الاعلائي واستدلوا على ذلك
بوجوه سيجيء ذكرها بعد ذكر الوجوه الدالة على حجيته منها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم كما مر في تاسيس الاصل ولم يكن للخروج عن الاصل لا من العقل ولا من الشرع اما
الاول فلادعاء انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام الالهية والرجوع الى الاصل في الموارد النادرة المنسدة وعدم لزوم محذور في الرجوع الى الاصل حتى يحكم العقل
بحجيته واما الثاني فلعدم دليل من جانب الشارع يدل على حجيته واصحاب هذا القول فرق ثلثة بل اربعة على ما نقل فرقة تقولون بانفتاح باب العلم في اغلب الدين
بكثرة الادلة العلمية من الاجماعات والاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقراين الخاصة وهو السيد المرتضى ره وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس والقاضي كما هو
ادعائهم الاجماع كثيرا ونسب بعضهم الى المفيد حيث حكي عنه في المعارج انه قال ان الخبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وكذا غيرهم
من القدماء والقراين الخاصة امور ذكرها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين حيث قال هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو
ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك امور
منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة الى اهل العصمة سلام الله عليهم وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار
مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف
الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد

في نقل ما قاله الفاضل العلامة من ان الاخباريين ... في حجية مذهب ...

محمد بن ابي نصر او على العمل برواياتهم كمراسيل البزنطي ونظرائهم ممن عدهم شيخ الطايفة في كتاب العدة كما نقله المحقق في بحث التراوح في المعتبر ومنها اندراجه في احد الكتب
التي عرضت على احد الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق وكتاب يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين
على العسكري ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز
بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب حسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن
الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما ركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع
ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وهذا القول منسوب الى جماعة من قدمائنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس يحتمل ان
يكون كل القدماء او اغلبهم على ذلك القول كما نسب اليهم الاخباريون كما سيجيء في مقام استدلالهم على قطعية الاخبار وكانت هذه القراين معتبرة للقطع او فيها
ما كان مفيدا للقطع بالصدور واما ما لا يفيد القطع فلم يعملوا به وان كان صحيحا عندهم اعني كون اطلاق اللفظ عليه حقيقة لكن الحقيقة لا تستلزم الحجية
يقولون بقطعية ما في الكتب الاربعة ايضا وغيرها من باب ادعاء احتفاف ما في الكتب الاربعة او الاعم بالقراين العامة المفيدة للقطع بصدورها عادة وهم اهل
الاخباريين على ما هو المشهور منهم من منع الاجتهاد ومنع العمل بالظن ومن جملة ما افاد ذلك هو الشيخ الحر قايلا اعلم ان مذهب الاخباريين هو ما دلت عليه الاحاديث
المتواترة ولا يعملون بظواهر السنة النبوية الا بعد معرفة معناها من جهتهم عليهم السلام اما بورود نص صحيح على تفسيرها وعدم نسخها او بوجود حديث عنهم عليهم السلام موافق لها
الحكم بمضمونها او بكونها مروية من طرق الائمة عليهم السلام مع عدم وجود معارض لها وقيام القرينة الحالية والمقالية على انهم رووه لنا لنعمل بها او بكونها متعلقة با
لاستحباب او الكراهة لتساهل الامر فيهما وممن افاد ذلك هو الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي على ما نقل عنه قايلا انه ذهب جمع من فضلاء متاخري الاصحاب الى عدم جواز العمل
بالظنون واستدل بعموم الآيات الناهية وبعموم الاحاديث الدالة الناهية وبعموم الاحاديث الدالة على وجوب القول بالعلم وبالاخبار الناهية من تفسير القران بغير
علم وذهب ايضا الى القول بصحة جميع ما في الكتب الاربعة بل وغيرها من كتب الاصحاب وزعم انه قد حصل العلم العادي بصحة جميعها وابطل بعض هذا الباب بكثير من القواعد
التي شيدها فحول علمائنا السابقين حتى نسب الى بعضهم الضلالة والاضلال وتخريب الدين ونحو ذلك من النسب التي محالهم من مثلها وتكلف تكلفات نظرية و
ادخل الريب في قلوب العاملين وبالشبهة في قلوب الجاهلين والقاصرين ممن تتبع الآثار وممن افاد ذلك هو الشيخ ... كما سيظهر لك ما ننبئه من كلماته وتنسب
الى بعض الاخباريين القول بقطعية المتن مضافا الى ادعاء قطعية الصدور قرينة والظاهر انهم بعض الاخباريين ايضا يقولون بحجية ما في الكتب الاربعة لا
باب القطع بالصدور بل من باب شهادة المشايخ وغيرها على صحتها وقرينة ومنهم جماعة من القدماء يقولون بحجية الخبر الواحد الصحيح باصطلاحهم كما مر لا غير سواء كان
من الكتب الاربعة او غيرها من باب الدليل الشرعي من الاجماع والآيات والاخبار وغيرها وذهب اكثر المتاخرين وهم ارباب تنويع الحديث الى الاربعة بل منهم
او شيخهم جمال الدين بن طاوس ايضا الى حجية الخبر الواحد المفيد للظن من باب الظن الخاص والدليل السمعي اعني الادلة الشرعية عليها سواء كان من هذه الكتب
او غيرها كالامالي والعيون وامثالها وربما زيد بعضهم الدليل العقلي ايضا من باب كثرة الادلة واصحاب هذا القول ايضا فرق بعضهم اقتصروا على الصحيح الاعلائي
ونفوا الحجية عن غيرها لعدم دليل شرعي على غيرها ولا العقلي مدعيا لانفتاح باب العلم الشرعي بالصحيح الاعلائي وبعضهم الحقوا الصحيح المشهوري وبعضهم الحقوا الضعاف
بالمعنى الاعم المجبورة بالشهرة وبعضهم الحقوا الحسان وبعضهم الحقوا الموثقات ايضا وربما كان منهم من يلحق القويات وذهب جماعة منهم المتاخرين الى ان هذه المذهب
والى حجية من باب الظن لاجل انسداد باب العلم والاضطرار وهم اصحاب الظنون المطلقة ومنهم ايضا خلاف سيجيء ذكره في المقام الرابع وذهب الحشوية الى حجية مطلق
من باب التعبد الصرف سواء افاد الظن ام لا على ما نقل الشيخ في العدة عن المحقق في المعتبر انه نقله عنهم قايلا وسدد المحقق ره في المعتبر حيث قال افرط الحشوية
في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما تفطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة ويظهر من كلامه كون الحشوية قايلين
بحجية الخبر ولو لم يفد الظن بذاته كالخبر الضعيف الغير المجبور ولازمه عدم اعتبار الشروط من العدالة وغيرها ولازم قول من قال بالحجية من باب الظن المطلق اعتبار ما يحصل
مطلق الظن او الظن الاقوى بحسب الاعتبار والواقع او معا ولازم من قال بالحجية من باب الظن الخاص اعتبار الشروط لتحصيل الظن الشرعي اعني المورد المفيد للظن الذي
دل عليه الدليل الشرعي كالخبر الصحيح مثلا ان الخبر الواحد من حيث هو واحد عند من كان واحدا لم يثبت كونه حجة شرعية الهية اعني ما اعتبره الشارع من حيث هو
واحد حتى يلحق بالظنون الخاصة سواء كان مما كان موجودا في الكتب الاربعة او في غيرها بل بهذا الفرض لم يكن حجة عند الكل والنزاع في اخبار الكتب الاربعة بل
غيرها ايضا صغروي بمعنى كون الكل قايلا بعدم حجية الخبر الواحد من حيث هو حتى يثبت الدليل والمثبت لحجية ما في الكتب الاربعة يقول بان كلها مقطوعة الصدور
كالاخباريين او قام الدليل الشرعي على حجيتها كالشهادة وغيرها والمنكر يقول بعدم كونها مقطوعة وبعدم تمامية الادلة وكذا المثبت في بعضها يقول بكون
بعضها متواترا او محفوفا بالقراين الخاصة كالسيد المرتضى ره او قام الدليل الشرعي على حجية بعضها كالصحيح والمنكر يقول بعدم كونه متواترا او لا محفوفا
عنده والادلة المستدل عليها غير تامة وحينئذ لا بد للمثبت من اقامة الدليل على مطلبه ولما كان مقامنا مقام اثبات الانسداد فلا بد من ابطال ساير المذاهب من
يدعي انفتاح باب العلم العقلي او العادي كالسيد المرتضى ره ومن تبعه والاخباريين والعلم الشرعي كاصحاب الظنون الخاصة اما ابطال ما يدعي السيد من احتفاف
الاخبار بالقراين الخاصة فبان ادعاء السيد لا يفيد لنا العلم بصدقه لجواز خطائه لاختلاف القراين من حيث افادة القطع او الظن بحسب السلوق والادراكات و
هو واضح ولا يكون قوله حجة شرعية لنا ولم يكن لنا اصول لقراين خاصة فلاحظها حتى نرى هل يفيد القطع ام لا سلمنا صدق مقالته لكن لم يدع لهذا في جميع
الاخبار بل يكون مدعيا في بعضها وهو في الاخبار عندنا مجمل وغير معلوم فلا يكون مجديا لنا واما ابطال مذهب الاخباريين فيتوقف على ذكر ادلتهم اما من
يدعي قطعية صدور ما في الكتب الاربعة او مع غيرها فيمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول بانه موقوف على مقدمات الاولى ان صدور هذه الكتب الاربعة من
المشايخ بديهي لا ريب فيه ومسلم كعلمنا بكون الشرايع من المحقق ره لا يوجب العلم بكون هذا الشرايع المخصوص من المحقق نوع لانا نقول ليس الكلام في هذا المخصوص

بل الكلام

في ... استدل به بعض الاخباريين على ان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة قطعية

بل الكلام انما هو في اصل الشرايع وصدوره منه واما كون الموجود في هذا المخصوص هو الموجود في الشرايع الذي صدر من المحقق فيحصل القطع بذلك بعد ملاحظة
النسخ الثلاثة او الخمسة مع اتفاقهم في الاسناد من غير اختلاف فانه لا ريب في حصول القطع العادي بذلك الثانية ان هذه الكتب الثلاثة ماخوذة من الاصول والكتب
المشهورة في زمان الائمة المعول عليها كاصل زرارة ومحمد بن ابي عمير وامثالهما بقطعهم كون هذا الاصل من زرارة مع قطعهم بثقته ووثاقته وحفظه كقطعنا بكون
التهذيب من الشيخ وهذه المقدمة تثبت بامور منها شهادة المشايخ بذلك قال الصدوق ره في الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى
ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل
كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف
محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ونوادر محمد بن ابي عمير وكتاب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي و
رسالة ابي رضي الله عنه الي وغيرها من الاصول والمصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتب التي نقلت الي شهادته بكون ما اخذه من مصنفات هؤلاء الاجلة ومجرد عدم مشاهدة
بعض طلاب المصنفين لا يقتضي عدم كونها مشهورة عنده وثابتة لديه كما نقطع بكون الانتصار للسيد والجمل للشيخ والغنية لابن زهرة وهكذا ونقطع ايضا بكونهم ثقات
اجلاء لا ارتياب فيهم ... مع انا لم نشاهدهم وقال الشيخ في اول التهذيب المقصود لهذا الكتاب بيان ما يتعلق بالاصول وان اترجم كل باب على حسب ما انتجه واذكر فيه ما يستند
عليها اما من ظاهر القران او من صريحه او من فحواه او من دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة او الاخبار التي تقترن اليها القراين التي تدل على صحتها
من اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه
والجمع الخ وكذا الكليني صرح بامثال ما ذكرنا وحاله في اخذ الاحاديث من الاحاديث المشهورة المعول عليها اظهر من الشيخ لقرب عهده بزمان الائمة سيما بالنسبة الى القايم ع
لكونه في زمان غيبته الصغرى بل مشهور انه وصل اليه وسماه بالكافي ومنها شهادة غيرهم على ما نقلها الشيخ ... منها ما عن الشهيد الاول في الذكرى بعد الاستدلال
على وجوب اتباع مذهب الامامية انه قال ما حاصله انه كتب من اجوبة مسائل ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة الاف رجل
من اهل العراق والحجاز والخراسان والشام وكذلك من مولفيها الباقر ع معروفون مشهورون ولو مصنفاتهم مشتهرة فالانصاف يقتضي الجزم بصحة ما نقل عنهم اليهم الى
ان قال بعد عد جملة من كتب الاخبار وغيرها مما يطول تعداده بالاسانيد الصحيحة المتصلة المستقلة والحسان والقوية ثم قال لا يقال فمن اين وقع الاختلاف العظيم بين
فقهاء الامامية اذا كان نقلهم عن المعصومين وفتويهم عن المطهرين لانا نقول محل الخلاف اما من المسائل المنصوصة او مما فرعه العلماء والسبب في الثاني اختلاف الانظار
ومباديها كما هو بين ساير علماء الامة واما الاول فسببه اختلاف الروايات ظاهرا لا لكثرة الالفاظ وان كان مقطوعة الصدق كالكتاب العزيز وقلما يوجد فيها
غير معارض وقد كانت الائمة في زمن التقية من مخالفيهم فكثيرا ما يجيبون السائل على وفق معتقده او معتقد بعض الحاضرين او بعض من عساه يصل اليه من المخالفين او يكون عاما او معتقده
مقصورا على سببه او قضية في واقعة مختصة بها او اشتباها على بعض النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا وبينهم انتهى ثم قال الشيخ ولعمري انه كلام نفيس الخ ومنها
ما عن الشهيد الثاني في شرح الدراية قايلا كان قد استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا اربعمائة فكان عليها اعتمادهم تداعى الحال الى ذهاب
معظم تلك الاصول ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه فانظر الى شهادته الى اخذ
الكتب من الاصول التي قد استقر امر الامامية على العمل بها ومنها ما عن الشهيد الثاني في المعالم في بحث الاجازة قايلا ما صورته ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما
يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة
فيها ومنها ما عن الشيخ البهائي ره في وجيزته قايلا جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر وهم ينتهون الى النبي ص الى ان قال وقد كان جمع قدماء محدثينا ما
وصل اليهم من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب يسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتاخرين شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك
الاخبار الى ان قال كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار وغيرها ومنها ما عن بعض الفضلاء انه قال ان
اضمحلال تلك الاصول انما وقع بسبب الاستغناء عنها بهذه الكتب التي دونها اصحاب الاخبار لكونها احسن منها جمعا واسهل تناولا والا فتلك الاصول قد بقيت الى
زمان ابن طاوس كما ذكروا وان اكثر تلك الكتب كان عنده ونقل منها كثيرا كما يشهد به تتبع مصنفاته ويشهد بذلك كلام ابن ادريس في اخر السرائر حيث انه نقل ما استطرفه
من جملة منها اسطارا او اوراقا من الاخبار وبالجملة فاشتهار تلك الاصول في زمن اولئك الفحول لا ينكره الا ما ندر من المعاند الجهول ومنها ايضا عن البهائي وعن المحقق الشيخ حسن
في المنتقى في قوله قال ما ملخصه ان السبب الداعي الى تنويع الحديث هو انه لما طالت المدة بينهم وبين الصدر الاول وبعدت عليهم الشقة وخفيت عليهم تلك القراين التي اوجبت
صحة الاخبار عند المتقدمين خفاء عليهم ما كان متسما على غيرهم التحول الى العمل بالظن بعد فقد العلم لكونه اقرب المجازات فنظر الى شهادة هؤلاء الاجلة بكون
اخبار ما في الكتب ماخوذا عن الاصول المشهورة والمعول عليها والى ظهور شهادة الشيخ البهائي ره في كون الاخبار عند القدماء قطعيا وكون عملهم على الاخبار القطعية
لا بظنية كما عن السيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وغيرهم من المانعين بالخبر الواحد الا المحفوف بالقرينة بل ادعى كثير بل الاول ادعى الاجماع عليه ولا يبعد كون بالعمل
بعض المصنفات عندهم معلوما من فلان وفلان الثقة مع كونهم قاطعين بتحرزهم عن الكذب كما مر او غير ذلك من القراين فاصحاب الحديث ايضا لا يكون حالهم ابعد من هؤلاء
الاجلة المذكورة ومنها القراين منها تقية المشايخ وجلالتهم وقدمهم وتورعهم عن اخذهم الاخبار من اي مصنف سيما اذا كان مدار عملهم على العمل به وبقائه في الدهور لاجل بقاء
الآثار النبوية والائمة ويشهد بذلك احتياطهم في نقل متن الحديث بطريق الترديد لو كان مضطربا او مختلفا من جهة اللفظ مع اتحاده في المال واستقصاء الحكم كما في
الكافي في باب سطوح الارض اذ ... بيننا وبين المسجد فاقا و بينه وبين المسجد فاقا وهكذا غيره ونقلهم عن بعض مخالف المذهب لا ينافي ما ذكرنا لان العمل برواية مخالف
المذهب وجعل مضمونه حجة دليل على قطعية صحته واشتهاره مع كون نقله عنه قبل فساد المذهب وبعد توبته او اقترانه بالقرينة ولكنه اخذ عن شيوخ اصحابنا الذين
عليهم الاعتماد ككتب علي بن الحسين الطاطري فانه وان كان من اشد الواقفية عنادا للامامية الا ان الشيخ شهد في الفهرست بانه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم

الى غير ذلك من امثال الصحيح وصرح بما ذكرنا ايضا شيخنا البهائى ره فى مشرق الشمسين قايلا ملخصه ان اجتناب الشيعة لمن كان منهم ثم انكر امامة بعض الائمة كان اشد
من اجتناب المخالفين فى اصل المذهب وكانوا يحترزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم فاذا نقل علماؤنا رواية رواها رجل من ثقات اصحابنا عن
احد هؤلاء وعولوا عليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بصحتها لابد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق اليه القدح كان يكون سماعه منه قبل فساد
مذهبه او بعد توبته بما ذكرنا ايضا ما نقل عن الصدوق ره انه نقل فى كتاب عيون اخبار الرضا حديثا فى سنده محمد بن عبد الله المسمعى ثم قال بعد تمام الحديث ما هذا لفظه قال مصنف
هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الراى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى كتاب الرحمة وقد
قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى وكتاب الرحمة انما هو لسعد بن عبد الله فانظر الى شدة احتياطهم وتورعهم فى عدم نقل ما لا يثقون به الا مع الانضمام بالقرينة الموجبة لصحة
الثالثة ان بعد ثبوت كون الماخوذ عنه لهذه الكتب الاصول الاربعمائة مشهورة فى زمان الائمة ومعولا عليها او مرجعا للناس فيحصل القطع بصدق الماخوذ عنه بوجوه
ثلثة الاول ان بعد كونها مشهورة عند الناس يكون مشهورة عند الائمة فى كون كتبهم مرجعا للناس لمالية شهرتها عند الناس حفا لما للائمة عادة وبعد علمهم بكونها
مرجعا للناس فاما ان يكونوا عالمين بصحتها وصدورها منهم او يكونوا عالمين بعدمها او يكونوا شاكين فيها والثانى فاسد والا يجب الردع ولو تحقق لوصل الينا
كحرمة القياس لان العمل به كان جليا واكثر من العمل بالقياس فى عهدهم فيحصل العلم بالعدم عادة وكذا الثالث لانهم لو كانوا شاكين فيها لوجب عليهم العلم بذلك لامكانهم
من العلم بالارادة ووجوب ارشاد الخلق ورفع الضلال والاضلال الى بعد العلم فاما ان يكون من قبيل الاول او الثانى والثانى فاسد لما ذكرنا فتعين الاول وهو المطلوب
الثانى ان رجوع الناس اليها لهذه الازمنة لا يكون الا لاجل قطعهم بثقة مصنفها او ظنهم بها وعدم مطابقة هذا القطوع والظنون جميعا للواقع محال عادة
فيكون مطابقا للواقع واذا كان ثقة فى الواقع تكون رواياتها لحقا بحالية التعمد فى الكذب عقلا واما السهو والنسيان فلا يكون مضرا بالقطع العادى كما نقطع
بكون اصل الشرايع من المحقق ومطابقته منه قصدا وشعورا مع انه يحتمل عروض السهو الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون الحاصلة من حال الرواة فى اهتمامهم
فى تصحيح الحديث ونقل الحديث بالصحيح والتحرز عما يحتمل الكذب قال الشيخ فى تتبع هذه الاحاديث التى بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون فى تصحيحها وذابت
الابدان فى تنقيحها وقطعوا فى تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا فى تنقيتها الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة
فى تلك الآثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح والعيب انه كان دأب قدماء اصحابنا المعاصرين لهم الى وقت المحمدين الثلثة فى مدة تزيد على
ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها فى مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا تلك
الاصول الاربعمائة المنقولة كلها من اجوبتهم عليهم السلام وانهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد روى انه عرض على الصادق كتاب عبيد الله بن على الحلبى فاستحسنه
وصححه وعلى العسكرى كتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب فضل بن شاذان فاثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم على احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من
جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية وترك ما خالفهما روى الثقة الجليل ابو عمرو الكشى فى كتاب الرجال باسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن ان
بعض اصحابنا سئله وانا حاضر فقال له يا ابا محمد ما اشدك فى الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذى يحملك على رد الحديث فقال حدثنى هشام بن الحكم انه سمع ابا
عبد الله يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد دس فى كتب ابى احاديث لم يحدث
بها ابى فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابى جعفر ع ووجدت اصحاب ابى عبد الله ع
متوافرين فسمعت منهم واخذت كتبهم فعرضتها من بعد على ابى الحسن الرضا فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابى عبد الله وقال ان ابا الخطاب كذب على ابى عبد الله ع لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابى الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا فى كتب اصحاب ابى عبد الله ع فلا تقبلوا
علينا خلاف القرآن الخ فانظر الى شدة حالهم فى الاهتمام فى تصحيح رواياتهم وكذا حال غيرهم من الرواة كما فى الروايات الموجودة فى القم من اجتنابهم للرجل من مجرد التهمة
بذلك بل اخراجه من البلد كما وقع ذلك لاحمد بن محمد بن عيسى بالنسبة الى محمد بن احمد بن خالد البرقى من اخراجه من البرقة من قم لما طعن عليه القميون ثم اعاده اليها لما
ظهر له براءته ومشى فى جنازته حافيا اظهارا للبراءة مما رمى به وكما اخرج سهل بن زياد الآدمى واظهر البراءة منه ومنع الناس من السماع عنه وكما استثنى محمد بن الحسن بن الوليد
من رواة محمد بن احمد بن يحيى الاشعرى عن جماعة كثيرة وكذا غيرهم ويدل عليه ايضا ما ذكرنا عن شيخنا البهائى ره من اشدية اجتناب الرواة الشيعة لمن كان منهم ثم انكر امامة
بعض الائمة من اجتناب المخالفين فكيف ما لو رواية عنهم ويدل عليه ايضا ما ورد عنهم من حثهم شيعتهم على الكتابة لما يسمعونه منهم وامرهم بحفظ الكتب من بانى بعدهم كما ورد
فى جملة من الاخبار التى رواها ثقة الاسلام فى جامعه الكافى وغيره وعلى تحريصهم الشيعة من مداخلة كل من اظهر البدع وامرهم بمجانبتهم وتعريفهم لهم باعيانهم
كما عرفت فيما تلونا من الاخبار ومن ذلك ما خرج عن الائمة المتاخرين فى لعن جماعة ممن كانوا كذلك كفارس بن حاتم القزوينى والحسن بن محمد بن بابا ومحمد بن نصير النميرى
وابى طاهر محمد بن على بن بلال واحمد بن هلال والحسين بن منصور الحلاج وابن ابى العزاقر وابى دلف وجمع كثير ممن يظهر المقالات الشنيعة من الغلو والاباحات والتناسخ ونحوها وقد
خرجت فى لعنهم التوقيعات عنهم فى جميع الاماكن والبراءة منهم وقد ذكر الشيخ فى كتاب الغيبة جماعة من هؤلاء واورد الكشى اخبارا فيها احد وثلثون فانظر الى الكيفية الاهتمام
فى الروايات واذا كان الامر على ذلك من اهتمام الرواة فى نقل الروايات فى المصنفات التى قد عرفنا انها من الصادق ع كانت اربعمائة مصنف من رجاله المعروفين من اربعة
الاف رجل وكذا من غيره من الائمة انتخابها من هذه الاجلة فى اربعة كتب مع حصول الشهادة من هؤلاء الاجلة بصحتها وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادى بصحتها
وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادى بصحتها او صدورها عن المعصوم والشبهة التى حصلت للمتاخرين وارباب تنويع الحديث المانعة لحصول القطع لهم امور
ثلثة غير مانعة حقيقة لمن صفى ذهنه عن كدورات العصبية مع مشاهدة ما ذكرنا الاول اختلاف الاخبار فى كل مسئلة نرى تضادها وتناقضها بحيث لا يمكن
الجمع فى بعضها الثانى نقل المحدثين عن بعض مخالفى المذهب كالفطحى والواقفى وامثالهما الثالث الاخبار الدالة على حدوث دس الاحاديث من بعض الكفرة فى احاديث
الائمة والجواب عن الاول ان اختلاف الاخبار يرجع غالبا الى جهة الدلالة كالعام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر وهذا حاصل فى التكلمات غالبا لا دخل
له بالسند حتى يحصل الوهن فى الصدق وقد لا يكون كذلك كتعارض النصين اللذين لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه العرفية او الشرعية او العقلية وهذا

ايضا

ايضا يحصل من جهة التقية ولا يكون من باب الكذب كما يدل عليه الاخبار الواردة عن الائمة منها ما عن الكافى فى الموثق عن ابى جعفر ع قال سئلته عن مسئلة فاجابنى
فيها ثم جاء رجل آخر فسئله عنها فاجابه بخلاف ما اجابنى ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابنى واجاب صاحبى فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان
من شيعتكم من اهل العراق قدما يسئلان فاجبت كل واحد منهما بخلاف ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا و
لكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابى عبد الله شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابنى بمثل جواب ابيه ومنها
ما عن الشيخ فى باب المواقيت من التهذيب عن سالم بن ابى خديجة عن ابى عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلى العصر وبعضهم يصلى الظهر فقال انا امرتهم
بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم ومنها عن الشيخ فى العدة مرسلا عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابنا فى المواقيت فقال انا خالفت بينهم
ومنها عن الاحتجاج بسنده عن حريز عن ابى عبد الله قال قلت له انه ليس شئ اشد على من اختلاف اصحابنا قال ذلك من قبلى ومنها ما عن كتاب معانى الاخبار عن الخزاز
عن من حدثه عن ابى الحسن ع قال اختلاف اصحابى لكم رحمة وقال اذا جعلتكم على امر واحد لاخذ برقابكم وسألته عن اختلاف اصحابنا فقال انا فعلت بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ
برقابكم ومنها عن الكافى بسنده عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابى عبد الله فسأله رجل عن آية من كتاب الله فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره
بخلاف ما اخبر واخبر صاحبى فسكنت نفسى وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الى وقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله فقد فوض الينا هذا وبعد ما عرفت من كون
الاختلاف من المعصوم لاجل التقية يتميز مورد التقية عن غيرها بالرجوع الى مخالفة العامة كما يدل عليه الاخبار الدالة على اخذ ما خالف وعن الثانى بان نقل الحديث
عن بعض مخالف المذهب لا يوجب الوهن بالصدق لانهم ما لم يعلموا وثاقة الخبر باحد من الوجوه المذكورة فى السابق مع تقيتهم عن نقل ذلك الكتب التى عليها اعلامهم وجعلوها
حجة بينهم وبين ربهم وعن الثالث بان الاخبار وان دلت على حدوث الدس من بعض الكفرة الان بعد ملاحظة ما ذكرنا من تعريفهم الائمة باعيانهم المرويات وورود
التوقيعات فى حقهم وامرهم باجتنابهم مع كون حال الرواة على الاهتمام المذكور فى السابق يحصل القطع العادى بعدم ظفرهم على ادخال الاخبار الكاذبة فى كتب اصحابنا
عرفت ذلك فاعلم ان هذه غاية ما يمكن التقوية من جانب الاخباريين لكن كلها كلمات واهية فى ادعاء ايجابها القطع لنا بصدق كل ما فى الكتب الاربعة بل يرد فسادها
كل من ابصر ولا يحتاج الى الجواب لكن نتكلم لانه ربما يلاحظها قاصر ويدخل فى الشبهة ووقعها فى الضلال والاضلال وهو ما اجمالا فنقول اولا ان عدم القطع لنا
بصدور كل ما فى الكتب الاربعة من المعصوم وتفصيلا بان المقدمة الاولى مسلمة واما الثانية فممنوعة لان اثبات هذه المقدمة بشهادة هؤلاء المشايخ فاسد لوجوه
الاول انهم لو شهدوا لعملوا بجميع ما فى الكتب الاربعة والتالى باطل لانهم كالشهيد لم يعملوا الا بالاخبار الصحيحة وكذا شيخنا البهائى ره لم يعمل بجميع ما فى الكتب
فكذا المقدم الثانى انهم لم يشهدوا بصحة جميع ما فى الكتب بل شهد شيخنا البهائى ره باغلبها حيث قال الا نادرا وهو مسلم لكنه يحمل فى البين لا يكون مجديا
مع انه ره صرح فى مشرق الشمسين بان سبب بعث المتاخرين عن العدول عن متعارف القدماء الى ذلك الاصطلاح الجديد هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر
السالف واندرس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من كتب الاصول
الاصول المشهورة فى هذا الزمان فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة بالماخوذة من غير المعتمدة واشتبهت المتكررة فى كتب الاصول بغير المتكررة وخفى
عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك الامور واحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها الخ فانظر الى صريح كلامه فى خلط الاحاديث المعتبرة بغيرها
ومع ذلك كيف يشهد بكون جميع ما فى الكتب الاربعة مقطوعا او ماخوذا من كتب المعولة المتفقة عليها وكذلك الحال فى كلام الشهيد الثانى لانه فى المقام
فى بحث الاجازة مقيد بالغالب فى كتب الدراية لم يكن منه شهادة منه على كون ما فى الكتب ماخوذة من الاصول التى كان كل واحد منها معولا عليها عند كل الامامية
او اعلمهم مع انه ره قال فى اول الدراية وهو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطريقه ليعرف المقبول من المردود وكذلك الحال فى كلام الشهيد الاول لانه قال رجال المصنفين
للائمة مشهورون ولم يشهد بان جميع ما فى الكتب الاربعة ماخوذة من هذه الكتب المشهورة الثالث سلمنا تحقق الشهادة لكن يرد عليها ما يرد على الاسناد الى الشهادة المشايخ
ففاسد بوجوه الاول ان شهادتهم واخبارهم باخذ الكتب من الاصول المشهورة يحتمل ان يكون من الاصول المشهورة ويحتمل ان يكون من الاصول المشهورة سواء كان مرجعا
او لا بان اشتهر ان له اصلا ولم يكن مرجعا سلمنا كونه مرجعا لكن لا يستلزم كونه من باب الوثوق لان رب مشهور لا اصل له بالوجدان مع المرجعية قد يكون من باب التعدد
على العدالة الظاهرية وقد يكون للامور الدنيوية او التدليس قد يكون ملفقا مع انه لابد من تميز الرجوع الموثق به من غيره وهو انما يكون بالظن او الاجتهاد بعد تفحص
وجدان المقتضى ودفع المعارض والجارح لمكان التواتر الممنوع ويشهد بذلك اختلاف المشايخ فى نقل الاخبار فى كتبهم زيادة ونقصانا وايضا اختلافهم فى الطرق
المتصلة باهل العصمة ع وتضعيف كل للآخر فى بعض الرواة جرحا وتعديلا وكذا اختلافهم واختلاف مشايخهم فى تمييز المشتركات فى الرواة جرحا وتعديلا ويشهد
به ايضا ما هو المشهور عن الصدوق من اكتفائه بتصحيح شيخه ابن الوليد وكذا ادعاء الشيخ الاجماع على العمل بخبر الواحد واكتفائه فى العدالة بظاهر الاسلام مع ان اعتقاد
المشايخ بكون هذا الاصل هو الاصل الخاص من زرارة الخاص مع كونه مرجعا مشهورا مع فرض توسط الازمنة الكثيرة لا يكون حاصلا الا بالنقل وصيرورة
كل المصنفات والمصنفات فى جميع الطبقات متواترة عندهم محال عادة سلمنا امكانه لكن لم يتحقق لبنائهم على التصحيح فى جميع الاخبار وهو ينافى التواتر وكذا بناء الصدوق
على الاكتفاء بتصحيح شيخه مع ان كلامهم وكلام سائر العلماء صريح فى اكتفاء المتقدمين وكذا المشايخ على العمل بالصحيح وهو عندهم كل حديث اعتضد بما يوجب الوثوق
بمضمونه لا العلم بصدوره وهو لا يكون نصا ولا ظاهرا فى كون الاعتماد على التواتر بل يكون من باب الاحاد واولى بعضها وهو لا يفيد الا الظن المحتمل للكذب
الخطاء لهم فكيف بالنسبة الينا وسيجى توضيح المقال فيما نقل من كلام شيخ الطريحى النجفى على ان المنقول من الصدوق ره انه رجع عما قاله وقال المحقق البهبهانى ره فى
شرح المفاتيح فان قلت ان الصدوق ره روى فى الفقيه مرسلا عن الصادق انه لا باس بان يجعل فى حب الميتة ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
ولكن لا تصلى فيها ويظهر منه مما ذكره فى اول كتابه انه يفتى به ويحكم بصحته ويجعله حجة فيما بينه وبين ربه فكيف ادعيت الاجماع على خلافه قلت جده ره فى

صرح بانه رجع عما قال وكذا بدر كو كبير انما يفيد بحال من انتهى الجرح والتعديل سلمنا كون ظنه او دفعه تمييز المرجع والموثوق به من غيره حاصلا من التواتر في جميع الطبقات
والمحفوف بالقرائن لكن العلم بالتواتر والمحفوف حاصل لهم من الحدس وهو قابل للخطاء ولا يستلزم التواتر عندهم وعلمنا به فهذا لا تكون شهادة الثاني ان المعمول والمشهور
ان اراد كونه معمولا عليها عند طايفة دون اخرى كاصولا غلب بل هو لطايفة مسلم لكن لا يتم المقدمة الثالثة لعدم وجوب ردعه كسائر الاختلافيات وان اراد كل واحد من
الاصول معمولا عليها عند جميع الناس فمحال عادة بالنسبة الى العلم بكون جميع المصنفات كذلك سيما مع الاختلاف فيها اجتهادا وتقليدا مع كون بعضها في البلاد النائية
وعلى المدعي اثباته والقول بالذاتي بموجود لمتعلقه ممنوع انا لو لم يكن محالا يكون جميع المصنفات جميعا لكل الناس فلا اقل من القطع بعدمه كلام مع انه لا يكون الا ظنيا
واذا صارت هذه المقدمة ظنية فكيف تنتج الامر قطعي لكن التعويل بالمقامين الاول والثاني والثالث سيما كون مثل ذلك شهادة لكن اخبار كل واحد من المشايخ انما هو النسبة
المفوته الى كتابه لا كتاب غيره وهو حال لا بعيد تتبعوا الاخبار المتفقة نقلها في كتب المشايخ مع اتحاد الطريق مسلمة لكنها نادرة ولا تكون مجدية للمدعي عن جميع الاخبار السند
واما القرائن كثقة الشاهد فهما مانعه في تصحيح الرواة ايضا يفيد الظن لنا لا القطع وينفي تعمد الكذب لا الخطاء وهو جايز في حقه كلام سلمنا المقدمة الثانية لكن المقدمة
الثالثة ممنوعة اما الاستدلال بعدم الردع فهاسد من وجوه الاول ان الردع موقوف على علمهم بكون جميع المصنفات مشهورا عند جميع الناس معمولا بها عندهم
وهو ممنوع لجواز كون بعض المصنفات مشهورا ومعمولا عند بعض وبعضها عند بعض وهكذا سيما مع كون بعضها في البلاد البعيدة عند اهلها من غير اطلاع المعصوم عليها
وادعاء كون جميع المصنفات مشهورا في جميع البلاد واهلها او اعليها محال عادة سلمنا امكانه لكن على المدعي اثباته حتى يثبت علم المعصوم به الثاني سلمنا اطلاعه
الاطلاعه ولكن الردع يتوقف على اثباته وجوب اطلاعه بان مصنفه ثقة واصله صحيح وافتاء لا وهو ممنوع لجواز عدم الوجوب بناء على اصالة الصحة في افعال المسلمين وعدم
التجسس فيها في الموضوعات كفاية اداء الشهادة للاسلام ومعاملة اهل الاسلام الثالث سلمنا وجوب اطلاعه عليه لكن الردع موقوف على الامكان وبجواز ان لا
يكون ممكنا لاجل التقية بل مقطوع ولو بالنسبة الى بعضها الرابع سلمنا عدم المانع لكن الردع موجود يقينا ووصل الينا وهو الاخبار منها الدالة على
عدم قبول حديث الا ما وافق الكتاب والسنة باعتبار وجود الدس في اخبار الائمة ومنها ما ذكرنا سابقا عن ابي عمرو الكشي في كتاب رجاله عن يونس بن عبد
الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي وياخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي
ياخذون الكتب منهم فيدفعونها الى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي ثم يدفعها الى اصحابه ويامرهم ان يبثوها في الشيعة فكلما
كان في كتب اصحاب ابي ع من الغلو فذلك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم وباسناده عن حماد عن حريز قال يعني ابا عبد الله ع انا اهل الكوفة لم يزل فيهم كذاب اما
المغيرة فانه يكذب على ابي ع يعني ابا جعفر قال حدثه ان نساء ال محمد ع اذا حضن قضين الصلوة وكذب لعنه الله عليه ما كان من ذلك من شيء ولا حدثه واما
ابو الخطاب فكذب علي وقال الخامسة هو واصحابه لا يصلون المغرب حتى يروا الكواكب فانظر الى صريح هذا الخبر في اهتمام هذه الكفرة في دس الاخبار في الاحاديث
وكيف يمكن دعوى القطع بالعدم او بعدم القطع على حاله ومنها ما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب قال اما انكم ان تقتلوني فقد ادخلت في حديثكم
اربعة الاف مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة فكيف بالباقين ومنها ما روي عن ابي عبد الله قال لكل امام منا رجل يكذب عليه ومنها عنه ع انه قال في حديث الفيض حديث
المحا وقد قال جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتك وقال واي الاختلاف فقال الفيض اني لاجلس في حلقهم فاكاد ان اشك في اختلافهم في حديثهم
الى ان قال اجل هو كما ذكرت يا فيض ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره واني احدثهم بالحديث فلا يخرج احد من عندي حتى يتاوله على غير
تاويله وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا ما عند الله وانما يطلبون الدنيا ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع انا اهل البيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا
بكذبه ومنها الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاعدل والاوثق والافقه لان هذه المرجحات السندية المنافية للقطع بالصدق المتعارضين معا من المعصوم واما الاستدلال
بان تعويل الاشخاص لا يكون الا لاجل قطعهم بالثقة او ظنهم بها ومخالفة مجموع هذه الظنون للواقع او المقطوع محال عادة كلام فهو فاسد ايضا لان قوله تعويل الاشخاص
اما ان يكون المراد هو تعويل كل الناس الى جميع المصنفات او بعضهم دون بعضهم على سبيل التوزيع ولو بالنسبة الى مصنف مصنف والاول محال عادة والثاني مسلم
لكنه لا يثبت المطلوب نادرا ومما ذكرنا ظهر حال التعبير ايضا لانهم وان اهتموا في الراوي ورد ابنه لكن الاشتباه في حقهم ممكن كما اشتبه حال البرقي لاحمد بن محمد
عليه ثم ظهر خطائه وحث المعصوم لا يريد الاجتناب عمن اظهر البدع لا يستلزم رفع الاشتباه للراوي عدم حدوث الدس في الاصول وكذا ما افاده شيخنا البهائي
من ان الشيعة جلينو يخالف المذهب لا يدل على عدم حصول الاشتباه مع انه ره صرح بالتباس الاخبار المعتمدة بغيرها لتسلط حكام الظلم والجور وكذا تعريف المعصوم
الكذاب باعيانهم لا يدل على كونه مطلعا بجميع الكذابين على فرض الاطلاع لا يدل على حصول التعريف منهم بجميع الكذابين لجواز وجود مانع من التقية وغيرها سلمنا حصول
التعريف منهم لكل كاذب لكنه لا يدل على وصوله في كل كاذب الى كل المصنفين واما الانتخاب من الانتخاب ايضا لا يستلزم صحة جميع المنتخب لجواز الخطاء في حقهم سيما
فيما كان الانتخاب على نحو الاجتهاد مع حصول الاختلاف بينهم في حال الرواة **الوجه الثاني** ان تدوين المشايخ هذه الكتب انما يكون على وجه الارشاد للمهتدين العاملين واذا
كان كذلك فلا بد فيه من مراعاة تدوين الاخبار التي كانت حجة على جميع المذاهب وهي ليست الا الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن كما في مراعاة الشيخ في ذكر الاجماع
والتصحيح ما يكون حجة على جميع المذاهب حتى الاجماع المصطلح والصحاح الاعلائي ولذا يحمل الاجماع المذكور في كلامه مجردا عن القرينة على الاجماع المصطلح بين العلماء مع قوله
بالاجماع بوجه اخص ايضا وكذا التصحيح يحمل على التصحيح الاعلائي مع كون مذهبه فيه على طريقة القدماء والجواب عنه اولا منع كون مقصودهم النقل فقط بل نقل ما كان صحيحا
باجتهاداتهم الظنية وكون مقصودهم منه حجيتها لنفسهم ولمقلديهم ولمن عمل بالاخبار الاحاد وبقاء الاثار في الجملة كسائر المصنفين لا الفائدة الغابرة بل هو مشهور من الصدوق ره
من اعتماده على تصحيح اسناده ابن الوليد وكذا حال الشيخ ره في العمل بالاخبار الظني ظاهر وقياس نقل الاجماع والتصحيح المدعى في كلام الشيخ مع الفارق لكون الاول
حقيقة عند العلماء لمعنى خاص ظاهر فيه وذكره مع ارادة غيره مع عدم نصب القرينة مع عدم معلومية اصطلاحه تدليس وكذا في لفظ الصحيح مع انه يمكن
مع هذه الدعوى لعدالة ليل على حمل الصحيح … لا نسلم كونه مقصودين

التيمم لجواز كونه على سبيل التعليق بمعنى انه يجب العمل اذا حصل له شرايط الاعتبار كساير الناقلين ان حصل له شرايط الاعتبار كالعلم بكون مصنفه مجتهدا
عادلا الخ في الفتوى وفي الفعل فما كان حجة عنده وثانيا سلمنا واللازم من ذلك اقتصارهم على نقل الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن لكن علمهم بالتواتر و
الاحتفاف لا يستلزم علمنا به لجواز خطائهم لان العلم بالتواتر لا يستلزم التواتر الواقعي وكذا الاحتفاف بجواز ان يكون مع الشيء قرائن يحصل للشخص العلم بالصدق
بعد الملاحظة ولم يحصل لشخص اخر فتدبر **الوجه الثالث** ان الكافي مشهور انه وصل الى حضرة القائم ع وسماه بالكافي ولو كان بعضها كاذبا لوجب عليه الردع
ولا يكون مناسبا للتسمية والجواب عنه ان الشهرة والخبر الواحد لا يفيدان القطع بذلك ويظهر الجواب عن وجوب الردع مما سبق ولهم وجوه اخرى سخيفة سيجيء ذكرها
في الاستدلال بحجية ما في الكتب الاربعة والجواب عنها وما ذكرنا هنا اعلاها واقواها ويؤيد ما ذكرنا من عدم القطع بصدق ما في الكتب الاربعة ما نقل عن الشيخ
فخر الدين الطريحي النجفي انه قال من تتبع الاخبار وتتبع الاثار يجد ان اكثر اصحابنا من اهل الكتب المشهورة والاصول المعتمدة كعلي بن ابراهيم ومحمد بن سعيد بن يحيى
العطار واحمد بن ادريس والفضل بن شاذان والحسن بن محبوب والحسين بن سعيد ومحمد بن احمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب واحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن حسن الصفار ونظائر
عبد الله ومحمد بن الحسن بن الوليد وجعفر بن محمد بن قولويه ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن ابي عبد الله البرقي وامثالهم ممن يوثق بنقلهم لم ياخذ عنهم مشافهة ولم
يجعلوا في اكثر اصولهم وكتبهم سوى ما وصل بالنقل والرواية ممن تقدمهم والاخذ عنهم كالزيدية والواقفية والجارودية والخطابية والغلاة والمشبهة والمجسمة ونحوهم
ممن لا يعتمد عليه في النقل الى ان يكون اصلا او فرعا في الرواية ومثل هذا اعتراف السيد المرتضى ره وهو اعلم بانتقاد الاخبار حيث قال معظم الفقه وجمهوره بل جميعه
سنده ممن يذهب مذهب الواقفة بان يكون اصلا او فرعا في الجزء او راويا عن غيره او مرويا عنه او غلاة او خطابية او مجسمة او اصحاب الحلول كفلان وفلان وفلان
القميين كلهم من غير استثناء احد الا ابا جعفر بن بابويه ره كانوا مشبهة وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به فليت شعري اي رواية تخلص وتسلم من ان
يكون في اصلها او فرعها واقفيا او غاليا وهكذا انتهى وهو اقوى شاهد على ما ذكرنا ومن المعلوم ان تلك القرائن غير معروفة ولا مضبوطة بل ربما لا يؤثر
بها كما نشاهده من بعضها وغايتها افادة ظن ورجحان واذا كان الامر في التصحيح على هذه القرائن الخفية المختلفة باختلاف الانظار فكيف يحصل القطع قال و
يؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في العدة قايلا ان في الاخبار المروية عن النبي ص كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول واما من تاخر عن
زمان الصحابة فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا او يكون غرضه افساد الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب الخ ثم
قال والذي يخطر بالبال من امر الائمة ع بتمييز الروايات بالعرض على كتاب الله والاخذ بقول الاعدل يدل على ان الاخبار التي وصلت الينا غير سليمة عن المفسدة
انتهى والانصاف ان بعد ملاحظة ما ذكرنا يمكن القول بالقطع العادي بكذب بعض ما في الكتب الاربعة في الجملة واذا ثبت فساد دعوى قطعية ما في الكتب الاربعة
يثبت فساد دعوى قطعية غيرها بالاولوية وممن ادعى ذلك الشيخ ره في يوحيث قال لقد اشتهر بين اكثر متاخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب الاربعة عما
ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد على مثله وقد علمت مما قدمناه من كلام شيخنا البهائي ره في الوجيزة ومثله ايضا شيخنا الشهيد في
الذكرى من طويناه في اثناء كلامه المتقدم ذكره عدم الانحصار في الكتب المشار اليها قال السيد المحدث السيد نعمة الله في مقدمات شرح … والحق ان هذه
الاصول الاربعة لم تستوف الاحكام كلها بل قد وجدنا كثيرا من الاحكام في غيرها مثل عيون اخبار الرضا والامالي وكتاب الاحتجاج ونحوها فينبغي مراجعة هذه الكتب
واخذ الاحكام منها وكم قد رأينا جماعة من العلماء ردوا على الفاضلين بعض فتاويهم لعدم الدليل فرايناه لا بل تلك الفتاوى في غير الاصول الا … حصول كتاب الفقه
الرضا الذي اتى به من بلاد الهند في هذه الاعصار الى اصفهان وهو الان في خزانة شيخنا المجلسي ولما من ادعى قطعية صدق الاخبار ومضمونها فدليله في حجية الصدق
لا يخ مما مضى وقد عرفت الجواب عنه مستقصى ودليله في قطعية المضمون مر في الاستدلال على قطعية مضمون الكتاب مع جوابه واما من ادعى بطلان تنويع الاحاديث
وكون ما في الكتب الاربعة كلها بل مع غيرها قطعي الصدق لكنها من باب الادلة الشرعية فدليله امور **الاول** شهادة هؤلاء الثقات بصحة ما في الكتب الاربعة
كما تقدم من الصدوق ره افتى وحكم بصحته وكذا من غيره والشهادة حجة بالاجماع وساير الادلة والجواب عنه اولا بمنع تحقق الشهادة لانها في اللغة اخبار عن اليقين وعلى
ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم بحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس شهادة كما ان الاخبار عن غير المحسوس كالاخبار عن الاجتهادات والحدسيات
ولو كان قطعا لا يسمى شهادة فكيف بما لو كان ظنا كما في المقام لانهم اخبروا عن صحة الاخبار وصدقها اعني كونها من المعصوم ولا ريب كونه من الاجتهاد الظني لان ما
سمعت من زيد وان كان محسوسا الا ان صدقه بمعنى سماعه من عمرو ظني حاصل من الاجتهاد في احوال الرجال في حال زيد فكذا هذا يخرج عن الشهادة فلعدم
انصرافه الحق اللازم للغير اليه ولكونه اجتهاديا مع كونه ظنيا الا انه لو كان ظنيا لما صح ان يقال الحكم بل لا بد ان يقول الحكم كما ثبت لا يلزم التدليس لانا نقول الظن لو لم يكن
معتبرا فهو كما ذكروا واما لو كان حجة فيصح كما في قول المجتهد في الحكم والفتوى كذلك ولانه لو كان هذا شهادة لكان فتوى المجتهد بصحة مصنفا مما يقتضي شهادة
والتالي باطل فكذا المقدم وثانيا سلمنا كونه شهادة لكن لم يثبت دليل على اعتبار الشهادة الحاصلة من الاجتهاد في الامور الخفية كما نحن فيه لانصراف الادلة
الى غيرها الثالث سلمنا اعتبارها لكنه موقوف على عدم وجود المعارض في الرواة الموجودة في الرواية والمعارض اعني الجارح لبعض الرواة موجود والرابع سلمنا عدم
وجود الجارح لكنه من كل واحد من الكتب من واحد لان شهادة الصدوق ره مثلا تحققت بالنسبة الى كتابه لا الى كتاب غيره ويعتبر التعدد في الشهادة والقدر المتفق عليه
في الكتب من المشايخ الاربعة مع اتحاد الطريق اعني الرواة الموجودة في الرواية نادر قطعا كما لا يخفى **الثاني** ان اصحاب هذا التنويع انما اخذوا التعديل والجرح من هذا
المشايخ ولو كان قولهم في التعديل معتبرا لكان معتبرا ايضا في الحكم بصحة الروايات ولو لم يكن معتبرا لوجب اخذ التعديل من كلام غيرهم والتالي باطل فكذا المقدم والجواب
اولا بانه قياس مع الفارق لامكان الاجتهاد في التعديل والجرح بملاحظة كلام المعدل والجارح وعدم امكانه في حكمهم بصحة الروايات لعدم ذكر الرواة فيها ويلزم اخذ
قولهم تقليدا وهذا حرام وان فرض ذكر الرواة فيها فربما حكم الشيخ بامامية الراوي وعدالته والصدوق والنجاشي بخلافه وكان الظن معه ولا زم طرح الرواية بالظن الاجتهادي
وكيف ياخذ هذه الرواية تقليدا وثانيا بان الاخبار عن الصحة والتعديل ان كان من باب الشهادة فيشترط فيها الجزم والتعدد وكونه عن امر حسي وشرطها عدم المعارض

وكلاهما منتفية لانه لعبرة الا عن شهادة الظني بملاحظة كلام المعدل والجارح مع انه واحد لكن شهادة كل على حجية كتابه دون كتاب الاخر وهو واحد وان كان
من باب الخبر المفيد للظن او الظن فلا بد من الفحص عن المعدل والجارح في كل رواة الروايات وهو لا يمكن الا بذكرها وملاحظة كلام المعدل والجارح وهو مناف لاخذ
قول الشيخ مثلا بصحة روايات كتابه لانه تقليد صرف وحرام ونحن لا نقول الا بلزوم تحصيل الظن في التعديل والجرح والاخبار بصحة الروايات وهو قد يوافق
مع الاخبار بصحة الرواية بدليل على اخذ هذا الرواية تقليد والمعارض ايضا موجود لطعن كل من المشايخ للاخر وبعض رواياته ترد روايتها **الثالث** انه
الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة لو لم يكن كلها معتبرة واكتفى منها بالانواع الاربعة يلزم ابطال الدين لندرتها والجواب عنه اولا بمنع ندرة هذه الانواع
بكثرتها ولا يلزم من العمل بها ترتب وقوع في غيرها الى ان يحصل ابطال الدين وثانيا سلمنا كون الاكتفاء بها مستلزما لما ذكره لكنه يوجب العمل بغيرها ولا يستلزم العمل بهذه
الاخبار غير انواع الاربعة معتبرا دون غيرها من سائر الاخبار والاسباب كالشهرة واما المراد بالتخصيص بهذه الاخبار ونفي غيرها ترجيح للمرجوح على الراجح لكون
الاجماع المنقول والشهرة مثلا اقوى من الاخبار الضعيفة من حيث الاعتبار ومن حيث الواقع اما الاول فلان القائلين باعتبار الاجماع المنقول اكثر من القائلين
باعتبار الاخبار الضعيفة الموجودة في الكتب الاربعة وكذا الشهرة واما الثاني فلكون الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول اقوى من الظن الحاصل من
الخبر الضعيف وثالثا سلمنا جواز تخصيص العمل بهذه الاخبار لكنه يكون لاجل الانسداد لا لاجل كونها ادلة شرعية ومطلوب الخصم انما هو الثاني لا الاول
بدليل الرابع الاجماع الحاصل من العلماء في العمل بجميع الاخبار وهذه منتف في العمل بهذه الكتب لانه لم يرد عالم بعد حدوث هذه الكتب الا وانه عمل بها
والجواب عنه اني من وجوه الاول انه ان كان مراده بالاجماع على العمل بجميع ما في الكتب فواضح الفساد بل الاجماع بالعكس لان القدماء لم يعملوا ببعضها وكذا المتاخرين
من ارباب التنويع وكذا متاخر المتاخرين ممن عمل بها من باب الظن لم يعملوا بجميعها وان كان مراده الاجماع على العمل بها في الجملة فهو مسلم ولا يجدي لنا نفعا لان مورد
الاجماع مجمل لان بعض الاصحاب انما يعملون بالخبر المتواتر عنده او المحفوف بالقرائن الخاصة من هذه الاخبار لا غيرها وهو غير معلوم لنا وبعضهم يعملون بالاخبار
المحفوف بالقرائن العامة المفيدة للقطع بصدور الكتب الاربعة وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان من الصحاح الاعلائي او مع المشهوري باعتقاد كونه صحيحا
عنده وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان مفيدا للظن من باب الظن المطلق والنسبة بين المذاهب عموم من وجه لانه رب خبر ضعيف كان عند السيد
ومن تبعه محفوفا بالقرائن وعملوا به ولا يكون القرائن موجودة لغيرهم فلم يعملوا به ورب خبر يكون صحيحا لهذا الاصطلاح فيعملون به اصحاب هذا الاصطلاح
ولم يكن محفوفا بالقرائن عند السيد فلم يعمل به ورب خبر يكون مفيدا للظن ولم يكن محفوفا ولا متواترا ولا صحيحا بل من حيث افادة الظن وح فالقدر المجمع عليه هو ما
كان صحيحا محفوفا بالقرائن مفيدا للظن وهو في الكتب الاربعة مجمل لا يكون للعمل مجديا بالسريان الى اجمال جميع الاخبار سلمنا امكان العلم به لكن موارد العلم نادر
كما لا يخفى ولا يلزم من العمل به العمل بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم الثاني سلمنا كون عمل كل العلماء بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم لكن الموضوع متعدد
لان من يعمل بجميعها يكون الموضوع عنده كون الجميع مقطوع الصدور بقرائن الخاصة او العامة او كونها موردا للشهادة بحيث لو لم تكن كذا لما عمل بها من حيث
انها اخبار احاد ومنهم من يعمل بها كان عنده بتزكية العدلين او الواحد ويكون الموضوع عنده الخبر المزكى لانه خبر واحد ومنهم من يعمل بها من حيث افادة الظن
حيث افادته الظن وعدم المناص الا العمل به ويكون الموضوع عنده خبر مفيد للظن والحيثيات حيثيات تقييدية بمعنى كونه جزء الموضوع الحكم لا التعليلية
بمعنى كونه علة للحكم لظهور ان الموضوع عند الاول هو الخبر المحفوف لا نفس الخبر لا غيره وعند الثاني هو الخبر المزكى لا نفس الخبر ولا المحفوف ولا من حيث افادة الظن وعند الثالث
هو الخبر المفيد للظن لا غيره وذلك كالواقعي كل المجتهدين على كون هذا الجسم المايع طاهرا لكن يعتقد بعضهم انه عصير زبيبي وهو عنده طاهر سواء كان معتقد النجاسة عصير
العنب او كان ساكتا فيه ويعتقد الاخر انه عصير عنبي قبل الاشتداد وهو عنده طاهر سواء كان حاكما بنجاسة الاول او ساكتا فيهما وهذا لم يحقق الاتفاق فيه على موضوع
واحد الظهور كون الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الموضوع لم يكن اجماعا لان كل حاكم بموضوع لم يحكم به على وجه هو موضوع اخر ثابتا عند الاخر كما لا يخفى الثالث
الاجماع هنا غير قابل لافادة الكشف من قول المعصوم او فعله لكون هذه الكتب من الامور المستحدثة الحادثة بعد زمان الائمة بمدة كثيرة ومورد الاجماع لا بد ان يكون بنفسه
موجودا في زمان الائمة او كان مندرجا تحت امر عام كان هذا العام موجودا فيه وادعاء الاجماع على ذلك الامر العام كقوله هذا ماء قليل وهو ينجس بالملاقات
بالاجماع وهذا هنا لكونه من افراد مورد الاجماع والمقام لم يكن من احد الامرين اما عدم وجود هذه الكتب بعينها في زمان الائمة فواضح واما ثبوت اندراجها تحت
العنوان كالخبر الواحد حجة لعدم ثبوت حجية الخبر الواحد لعدم الاجماع عليه كما سيجيء وكان الاجماع على حجية الاصول الاربعمائة لعدم الاجماع على حجية مجموع الاصول الاربعمائة كما
مر ايضا كيف ومصنف هذه الكتب لم يدع الاجماع عليه الرابع سلمنا كون الاجماع حجة من باب الكشف كما عليه المتاخرون لكن نمنع كونه كاشفا عن رضا المعصوم
الا مر بالعمل بمجموع هذه الاخبار من حيث انها اخبار مع قطع النظر عن الانسداد والقدر المسلم من الكشف هو الكشف عن رضاهم ع بالعمل بها في الجملة والقدر
المتيقن هو الرضا لاجل الانسداد وعدم المناص الا العمل به وهذا الا ينبغي اجماعا ولا يحتاج لبيان ثبوته بالعقل القاطع من باب الانسداد واما الاولى ادعاء الاجماع على
العمل بالخبر الواحد فسيجيء تقريره والجواب عنه الخامس ان ما اعتمده ومن ذلك الاصطلاح غير منضبط القواعد البنيان ولا مشيد الجوانب والاركان اما اولا فلاجماعهم
في التمييز بين اسماء الرواة المشتركة على الاوصاف والالقاب كالنسبة الى الراوي او المروي عنه ونحوها ولم لا يجوز اشتراك هذه الاسماء وذلك لان الرواة عنهم ع ليسوا محصورين
في عدد مخصوص ولا في بلد واحد كما عن الشيخ المفيد ان الذين رووا عن الصادق ع من الثقات على اختلافهم في الاراء والمقالات كانوا اربعة الاف ونحو ذلك عن
ابن شهرآشوب في كتاب معالم العلماء والطبرسي في كتاب اعلام الورى وقد مر نظيره عن الشهيد في الذكرى واما ثانيا فلان مبنى تصحيح الحديث عندهم على توثيق رجاله
في احد كتب المتقدمين ككتاب الكشي وغيره نظرا الى ان نقل ذلك منهم شهادة منهم بالتوثيق حتى المحقق الشيخ حسن في المنتقى لم يكتف بنقل واحد من هؤلاء وغيره
الاثنين منهم نظرا الى كونه شهادة واشتراط التعدد فيها مع ان بين مصنفي تلك الكتب وبين رواة الاخبار من المدة والازمنة المتطاولة فكيف اطلعوا على احوالهم الموجب للشهادة
والاطلاع على ذلك بنقل ناقل او شهرة واما ثالثا لما كان هو معتمد مصنفي تلك الكتب في الواقع لا يسمى شهادة سلمنا ان ذلك كاف في الشهادة لكن لا يبقى العمل بالشهادة

من السماع

من السماع من المشاهد لا بمجرد نقله في كتابه ولا اكتفاء بمثل ذلك كالفرق بين هذا النقل وبين صحة كتبهم واصلها ماخوذة عن الصادقين واما ثالثا فلمخالفة
كل للاخر لا نفسهم فيما قرروه ومن ذلك الاصطلاح فحكموا بصحة احاديث هي باصطلاحهم ضعيفة كمراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى وامثالهما زعما انهما لا يرسلان
الا عن ثقة ومثل احاديث جملة من مشايخ الاجازة لم يذكروا لهم في كتب الرجال بمدح ولا قدح مثل احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار و
الحسين بن الحسن بن ابان وابي الحسين بن ابي جيد وامثالهم زعما انهم لا يجيزون الا عن ثقة واما رابعا فلاضطراب كلامهم في الجرح والتعديل على وجه لا يقبل الجمع
فترى الواحد يخالف نفسه فضلا عن غيره فهذا يقدم الجرح على التعديل والاخر يقول بالعكس مع عدم امكان الجمع وهذا يقدم النجاشي على الشيخ وهذا بنى على غير طائله
بالعدالة والملكة فالخائض في الفن يجزم بصحة ما ادعيناه والبناء من اصله لما كان على غير اساس كثر الانتقاض فيه والالتباس انتهى وانت ترى بداهة فساد هذه
الكلمات والعجب ممن يدعي انه من فحول العلماء كيف يصدر عنه هذه الكلمات وهي غير قابلة للتصدي للجواب لكن نجيب عنها اجمالا او هو ان الاخبار المعتمد لما
التبست بغيرها فوجب التمييز ولما لم يمكن التمييز بغير هذه الامور فتعين هذه الامور لافادتها الظن الذي هو اقرب المجازات الى العلم مع ان هذا الخصم يوافقنا
في اعتبار ما يميز صحته باعتقادنا وح فاثبات غير ما ذكرنا من الاخبار الضعيفة بهذا الاصطلاح موقوف على الدليل وقد عرفت عدمه مع انه على فرض تسليم
بطلان هذا الاصطلاح لا يلزم ان يكون كل الاخبار حجة فتدبر السادس ان اصحابنا نوعوا الاحاديث صرحوا بان مورد التقسيم هو الخبر الواحد وقد عرفت ان اخبار
الكتب الاربعة لا تكون واحد الاحتفافها بما مر مما دل على قطعية صدورها والجواب عنه انه لم يثبت شيء يدل على قطعية جميع ما في الكتب كما مر ولهم وجوه اخرى
سخيفة ذكرناها مع الجواب عنها في الاجتهاد والتقليد في وجه توقف الاجتهاد على علم الرجال فمن اراد فليرجع اليه بقي الكلام في كون الخبر الواحد حجة شرعية المتبعة
ام لا اما مطلق الخبر المفيد للظن بالتعبد سواء كان من باب الصحاح الاعلائي او مع المشهوري او مع الموثقات والحسن او الضعاف المنجبرة كما على مذهب المتقدمين او بخصوص
الخبر الذي كان من باب الصحاح الاعلائي او مع الخبر الذي كان من باب الصحاح المشهوري على اختلاف المذاهب بين المتاخرين ونحن نذكر الادلة ونلاحظ ما فيها وعلى
وعلى الاول نلاحظ شمولها للكل او البعض فاعلم ان النزاع في جهة الحجية والعدم لا يكفي في الحجية المطلقة ولو في ضمن الجواز العقلي في حال الاضطرار بل الكلام انما هو
في الحجية ولو على فرض زمان انفتاح باب العلم كحجية قول المنصوب من جانب النبي ص والائمة او ظواهر الالفاظ المستلزمة للظن بالارادة كما في الكلمات العرفية
لحجيتها ولو فرض امكان تحصيل العلم بالمراد كما في الكتاب يمكن الاستدلال على حجيته بالوجه المذكور بامور الاول الايات الشريفة منها قوله تعالى في سورة الحجرات
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والاستدلال بها اما ان يكون بالمنطوق او بالمفهوم او
معا اما الاول فبناء على كون التبين طلب ظهور الحال بالفحص بحيث لم يقبل بعد ظهور الحال بالملازمة العرفية لانتقال العرف الى قبوله بعد ظهور الحال
بالفحص وكذا العقلية لانه لا معنى لطلب الفحص في الخبر ثم بعد الفحص وظهور الحال كان مامورا برده وتقدم قبوله وهو اعم من العلم والظن وفي الاخبار التي بايدينا
لما قام العقل والاجماع على عدم وجوب الفحص الزائد الموجب للعلم للزوم تعطيل الاحكام يلزم القبول بعد حصول الظن واذا ثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن
يثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن يثبت اعتبار خبر العادل والمجهول الحال والواسطة الواقعة بينهما لفقد العدالة كالمكلف في اول البلوغ مع عدم صدور
المعصية الكبيرة منه ولا الاصرار على الصغيرة ولا الملكة لو كان خبرهم مفيدا للظن بالاجماع المركب او الاولوية بل يدخل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة او غيرها
قال بعض فضل الشهرة وما ضاهاها الا ان الاية تدل على وجوب التبين من الخارج من دون مدخلية الفاسق ووجوده كعدمه والمناط هو التبين على العلمي الا
بحيث لا يعد العرف من العمل به تعريضا في الندم والظن المطلق بمعنى انه يجب التبين حتى يحصل الظن مطلقا باي شيء كان حتى الظن بالتحرز عن الكذب بصفات الراوي
ما يوجب الظن فيدخل الحسن والموثق والقوي والمنجبر وغيرها وفساده غني عن البيان لما سيجيء من اختصاصها بالعلمي وفي الاستدلال بها نظر من وجوه الاول ان التبين لغة
بمعنى الوضوح والايضاح لانهم فسروا فيها بروشنائي والظهور ايضا كذلك ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وهو في العرف العام
ايضا كذلك لاصالة عدم النقل والتبادر لان المتبادر في العرف من الظهور الوضوح موافقا لما ورد في تفسير التبين كما مر ولصحة سلب استعمال لفظ التبين عن الظن
المشكوك الاعتبار عرفا فالمراد هو العلمي لما مر سيما بملاحظة لفظ الجهالة في العلة لانه لا يصح سلب الظهور عن الظن لانا نقول هو في الاصطلاح مسلم ولكنا
فيه واما في العرف فممنوع بل يصح سلبه عن الظن المشكوك الاعتبار بلا شبهة وعلى فرض تسليم كون الظهور موضوعا للاعم لا يستلزم كون التبين موضوعا للاعم
لجواز كونه موضوعا للقسم من اي الظهور العلمي ولذا يتبادر في العرف ظهر وضح كما يتبادر هذا مبين واضح وهو المراد في العرفان كما فسر والاستبيان بالعرفان والمعرفة ولا
ريب ان بعد حصول الظن بقول الفاسق بملاحظة بعض الامور كاخبار الكثير بانه متحرز عن الكذب لا يصح ان يقال تحقق الخبر به الفاسق تبينت سلمنا عدم ثبوته
لذلك لكن لم يثبت كونه موضوعا للمطلق الظهور بالمعنى الشامل للظن سلمنا كونه موضوعا للاعم في العرف لكن كلام الشارع محمول على اللغة وقد عرفت انه في اللغة
مخصوص بالعلم سلمنا كونه في اللغة ايضا للاعم لكن الشايع في العرف هو الاول والمطلق ينصرف اليه وقوله في الاخبار التي بايدينا الخ فيه ان قيام الاجماع على عدم
وجوب الفحص الزائد لا يوجب العمل بالظن لجواز العمل بالاصل لان ثمرة التبين هو تحصيل العلم وبعد كشف عدم امكانه لا يستلزم قبول الظن الثاني ان على فرض
تسليم عمية التبين والتواطؤ معارض بذيلها اعني قوله بجهالة لانه لا ريب في خلاف العلم ويشمل الظن وح لا بد اما من تقييد التبين بالظهور العلمي او صرف الجهل الى طرف
العلم وحمله على الشك والوهم ولا ريب ان الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا وتخصيصا سلمنا عدم اولويته لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا ولا يصح الاستدلال الثالث
انه على فرض تسليم اولوية العكس كان العمل بمطلق الظن مستلزما لجواز قبول قول الفاسق المفيد للظن في الارتداد لكون المورد هو خبر الفاسق اعني الوليد بارتداد
جماعة اعني بني مصطلق حيث جاء الى النبي ص واخبر بانهم ارتدوا وهو مخالف للاجماع وح لا بد اما من القول باخراج المورد التحمل او التقييد في التبين بالعلمي
ولا ريب ان الثاني اولى لكون شمول الاية بالنسبة الى المورد صريحا ونصا ولذا اتفق الاصوليون على عدم جواز تخصيص المورد سيما مع كون اخراج المورد ابقاء
التبين على حاله مستلزما للمجاز في لفظ الجهالة كما مر سلمنا عدم اولوية ما ذكرنا لكن لم يثبت اولوية العكس ومعه لا يصح الاستدلال ورد عليه ايضا بعض بان

على الاستدلال بالمفهوم كما سيجيء ولما الثاني اعني الاستدلال بالمفهوم على اعتبار قول العادل او مع مجهول الحال او مع الواسطة الواقعية فاما ان يكون بمفهوم الشرط
او الوصف اما الاول فبان سبحانه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق واللازم انتفائه عند انتفاء التركيب سواء كان بالجزء الاول اعني المجيء او الثاني اعني الفاسق
مع كون المجيء للعادل او معاو بعد عدم وجوب التبين فاما ان يكون مردودا او مقبولا وعلى الاول يلزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق وهو بديهي البطلان وح لو جعلنا
الفاسق في المنطوق هو الفاسق المعلوم فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم ولو جعلنا هو الفاسق النفس الامري فيكون داخلا في المنطوق واما الواسطة النفس الامرية
فتكون داخلة في المفهوم على اي حال واما الثاني فبان المستفاد من تخصيص الشارع وجوب التبين على الوصف الخاص اعني الفاسق هو انتفائه عند انتفائه وح لو
جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب سلب الوصف فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم على فرض وداخلا في المنطوق على فرض كما مر والواسطة تدخل في المفهوم على الفرض
ولو جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب سلب الوصف لو وصف لنفسها فيكون المفهوم ان جائكم عادل وتخرج الواسطة عن المنطوق والمفهوم معا ومجهول الحال يدخل
في المنطوق فقط لو جعلنا الفاسق هو الفاسق النفس الامري والعادل هو العادل المعلوم يدخل في المفهوم فقط على فرض العكس ويدخل فيهما معا على فرض كون المراد
هو النفس الامري في الفاسق والعادل معا وح فاللازم وجوب التبين فيه اما الترجيح للمنطوق واما الاصل على فرض التكافؤ والتساقط ويخرج عنهما معا على فرض
جعل المراد منهما هو المعلوم هذا والتمسك بها من باب المفهوم ايض فاسد اما من باب المفهوم الوصف فلوجهين الاول عدم حجيته عرفا وعقلا وشرعا كما حقق في
المفاهيم اما الاول فلعدم استفادة ان جائكم عادل من هذا الكلام عرفا بمعنى ان العرف لا يفهمون ان جائكم عادل فلا تتبينوا من قوله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا
ولذا لو وقع ان جائكم عادل فتبينوا لم يحصل التعارض عرفا وهو واضح واما الثاني فلان اثبات الحكم لموضوع في حال اتصافه بوصف من الاوصاف لم تكن فائدة
منحصرة بارادة انتفائه عند عدم هذا الوصف لجواز ان يكون الحكم ثابتا للنفس الموضوع من حيث هو وكون المقصود اثبات الحكم لبعض افراده او احوال الموضوع
او ضامنه لغلبة الحاجة به دون غيره وفي المقام يجوز ان تكون الفائدة كون ارشاد حكم الفاسق مقام الحاجة لوقوع خبر الوليد الفاسق والتنبيه على فسق الوليد
كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل الشرعي على حجية مفهوم الوصف لا على هذا الوصف الخاص لا من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع الثاني سلمنا حجيته لكن
لا يصح التمسك به هنا ويجيء وجهه في وجه عدم صحة التمسك بها على مفهوم الشرط فلوجوه بعضها مقبول وبعضها مردود ونحن نذكر المجموع ونجيب عن المردود
الاول منع دلالته على المدعى لان ما يستفاد من مفهوم الشرط هو انتفاء الجزاء عن الموضوع المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط عنه لا انتفاء الجزاء عن
موضوع اخر عند ثبوت الشرط له توضيحه ان قولنا ان جائك زيد فاكرمه يكون مفهومه ان لم يجئ زيد فلا تكرمه زيدا لا ان جائك عمرو فلا تكرمه فيكون مفهوم
الشرط في الكلام ان لم يجئك فاسق فلا تكرمه لا ان جائك عادل فلا تكرمه وقوله ان وجوب التبين قد علق على المركب اعني مجيء الفاسق ولازمه الانتفاء عند انتفاء المركب
وهو اعم من انتفاء المجيء او الفاسق او الاعم مدفوع بانه تحليل عقلي لا يساعده العرف في مفهوم الشرط وما يساعده العرف هو انتفاء التبين عن الفاسق عند انتفاء المجيء منه
لا يقال سلمنا كونه كذلك لكن الحمل في المقام على هذا مستلزم للغوية الشرط لان عدم وجوب التبين باعتبار عدم مجيء الفاسق امر لا يحتاج الى البيان لانه لو لم يتحقق المجيء فلا
يتصور التبين حتى يحتاج الى ارشاد عدمه لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول ان ورود الدليل من جانب الشارع تاكيدا فيما لا يحتاج البيان لا يحصى كثرة الظلم اذا ما
ويتحقق مثل هذا الكلام كثيرا في العرف كما تقول ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت فخذ ركابه وان تزوجت فلا تضيع حقها وان قدرنا وان لم يقم
او ان لم ترث فافعل ذلك الثاني انه لا يلزم اللغوية لانه لو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه الوجوب المطلق في تبين خبر الفاسق سواء تحقق مجيئه لك
او لم يتحقق ولا لازم باللزوم المقتضي للتفحص عن تحقق الخبر منه لانه على فرض تحقق وجوب التبين في صدقه وكذبه لما كان الوجوب مشروطا بتحقق المجيء لكن
فاتى بالكلام المشروط لا المطلق لئلا يلزم الاغراء بالجهل كما يتوهم في العرف ان دخل زيد دارك فاكرمه مفهومه ان لم يدخل دارك لا ان لم يدخل فلا تطلب
لهذه الدار وغيرها ولو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه وجوب التبين في خبر الفاسق وان تحقق مجيئه بالخبر لما كان الوجوب مشروطا فاتى مشروطا لا مطلقا
لئلا يلزم الاغراء بالجهل ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال في المقام من ان جعل المفهوم عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق مستلزم لرجوع السالبة الى سلب الموضوع
اعني كون عدم وجوب التبين باعتبار عدم موضوعه اعني المجيء لانه مع عدم المجيء بالخبر لا يمكن التبين فلا يحتاج الى البيان وبيانه لغو وهو خلاف الظاهر من السلب هو
لان ظاهر السلب هو سلب الحكم فقط على فرض تحقق الموضوع وهو لا يصح الا بجعل المفهوم ان جائكم عادل فلا تتبينوا لان عدم وجوب التبين لا يكون
باعتبار عدم مجيء المطلق بل باعتبار عدم المجيء لكم سلمنا كونه من باب سلب الموضوع وكونه خلاف الظاهر لكن يرد عليه انه وان كان خلاف الظاهر من السلب
الا ان اثبات الحكم لموضوع اخر ايضا خلاف الظاهر من مفهوم الشرط والاول اقرب لوروده في العرف كما ذكرنا بخلاف الثاني لانه لم يعهد في مفهوم الشرط ان يراد
اثبات الحكم لموضوع اخر سلمنا عدم كونه اقرب لكن لم يثبت اقربية العكس ومعه يسقط الاستدلال فتدبر وما وجه المحقق المعاصر بان الله تعالى امر بالتثبت على
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي اعني كونه خبر الواحد وعرضي اعني كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران الى ان قال واذا
لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق فيه ان غاية عدم ذكر التثبت في الخبر الواحد المطلق الموجود في العادل ولا يدل على عدم التثبت
فيه الا بمفهوم الوصف وقد ظهر فساده الثاني سلمنا دلالة المفهوم عليه لكن اعتبار قول العادل بذاته في الارتداد لكونه مورد الاية وهو مخالف للاجماع
وح فلا بد اما من اخراج المورد او القول بانصراف المفهوم الى النبأ المفيد للعلم بناء على كونه غالبا في خبر العادل المعلوم العدالة في الخبر عن المحسوسات فيصير المفهوم
الى اعتباره في الجملة ولو مع انضمام الغير مطلقا او بالنسبة الى المورد ومثله فيما اعتبر التعدد مع بقائه على حاله بالنسبة الى غيره او نفي اعتبار المفهوم هنا سيما
وارجاعه الى ما ذكرنا او لا من عدم الدلالة والاستدلال لا يصح الا على الاحتمال الاول والرابع والاول مخالف للاجماع لكون دلالة اللفظ بالنسبة الى المورد
صريحا دون غيره وح كيف يتصور المصير في النص دون الظاهر والرابع خلاف الظاهر ولم يثبت ولو ثبت على غيره من نفي اعتبار المفهوم او حمله على الاعتبار
في الجملة مطلقا او حمله على الغالب معه لا يصح الاستدلال لا يقال لا نسلم كون اخراج المورد هنا مخالفا للاجماع لعدم كونه موردا شخصيا لان المورد الشخصي هو

خبر الفاسق اعني الوليد في الارتداد وهو داخل في المنطوق واما الارتداد المطلق ان كان مع خبر العادل فهو مورد نوعي ولا نسلم كون اخراجه مخالفا للاجماع
لانا نقول العلة اعني امر حجية اللفظ بالنسبة اليه مشترك الورود كما لا يخفى الثالث ان الخطاب يختص بالمشافهين والتسامح بحسب الوجود والاستعمال من الاخبار
الموجودة في زمان الشفاه هو غير الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة الوسائط وعروض السوانح فيها كما مر كيف والاضرار النبأ الى هذا الغير لا الى انباء
المجتهدين عن فتاويهم ويلزم اعتباره للمجتهد ايض كالمقلد وهو مخالف للاجماع والعلة مشترك الورود والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز تعدده كما ترى عن بعض المتاخرين
اعتبار قول العادل في اثبات العدالة اذا كان مخبرا عن نفسه على سبيل الجزم ولا يعتبره اذا كان اخباره عن غيره من عادل او عدلين فتدبر وما قال بعض المحققين بان
كل واسطة من الوسائط انما يخبر بلا واسطة لان الشيخ لو قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع فالاول قول
العادل يجب اعتباره وترتب الاثار عليه من انه قول المفيد فاذا كان المفيد عادلا يجب قبول قوله من انه قول الصدوق الخ وفيه ان مقتضى المورد ان الخبر
المنقول الاصلي وحجته اعني كونه من المعصوم ع هنا قسمان قسم بلا واسطة وقسم مع الوسائط والغالب هو الاول واللفظ ينصرف اليه لانه تابع لظهور اللفظ لا
بالتدقيقات مضافا على فرض اعتباره يلزم قبول قول كل لكونه عادلا مع ان احتمال الكذب بالتوثيق في العادل الظاهري وخطائه في الواسطة الواحدة واحد
الوسائط يتعدد بحسب تعددها فيضعف الظن بالصدق وعدم الخطاء واشكاله فيه بوجه اخر هو ان الاية تدل على اعتبار قول العادل وترتب الاثار عليه بذاته
لا ما كان اعتباره موقوفا على اعتبار الاول كما في المقام لان اعتبار قول المفيد حدثني الصدوق موقوف على اعتبار قول الشيخ حدثني المفيد كالشهادة على الشهادة
ورفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة ثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة ثم جوابه بالنقض بوقوعه كالاقرار بالاقرار والحل بانه لا مانع من ترتب بعض
افراد العام في الوجود الخارجي على بعض وان كانت متساوية في نظر المتكلم مدفوع بان الكلام في ظهور اللفظ فلو كان الدال عموما استغراقيا فيشمل ولو كان مطلقا
ففي الاقرار كذلك الا ان يثبت بالاجماع الرابع ان العدالة موضوعة للملكة النفسانية الباعثة للاجتناب وهذه ان تثبت على سبيل القطع فيكون قوله في
الاخبار عن المسموع عادا المبصر او امثالهما من الامور الغير الحسية في الاخبار غالبا معتبرا للعلم واطلاق المفهوم ينصرف اليه من باب ورود الشرط مورد الغالب وان
لم يثبت على سبيل القطع كما في اخبارنا فلا يثبت به الموضوع اعني كونه عادلا وحمله على ما يثبت به العدالة الشرعية مجازا لا يصار اليه الا بالدليل وليس
الخامس ان اطلاق هذا المفهوم معارض بالتعليل المستفاد من ذيل المنطوق ان تصيبوا قوما بجهالة الخ الدال على عدم جواز العمل بغير العلم مطلقا وان كان من
عادل والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه وربما يرجح المنطوق بوجهين الاول كونه منطوقا الثاني كونه عاما استغراقيا بخلاف المفهوم ولا ريب في اولوية
التقييد في المفهوم على التخصيص في المنطوق بوجهين كما مر وفيه نظر من وجهين الاول انه مسلم فيما لم يكن التقييد في المفهوم موجبا للزوم اللغوية وليس المقام كذلك
لان تقييد المفهوم اعني قول العادل بصورة افادة العلم مستلزم لالغاء الشرطية لعدم الفرق بينه وبين الفاسق ح من عدم قبولهما على فرض افادة العلم ومع
عدمه على فرض عدمها وح يكون الشرط لغوا بالمرة وكلام الحكيم منزه عنه ومعه لا ريب في اولوية التخصيص في المنطوق بغير العادل الثاني انه مسلم فيما لم يكن المفهوم
اقل موردا والمقام ليس كذلك لان المفهوم اقل موردا بالنسبة الى المنطوق لكون العادل قسما من اقسام الجهالة وما لا يفيد العلم واقل الموردين اذا دار عرفا على اكثر
الموردين ان كان التصرف فيه بتقييد او في كثرة المورد تخصيصا مثلا لو قال المولى لا تعمل بالانعام واعمل بقول فلان فلا ريب ان العرف يفهمون من الثاني عملا
بقوله مطلقا والمقام كذلك كما لا يخفى وفيما ذكرنا نظر لانه مسلم فيما اذا كان المفهوم مفهوما مع كونه متواطيا بالنسبة الى الحالين واما فيما كان في المفهوم ضعف مع عدم
التواطي فيه بالنسبة الى مادة الفرق ومادة الجمع من كونه شايعا في الاول فلزوم اللغوية غير مسلم لرجوع التصرف في المفهوم الى التخصيص في عدم شموله لحال الاخر
لا من باب التخصيص حتى يلزم اللغوية والمقام من هذا القبيل لان دلالة المفهوم في المقام ضعيف كما مر في وجه الاول وهو بالنسبة الى الحالين لا يكون متواطيا
كما مر من كون الغالب في قول العادل المعلوم العدالة حصول العلم من اخباره وبعد وجه المنطوق فيكشف عن وروده مورد الغالب فتامل السادس ان المفهوم
معارض بالعمومات الناهية والنسبة بينهما عموم من وجه كما مر ويظهر وجه الترجيح والعدم مما مر من السابق بعينه السابع ان المفهوم معارض بالاخبار الدالة على رد
وطرح ما خالف الكتاب كما مر ذكره في الرد على الاخباريين والنسبة بينها عموم من وجه لاعمية المفهوم من موافقة الكتاب وغيره واعمية الاخبار من قول العادل وغيره
والترجيح الدلالي يكون مع الاخبار لكونها منطوقا وعاما والترجيح السندي يكون مع الكتاب ولو لم يكن الاول ارجح لكونه جمعا والاخر طرحا لم يكن الامر بالعكس
ومعه يسقط الاستدلال بالرواية لا يقال هذه الروايات مخالفة للاجماع لان مقتضاها قبول قول العادل اذا وافق الكتاب وطرحه اذا خالف الكتاب والتفصيل مخالف للاجماع
لان كل من قال باعتبار قول العادل قال مطلقا وح يحصل التعارض بين مقتضى هذه الاخبار بواسطة الاجماع المركب فيكون مفهوم الاية سالما عن المعارض لانا نقول
لا يكون مقتضى الاخبار التفصيل لان مقتضاها نفي قول العادل لا لاجل الموافقة مع الكتاب لقطعية السند لا من حيث هو وح فيكون مقتضاها نفي اعتبار
قول العادل من حيث هو مطلقا ومحل الكلام انما هو الثاني لا الاول كما لا يخفى وادعاء الاجماع المركب بينهما غلط جزما لان السيد المرتضى ره ومن تبعه يمنعون
العمل بخبر الواحد من حيث هو ولا يمنعون الخبر الموافق للكتاب القطعي السند كما لا يخفى لا يقال هذه الاخبار معارضة بالاخبار الواردة في علاج المتعارضين الاخذ
لا عدل والموافق للمشهور والمخالف للعامة وامثالها لانها تدل على اعتبار خبر الواحد في الجملة وح يحصل التعارض بينهما فيكون مفهوم الاية سليما عن المعارض
لانا نقول بمنع دلالة هذه الاخبار على اعتبار خبر الواحد من هذه الجهة اعني كونه خبرا من حيث هو مع قطع النظر عن الانسداد كما سيجيء الثامن ان الامر بالتبين
حقيقة في النفسي وبعد التقييد بظهور الدليل اعني على ما فعلتم نادمين في غير النفسي مع انه لا معنى لوجوب التبين من حيث هو يمكن ان يكون المراد هو الشرطي
اعني ان اردتم العمل فتبينوا ويحتمل ان يكون مقدميا من باب العمل بالاخبار الصادرة الصادقة من الفاسق واجب ومن الكاذبة حرام فيجب التبين لتمييز
الصادق من الكاذب فان كان من باب الاول فيصح الاستدلال لان مفهومه ان اردتم العمل بقول العادل فلا تتبينوا ويثبت القبول بالملازمة العرفية واما
لو كان من باب الثاني فلا يصح الاستدلال لانه ح يدل على عدم الوجوب المقدمي وهو اعم من ان يكون العمل بالاخبار الصادقة الصادرة من العادل واجب

العلم مطلقا كالفاسق ولكن لما كان ذو القدرة حاصلا في الواقع بكون جميع اخباره صادقا في الواقع فلم يجب التبين او واجبا مشروطا بانه ان حصل العلم بالصدق او انضم اليه قول عادل آخر يجب العمل ولا يجب التبين وح فعدم وجوب التبين لا يدل على العمل بقول العادل بذاته ومعه لا يصح الاستدلال الا بوما العزيز العادل والفاسق حيث جعلت في الثاني وجوب العمل باخباره الصادقة مطلقا وفي الاول مشروطا وليس هذا الا تحكما لانا نقول التحكم ممنوع لان الوجوب المطلق لما كان مستلزما لوجوب التبين معه وهو قد يكون موجبا لظهور الكذب الموجب لافتضاح حال المخبر ويجوز ان يكون مقصوده تعالى عدمه بالنسبة الى العادل تعظيما له دون الفاسق فجعل الله تعالى بالنسبة الى العادل مشروطا الثاني عشر ان المفهوم يدل بالمطابقة على عدم وجوب التبين وبالملازمة يثبت القبول واعتبار اللازم موقوف على اعتبار الملزوم والملزوم في اخبارنا ان خص المفهوم بالاحكام فمخالف للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض من حيث الارادة والصدق معا الا انا لو فرضنا حصول للاجماع القطع بالاخبار العادل بلفظ صريح غير قابل للتاويل لوجب الفحص عن المعارض لجواز تحقق مثله في العدالة والصراحة وح لا بد من طرح احد السندين ان وجد الترجيح الخارجي ومن طرحهما معا لو لم يتحقق الترجيح ولجواز صدقهما مع كون احدهما تقية او وروده للتخصيص والتقييد وامثالهما وان خص بالموضوعات فيلزم قبول قوله مطلقا ولو في الارتداد وهو مخالف للاجماع وان حمل عليهما فيرد الايرادان وفي الاول ان التبين والفحص عن المعارض انما هو بعد فرض اعتبار الخبر من حيث هو والتبين في الفاسق لاجل عدم اعتباره من حيث هو وفي المفهوم يكون المراد منه انه حجة من حيث هو ولكن لا يستلزم عدم الفحص عن المعارض بعد فرض اعتباره فلذا يرد الثاني ان مورد الموضوعات فلا يمكن اخراجها منها فح ان قال بالمفهوم فيلزمه الحمل على اعتباره مستقلا الا ما خرج كالارتداد فيحمل على الاعتبار في الجملة فيه وقال بعض باختصاصه بالمورد ويثبت في الاحكام بالاجماع المركب ولا يمكن العمل بعضهم به في الاحكام دون الموضوعات وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فلا يحتاج الى الاجماع المركب الحادي عشر ان التمسك بالمفهوم انما يصح اذا كان مطلقا وهو يصح اذا كان المراد بالفاسق في المنطوق مطلق الفاسق وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد هو الفاسق المعين اعني الوليد وعدم الذكر بخصوصه يجوز ان يكون لعدم التصريح بل التنبيه ومعه لا يصح الاستدلال لكونه ح من باب مفهوم اللقب وهو ليس بحجة وفيه ان العبرة باطلاق اللفظ لا بخصوص المورد الحادي عشر ان الاستدلال انما يصح اذا كان المفهوم مطلقا وهو موقوف على اثبات اشتراك المفهوم موافقة المفهوم للمنطوق كما هو ممنوع والجواب عنه اولا ان هذا من صور المطابقة كما لا يخفى لعدم عموم في المنطوق حتى يرجع السلب الى العموم ويصير من باب سلب العموم وثانيا سلمنا كون المفهوم مثبتا لاعتبار قول العادل في الجملة وح نقول هذا المورد المجمل ان كان هو صورة افادته العلم فيلزم لغوية الشرط وان كان هو الاعم فيثبت اعتباره فيما لم يفد العلم ولو في مورد ويثبت في غيره بالاجماع المركب الثالث عشر ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله في نفس الامر بارتكاب الكبائر والصغائر ومن لم يكن كذلك فهو المعصوم او تائب وقوله تعالى يفيد العلم وفيه ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله باتيانه الكبيرة او الاصرار بالصغيرة وح فالمفهوم يشمل ما لو فعل الصغيرة الثالث عشر ان التبين لو حمل في المنطوق على الظن فيلزم اعتبار قول العادل في الاحكام من باب التعبد والسببية المطلقة اعني ولو لم يفد الظن ويلزم من ذلك اثبات قول الحشوية وهو مخالف للاجماع ولا يقول به الخصم ولو حمل على العلم فيلزم عدم التبين العلمي في خبره وقبول قوله مع عدم وجوب التبين الظني فيه وهو في الاحكام خلاف الاجماع وفيه اولا انا نختار الاول ولا يرد ما ذكر لكون المفهوم ح منصرفا الى الحالة الشايعة اعني صورة افادة الظن ولا يشمل غيرها وثانيا نختار الثاني ونصرف المفهوم الى الغالب المفيد للظن الرابع عشر ان التمسك به يلزم نفي حجية قول العادل لان من جملة نبأ العادل هو نبأ السيد المرتضى ره بادعائه الاجماع على عدم حجية الخبر الواحد والجواب عنه اولا بمنع الانصراف وثانيا بان الامر دائر بين اخراج هذا النبأ وابقاء غيره مما يكون اخذه للمطرح حاله وبالعكس والاول اولى لكونه مقيد او اخراجا للنبأ الواحد بخلاف العكس لكونه موجبا لخروج جميع اخبار الاحاد الا خبر السيد المرتضى ره وثالثا بانه يلزم تخصيص الاية وورود خبر السيد المرتضى بعدم حجية الاخبار وهو يعني الفساد لوروده في الخبر في الارتداد ورابعا ان هذا النبأ معارض بنبأ الشيخ بادعائه الاجماع على حجية الخبر الواحد والثاني اقوى لاعتضاده بنبأ المحقق والعلامة ره على ادعاء الاجماع سلمنا عدم الترجيح وح يتساقطان ويكون المفهوم بالنسبة الى غيرهما سليما عن المعارض الخامس عشر ان الشرطية انما هي من ادوات الاهمال لا يستفاد منها العلية في الجملة ويكون المفهوم تابعا ويثبت منه حجية قول العادل في الجملة والجواب عنه اولا انه يستفاد منها هنا العلية المطلقة كما في قوله اذا شبعت فاحمد الله وثانيا بان المورد المجمل في المفهوم اما ان يكون هو صورة افادة العلم او غيره وعلى الاول يلزم لغوية الشرط وعلى الثاني تثبت غيره بالاجماع المركب السادس عشر ان المفهوم مقتضاه عدم وجوب التبين وبالملازمة العقلية يثبت حجية قوله وهي ممنوعة لجواز الواسطة بين الرد المطلق والقبول المطلق وهي التوقف على فرض كون المراد من الامر هو النفسي كما هو حقيقة اللفظ وفيه ان المراد هو الشرطي او المقدمي كما مر السابع عشر ان المفهوم غايته الدلالة على عدم وجوب التبين ويلزمه الاباحة ويلزمه جواز العمل ولا يثبت به وجوب العمل والجواب عنه اذا سلم الجواز يثبت الوجوب بالاجماع المركب الثامن عشر ان غاية هذا الاستدلال انما هو بمفهوم الشرط وحجيته اول الكلام لما انكره السيد والمشهور وان ذهبوا الى حجيته لكنه لا يصح الاستناد الى الظن الحاصل من الشهرة لكون حجيته اول الكلام ويلزم من التمسك به الدور والجواب عنه ان حجيته انما يثبت ببناء العرف المقطوع الحجية في الالفاظ التاسع عشر انه استدل بظاهر الكتاب وحجيته اول الكلام اما من باب ما ذهب اليه الاخباريون او من باب ان بعد حصول الموهنات بالاستدلال الكامل يضعفه ويسقط عن درجة الاستدلال ومنه قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال اما بان لعل موضوع للترجي المستلزم للجهل وهو محال في حقه تعالى وبعد تعذر الحقيقة يتعين حمله على الوجوب لكونه اقرب المجازات بالنسبة الى الطلب المطلق او لان الحمل على الطلب المطلق الشامل للاستحباب فاسد هنا لعدم المعنى لاستحباب الحذر لان المقتضي اعني ترك الواجبات وفعل المحرمات اما ان يكون موجودا ام لا وعلى الاول يجب الحذر وعلى الثاني لا معنى لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه وان كان احتمال الوجوب موجودا لان مع الاحتمال اما ان يكون قائلا بالبراءة او الاحتياط وعلى الثاني يجب الحذر وعلى الاول فلا معنى لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه سيما في المقام اعني العمل بالخبر لانه لا معنى لاستحباب العمل بالخبر ومقتضى الخبر اما الثاني فلانه يصح في المستحبات والمكروهات واما في الواجبات والمحرمات فلا يتصور الاستحباب الا في احد فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا فرد آخر هنا الا بجعله مخيرا بين العمل بالاصل

او المبني

او الخبر او مقتضى الاصل والخبر وهو لا يتصور هنا ايضا لان الاصل حجة ما لم يتحقق الدليل وبعد تحققه فلا يبقى الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة فلم يبق الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة فلم يبق الاصل حتى يتصور التخيير ولو لم يكن حجة لا يتصور العمل بالدليل حتى يتصور التخيير على ان هذا التخيير مخالف للاجماع وكيف كان فتعين الحمل على الوجوب وح يكون المعنى يجب الحذر ولما لم يصح التكليف بالحذر لكونه من الافعال الاضطرارية تعين صرف الحذر الى الاثار المرتبة على الحذر اعني العمل وح يكون المعنى انه يجب العمل بقول المنذرين سواء افاد قول المنذر بناء على التوزيع او المنذرين بناء على عدمه العلم ام لا وسواء كان انذارا في الفتوى او في الرواية وبان ثبوت وجوب الانذار بخطاب الشارع يثبت وجوب العمل بقول المنذر لان وجوب المقدمة مع استحباب ذي المقدمة بعيد لفظا او بان قوله لعلهم يحذرون على فرض حمله على بيان غاية الانذار اعني ليحذروا ينتقل منه الى ليعملوا فيدل بالملازمة العرفية على وجوب العمل بقول المنذر والاستدلال بها فاسد اما على الوجه الاول فلوجوه الاول ان بعد تعذر الحقيقة فالحمل على الوجوب ممنوع لان الحمل عليه موقوف على اعتضاد المجازية وكونه اقرب المجازات وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المجازات هو حمله على بيان غاية الانذار اعني ليحذروا ويحذرون واما الثاني فلعدم الانتقال اليه عرفا بعد تعذر الحقيقة بل هذا اولى بقرينة سبقه لينذروا مع ان الحمل على بيان غاية الانذار مجاز واحد والحمل على الوجوب مستلزم لمجازين من حمل العمل على الوجوب وحمل الحذر على اثاره لعدم صحة تعلق الوجوب بالحذر لما مر ولا ريب ان ارتكاب مجاز واحد اولى الثاني سلمنا اولوية المجاز لكن التصرف في الحذر يمكن ان يحمل على انهم يطيعون ولا يعصون بمناسبة معنى الانذار لانه ايضا من اثار الحذر ويمكن حمله على انهم يعملون بقول المنذر لمناسبة التفقه في الدين وعلى الاول لا يصح الاستدلال كما سيجيء توضيحه الثالث ان الاستدلال بها فاسد لما سيجيء من الوجوه الواردة على الاستدلال بها على فرض حملها على بيان الغاية واما الوجه الثاني فلان مجرد كون المقدمة شرعية لا يستلزم كون ذي المقدمة شرعية كما في صورة العكس بل المناط في الشرع والعقل ان الحاكم بالحكم في اي منهما ان كان هو العقل فهو عقلي وان كان هو الشرع فشرعي والحاكم بوجوب العمل هنا هو العقل ثم لو انتقلنا من قول الشارع لينذروا الى ليعملوا يكون مراده من ينذروا التوجه الوجوب الشرعي وهو ممنوع هنا سيما بعد تعقيب قوله تعالى لعلهم يحذرون لان العمل متاخر عن الحذر فكيف يقدم ارادته من لفظ السابق فتدبر وبعد كون الحاكم هو العقل لا يكون حاكما بوجوب العمل بقول المنذر مطلقا بل يحكم بوجوب العمل في الجملة مع ان على فرض التسليم لا يصح الاستدلال لوجوه اخر كما سيجيء واما الوجه الثالث فلوجوه الاول منع الانتقال عرفا من لفظ يحذرون الى يعملون لان الانذار في اللغة والعرف عبارة عن ذكر المخوفات من الوعظ والنصائح والوعد والوعيد وهو غير انذار نفس الاحكام كما لا يخفى وح لا يكون شاملا لانذار الروايات ونفس الاحكام وحصول الحذر لاجل ذكر المخوفات لا يستلزم قبول قول المخوف لكونه مقرا بالكلام ويحصل من المنذرين وان كان غير ثابت العدالة ولذا اطلق في كلام الشارع ولم يقيد بالعادل فتدبر وح فالمناط للخوف هو الاطاعة وترك المعصية ولا ربط له بالعمل فكيف يقبل قول المنذر لعدم شموله لانذار الرواية والحكم كما مر ويختص بالمقصر من ترك الاعمال او ترك الجهل او هما معا ولا يشمل القاصر ولكن يرد عليه ان التفقه في الدين هو العلم باحكام الدين ولينذروا ح يكون ذكر احكام الدين مع التهديد لمن عصى انه لو لم يطع كان كذا فيلزم قبول قول المنذر لانه لا معنى لوجوب الانذار مع عدم قبوله الثاني سلمنا شمول الاية لاكثر من ذلك لكن المتبادر من الاية هو الانذار في الفتوى لان التفقه في الدين يكون ظاهره هو العلم باحكام الدين اجتهادا وسماعا من المعصوم لب المسئلة ثم انذارها للجاهلين عن احكام الدين وسماع الرواية وانذارها لا يستلزم العلم بمضمونها للمنذر ولا المنذر حتى يكون فقيها في الدين وقبول قول المتفقه المنذر في الفتوى للمنذرين والمقلدين مسلم والكلام انما هو في قبول قول المنذر في الرواية سواء كان عالما في الدين اجتهادا او سماعا من المعصوم ع او من قوله حجة كالولاة او لا يكون عالما في الدين بل مجرد الرواية لا يقال المسلم حجية قول المجتهد للمقلد في الفتوى واما العالم في الدين سماعا من المعصوم او لب المسئلة ممن قوله حجة فلا نسلم الاجماع على حجية انذاره لب المسئلة بل هو مساو للمنذر في الرواية في التشكيك في الحجية واذا ثبت حجية انذار لب المسئلة بالاية لانه عالم في الدين يثبت غيره في الرواية بالاجماع المركب هو كلام متين ان ثبت الاجماع المركب وهو ممنوع الثالث سلمنا شموله لانذار الرواية لكن المطلق ينصرف الى الشايع ولا ريب ان الشايع في الاخبار في زمان الشفاهي هو غير الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة كما مر وجهه في اية النبأ والتمسك بالاجماع المركب فاسد كما مر وجهه فيه ايضا الرابع ان غايتها الدلالة على حجية قول المنذر في الجملة ولو من جهة الاسناد لعدم خطاب في البين حتى يستفاد من اطلاقه ذلك لكون الدلالة بالملازمة العرفية او العقلية ولا تثبت بها الا الحجية في الجملة والقدر المتيقن هو جهة الاسناد ولا كلام فيه الخامس ان المتبادر من الطائفة هو الاكثر من اثنين ومن الثلثة فصاعدا ولا ريب ان الثلثة لو كانوا فاسقين لم تكن معتبرة بالاجماع وباية النبأ ولو كانوا عادلين يكون قولهم في انذار الرواية مفيدا للعلم غالبا والمطلق ينصرف اليه ومعه يسقط الاستدلال لحجية قول العادل الواحد الغير المفيد للعلم وفيه ان الظاهر التوزيع السادس انها معارضة بمنطوق اية النبأ صدرا لافادته التبين العلمي في خبر الفاسق وذيلا لاقتضائه الحرمة بغير العلم سواء كان فاسقا او عادلا والترجيح مع الصدر بالنسبة الى الفاسق لكونه اخص وح تكون هذه الاية مختصة بالعادل والنسبة بينها وبين ذيل اية النبأ عموم من وجه لاعمية الذيل من العادل وغيره واعمية هذه الاية من افادة قول المنذر العلم او فساده وهذه الاية وان كانت موردها اقل من حيث اختصاصها بالمنذر وكان الترجيح معها من هذه الجهة لكن التخصيص في اية النبأ بغير المنذر ليس اولى من حمل الانذار على الانذار في الفتوى او على ما افاد العلم او على كون الغاية لا يعصوا لمناسبته للانذار الظاهر في ذكر المخوفات ومعه يسقط الاستدلال ويكون اصالة حرمة العمل بما وراء العلم سالمة عن المعارض وكذا معارضة بالايات الناهية والاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والسنة والنسبة بينهما عموم من وجه كما مر في اية النبأ الخ ومنها قوله تعالى في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وجه الاستدلال ظاهر وهو ان المراد باهل العلم والذكر هو العلماء سواء كان عالما في الرواية او في الفتوى والامر بالسؤال عن اهل العلم يقتضي الاجزاء سواء حصل من اخباره العلم او لا وفيه نظر من وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل في القرآن كقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر وقد يستعمل في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد يستعمل في ذكر الله تعالى وقد يستعمل في الائمة بل في بعض الاخبار عن الائمة نحن اهل الذكر وقد يستعمل في العلماء وما سوى الاخير لا يصح ارادته هنا جزما واما

الاخبار فكل منهما محتمل والاستدلال انما يصح على تعيين الاخير وهو في محل المنع الثاني سلمنا لكن الاية انما وردت في حكاية بشرية الانبياء كما في بعض الاخبار [illegible] فاسئلوا [illegible] الانبياء السابقين من انهم كانوا بشرا ام لا ولا اقل من احتمالها وعلى المستدل نفيه ح لا يتم غيرها وفيها لا يصح العمل بخبر الواحد جزما واخبار اهل العلم يكون مفيدا للعلم هنا لان المخبر عنه انما يكون من الامور الجلية واخبار اهل العلم عنها مفيد للعلم [illegible] الثالث ان السؤال عن اهل العلم لا يشمل السؤال عن الواحد لكون متعلق السؤال اسم الجمع وصدقه على الواحد ممنوع واكثر من الواحد [illegible] الرابع ان بعد السؤال ان حصل العلم [illegible] الاول هو المطلوب وعلى الثاني يجب السؤال ايضا لعدم العلم ومفاد الاية وجوب السؤال عند عدمه ولا دلالة لها على كفاية الظن ومعه يسقط الاستدلال [illegible] في كفاية السؤال يسقط الامر بعد السؤال الخامس ان المتبادر هو السؤال في الفتوى عن اهل العلم من حيثية العلم والتحمل لا يستلزم كونه [illegible] من اهل العلم جزما وان كان عالما من حيث سماع الرواية فلا يشمله الاية والقول بانا نفرض فيما كان الراوي من اهل العلم ويثبت غيره بالاجماع المركب مدفوع بان السؤال عن اهل العلم انما هو في الجهة الموجبة لصدق الاسم السادس انها معارضة بما ذكرنا من منطوق اية النبأ والعمومات الناهية والاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب [illegible] مع تسليم تماميتها ارجح من هذه المعارضات لا قلية موردها وورودها عليها كما مر ومنها قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وجه الاستدلال ان النهي عن الكتمان مستلزم للامر باظهار الهدى ووجوب المسموع عن النبي ص انما هو من الهدى فيجب اظهاره ولو لم يكن معتبرا لكان وجوده كعدمه ولا معنى للامر به وفيه نظر من وجوه الاول لكون اخباره من الهدى موقوفا على ثبوت صدقه وعدم خطائه او اعتباره وهو اول الكلام لان الامر التكليفي للعباد بشيء اعني اظهار الهدى لا يستلزم تحققه منهم لجواز تكذيبه كما لا يخفى ومستلزم للدور لان ثبوت كون خبره اظهار الهدى موقوف على اثبات حجية الخبر الواحد وهو موقوف على هذه الاية وهو دور ولا يثبت كون خبره اظهار الهدى موقوف على صدق قوله او ثبوت اعتبار قوله لا الثاني فقط فلا يرد الدور لانا نقول ان صدقه لم يثبت فيكون موقوفا على ثبوت اعتباره وهو دور وفيه الثاني ان وجوب الاظهار لا يدل على الاعتبار عرفا واما الملازمة العقلية ممنوعة لجواز الواسطة وهو عدم زواله بالمرة واعتبار قوله في الجملة اي اذا انضم اليه غاية الخ وحصل من انضمامه باشالة التواتر او الاحتفاف بالقرينة وح لا يكون وجوده كعدمه ويؤيده كون مورد الاية هو كتمان اليهود لعلامات النبي بعد ما بين الله تعالى لهم في التورية ومعلوم ان ايات النبوة وعلاماتها لا يكتفى فيها بالظن الثالث انها معارضة بما ذكرنا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والعمومات الناهية ومنطوق اية النبأ كما مر الرابع ان المتبادر من الكتمان هو في الشهادة ولا يثبت بقول الواحد لا يكون فيها حجة بالاجماع الخامس ان المتبادر هو غير الاخبار الموجودة بايدينا ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالقيام بالقسط وهو العدل بالمساوات وامرهم بكونهم شاهدا [illegible] الامر للوجوب والمخبر عن الامام [illegible] قائم بالقسط شاهد عليه فكان واجبا عليه وانما يكون واجبا عليه لو كان القبول واجبا والا فلا معنى للامر لكون وجوده كعدمه وبان القيام اما ان يكون عبادة التحمل او الاظهار والاستدلال على الثاني ظاهر وكذا الاول لانه لا معنى للتحمل الا وجوب الشهادة ويتم الاستدلال وفيه نظر ايضا من وجوه الاول ان القبول انما يجب لو ثبت كونه قائما بالقسط شاهدا لله وهو موقوف على ثبوت صدقه وهو اول الكلام لان الامر التكليفي للعباد بالشيء لا يستلزم تحققه منهم كما مر ومستلزم للدور لان ثبوت كونه قائما بالقسط موقوف على ثبوت حجية قوله كما مر الثاني والثالث والرابع والخامس ما اوردنا على الاية السابقة ومنها قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وجه الاستدلال ان مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره واذا كان قبول النبي قول المنافق واخباره بانه لم يكن شيء مما نم عليه حسنا كان واجبا بالاجماع المركب لانه ان كان [illegible] القبول والا فيكون محرم القبول لانه لا معنى لاباحة القبول وعن القمي في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله ذلك فاحضره النبي ص وسأله فانكر وحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي ص فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص بانه اذن اي سريع الاعتقاد بانه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني نم عليه [illegible] اخبار المنافقين [illegible] فتفعل ويقبل [illegible] قل اذن اي تصديقه لله ثم تصديقه ما انكره المؤمن المنافق خير لكم لان قبول قولك من انكاره خير من عدم القبول [illegible] بالحسن بن هاشم في الكافي انه كان لاسمعيل بن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال ابو عبد الله ع اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين المراد من المؤمنين ايمان المنافقين اي يعتقد ما يقول المؤمن المنافق فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم بل بالاولوية لان المسلمين لم يكونوا منافقين وفي الاية ايضا ظاهرة في كون قبول النبي ص قول المنافق وقبول انكاره بمعنى عدم تكذيبه وعدم طرح قوله لمصلحة مع كونه عالما بالاحتياط والحذر منه لا بمعنى ترتب الاثار الواقعية عليه من جملتها اخبار المخبر بما احدثه او قذفه او ارتداده لو لم يكن في سماع هذا الخبر وقبوله خير للنبي [illegible] ويلزم منه عدم كون اذن خير لجميع الناس وهو خلاف ظاهر الاية وفي الرواية ان المراد بالتصديق هو عدم تكذيبه وطرحه وتنزيل حمل فعل المسلم على الصحة لا على ترتب جميع الاثار الواقعية عليه ومثله الحديث حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقل فصدقه وكذبهم الخ فان تكذيب القسامة مع كونهم مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتب الاثار الواقعية على كلام لا ما يقابل التصديق [illegible] عليه فانه ترجيح بلا مرجح ومنها قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والخبر الذي يخبرنا عن الرسول شاهد على الناس ولا يجوز ان يجعله الله شاهدا وهو غير مقبول القول وفيه نظر من وجوه خمسة الاول ان تحمل الامة على الوسط اعني العدل لا يوجب اختيار الصحيح لجواز اختياره الكذب فح فالاستدلال موقوف على اثبات كون الواحد وسطا حين اخباره شاهدا على الناس وهو اول الكلام ومستلزم للدور كما مر ويرد عليه بعض ما اوردنا على الاية السابقة مع ان خطاب الجمع يحتمل ان يكون المراد منه الائمة ومنها قوله تعالى وانزلنا عليك القرآن لتبين للناس ما نزل

الهم

الهم وكذا يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك يقتضي بظاهره بيان جميع ما انزل الله لجميع من عاصره ولمن ياتي بعده وحصول التواتر لكل حكم من كل مكلف من البلاد البعيدة بل القريبة محال عادة مع انه لو امكن وجب لعدم حجية الواحد ومعه كانت الاخبار باجمعها منقولة بالتواتر والتالي باطل وهو يكشف عن جواز بيان ما انزل الى من بعده بواسطة الاحاد وهو المطلوب وفيه ان عدم التواتر عندنا لا يستلزم عدم بيان النبي ص للاشخاص السامعين [illegible] لعروض مانع من الموت والمرض والتقية والتقصير واما المسامع انه يدل على حجية الواحد في نقل الاحكام سلمنا التعميم لكن يدل على حجيته في الجملة اعني لاجل عدم امكان تحصيل العلم بالتواتر دائما او غيره فكان حجة للانسداد في الاغلب ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والعالم في الرواية لو لم يكن قوله مقبولا لكان مساويا للجاهل في عدم القبول والاية تنفيه وفيه ان المتبادر هو نفي المساواة في المرتبة مع ان شمولها للعالم في الرواية [illegible] محل [illegible] ومع ذلك معارضة بما مر الثاني من الامور الدالة على حجية خبر الواحد الاخبار الواردة في علاج المتعارضين من الامر باخذ الاعدل والاوثق كما في رواية زرارة او الاعدل والافقه والاصدق كما في مقبولة عمر بن حنظلة وجه الاستدلال ظاهر لان المتعارضين اما ان يكونا قطعيين مضمونا او صدورا او ظنيين والاول للزوم القطع بالمتناقضين والثاني لا يكون مناسبا للامر بالاوثق لان التعارض معه يرجع الى الدلالة والمناسب الامر بالرجوع الى الرجحان الدلالية والاوثقية انما تقوى جهة السند لا الدلالة كما لا يخفى وح تعين كونه من باب الثالث ولو لم يكن خبر الواحد حجة لكان الامر بالاخذ بقول الاعدل من المعصوم الدال على الاعتبار اغراء بالجهل وهو محال عادة في حقهم ع وح تعين كونه معتبرا عند المعصوم والجواب عنه اولا بانها اخبار احاد يكون التمسك بها على حجية الخبر الواحد دورا ولا نقول العلاجية متواترة لانا نقول الاخبار الواردة في اثبات الحكم الظاهري في مقام الجهل وان كان مجموعها متواترة الا انها مختلفة في الدلالة على البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب واخذ الترجيح والاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه والتوقف والرد الى الائمة الاطهار ع وكل صنف منها لا يكون متواترا بل احاد وثانيا بانها معارضة بالاخبار الدالة على التوقف والرد الى الائمة الاطهار والجمع بينهما بان تحمل الاخبار الدالة على التوقف على صورة امكان الرجوع الى الائمة وغيرها من اخذ الترجيح فيما يوجد الترجيح واخذ احد القواعد مع عدمه على صورة عدم امكان الرجوع ومعه يسقط الاستدلال بها في الجملة للجهة المقصودة وثالثا بانها معارضة بالاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب عند التعارض وبالاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب مط سواء كان في مقام التعارض ام لا منها عن ابي عبد الله ع انه قال ما جاءك في رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تاخذ به ومنها قوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وفي حديث اخر كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وهكذا امثاله وبالاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم وبالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في صورة عدم العلم بالامتثال وبالاخبار الدالة على الاستصحاب وبالعمومات الناهية ومنطوق اية النبأ [illegible] من وجود الجمع بما مر ومعه يسقط الاستدلال في الجهة المقصودة كما لا يخفى ورابعا بانها لا تنصرف الى الاخبار الموجودة بايدينا وخامسا ان غايتها الدلالة على الاعتبار في الجملة لعدم كون الكلام في مقام بيان حجية الخبر الواحد حتى يستفاد منها الاطلاق وحجيته بنفسه بل يدل على اخذ الترجيح فيما هو معتبر عند السائل لانه سئل عن الترجيح بوصف اعتباره عنده وهو مجمل والقدر المتيقن هو مقام الحاجة وعدم امكان تحصيل العلم مع انه لو صح التمسك بالخبر الواحد لصح التمسك بالخبر الواحد لصح ايضا التمسك بعموم الموصول والتعليل في قوله ع خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه على اثبات حجية الشهرة [illegible] رواية ابن الجهم عن الرضا ع يجيئان الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك ورواية حارث بن المغيرة عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع ظاهرتان في حجية قول الثقة في صورة عدم التعارض فكون المناط الثقة [illegible] نقول الظهور ممنوع لان قوله ع اذا لم تعلم ايهما الحق فموسع عليك مفهومه اذا علمت الحق فاعمل بما علمت الحق والا فموسع ولا [illegible] ولا يستفاد منه ان في غير التعارض يكون قول الثقة حقا واجب الاخذ من حيث هو مع ان التقية في كلام السائل لم يكن لظهور تام في اعتقاده بحجية قول الثقة من حيث هو على انه احاد مستلزم للدور كما مر ومنه يظهر الجواب عن الخبر الثاني وان كان اظهر دلالة لان قوله ع وكلهم ثقة فموسع عليك مفهومه ان لم تكن كلهم ثقة فغير موسع عليك يجب اخذ الثقة مع انه مع ذلك يدل على حجيته في الجملة كما مر ومنها الاخبار الدالة على ورود الامر من المعصوم على الرواة بتدوين الاخبار وفيه انها لا تدل على اعتبار اخبار الاحاد بذاتها لجواز كون المقصود تدوين من الاشخاص السامعين حتى يحصل لغيرهم التواتر او الاحتفاف بالقراين سلمنا لكن يجوز ان يكون المقصود عدم اندراس الشريعة والاثار النبوية [illegible] امكان الوصول الى من تاخر على سبيل التواتر ولو لم يمكن الا الاحاد [illegible] الاندراس مع ان هذه الاحتمال لا يثبت حجية خبر الواحد [illegible] مطلع النظر عن عدم امكان تحصيل العلم وثالثا بانها معارضة بما ذكر [illegible] على عدم الاعتبار والجمع هو ما ذكرنا مع انها احاد يكون التمسك بها دورا ومنها [illegible] على حجية خبر الواحد لوضوح كون المقصود هو حفظ الاحاديث الثابتة صحتها واعتبارها وصحة خبر الواحد واعتباره اول الكلام سلمنا لكن يجوز ان يكون الحفظ مثل التدوين في كون المقصود حصول [illegible] حتى يحصل لمن تاخر القطع بالسماع من الحافظين لها اما بالتواتر او الاحتفاف وكون المقصود بقاء الاثار وعدم الاندراس كما مر مع انه يجوز ان يكون الحفظ من حيث هو له ثواب لا من حيث كونه حجة ومقدمة للعمل سلمنا لكنها معارضة بما ذكرنا الدال على عدم اعتبار الاحاد كما مر مع انها ايضا احاد يكون التمسك بها دورا فتدبر الثالث فعل النبي ص والائمة في نصب الولاة الى البلاد ولا ريب ان بناءهم فيه لا يكون على نصب المتواتر في البلاد لعدم امكان التواتر وكذا الحال بالنسبة الى الغائبين ولا ريب في حجية قول من ثبت نصبه وان لم يحصل له العلم من قوله وامكن له تحصيل العلم والاخذ من النبي ص والائمة بالمشافهة او السؤال بالمشافهة لمن كان في بلدهم وفعلهم حجة بلا ريب وهذا يكشف عن حجية خبر الواحد عندهم وفيه نظر لان المقام انما هو من باب حكايات الاحوال ولا يصح الاستدلال به من وجوه الاول ان النصب قد صدر منهم ع في الاشخاص الخاص المكتنفة بالامور الداخلية والخارجية ولم يثبت كون العلة كونه واحدا وانه غاد لجواز كون العلة شيئا اخر من اطلاعهم بصدقهم وصحة اخبارهم واصابتهم [illegible]

منها الاخبار

الانضمام بالعدالة ولذا لم يجز العمل بقول العادل الغير المنصوص من باب ان النبي ص نصب فلانا لانه ليس هذا الا قياسا استنباطيا ممنوعا في الشريعة سلمنا كون العلة
انه عادل لكن العلة هي العدالة الثابتة عند النبي ص لا العدالة الثابتة عندنا والعدالة عندنا لا تستلزم ثبوتها عند النبي ص وح فالقول بتعدي الحكم في العدالة الثابتة
عندنا تحكم بالدليل الثالث سلمنا كون العلة هو مطلق العدالة لكن المورد مجمل يجوز ان يكون نصب الواحد كفاية لاجل عدم امكان تحصيل العلم لجميع المكلفين
في جميع الاحكام في زمان النبي ص كما في زماننا في العوام بالنسبة الى المجتهد بل الاشد في زمان النبي ص والائمة سيما في بدو الشريعة كان اشد ويجوز ان يكون
الواحد كافيا وان كان امكن تحصيل العلم ولم يثبت كون المقام من الثاني لعدم دليل لفظي مطلق او عام حتى يشمل المقام والقدر المتيقن هو الاول وهو مسلم الرابع
سلمنا عمومه لكن القدر المتيقن هو النصب في نقل الاحكام والفتوى ثم لم يثبت منه نصب الواحد للرواية للمجتهد الذي يستنبطون الحكم لهم ولعامة الناس فان
القبائل الذي يرسل النبي ص اليهم لم يكن في ابتداء الاسلام فيهم ان يكون منهم مجتهد سلمنا لكن لا يدل على اعتبار هذه الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة
الوسائط وعروض الاختلالات والاجتهادات من النقلة سلمنا لكن نقلهم معارض بقولهم من عدم اعتبار الاخبار الاحاد وانه لقول القران الرابع ان بناءهم
في النصب لم يكن على ايصاء وابتاعه للمنصوب لهم على سبيل التواتر ولم يكن بناء الناس ايضا على تحصيل العلم في اثبات نصب المنصوب وبالجملة انه لم يثبت جواز
الاخذ من المنصوب من دون العلم بكونه منصوبا وادعاء عدم العلم لهم فاسد لجواز اخبار العدلين والعدل او العدل الواحد المقطوع العدالة وحصول العلم
العادي لهم بصدور القراين من الاشتهار وغيره وكيف يمكن دعوى القبول من مجرد اخبار واحد مع ظهور الاجماع على عدم اعتبار الظن في الموضوعات وان كان
عدلا الا ان العدل الواحد يفيد قوله العلم العادي غالبا لكون المخبر عنه من الامور الجلية كما لا يخفى مع انه يحتمل ان يكون لاجل عدم امكان تحصيل العلم
لجميع الناس الخامس قول الائمة ع وامرهم بالاخذ من بعض الرواة كما في زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة ومنها في الثقفي
يعني محمد بن مسلم الثقفي في قوله ع لابن ابي يعفور بعد سؤاله عمن يرجع اليه ان احتاج قال ع ما يمنعك من الثقفي فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها
وفي ابان بن تغلب قال ع فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وفي زكريا بن ادم بعد سؤال علي بن مسيب عنه ع عمن اخذ معالم الدين قال ع عليك بزكريا تامل
ابن ادم المامون على الدين والدنيا وفي يونس بن عبد الرحمن بعد سؤال عبد العزيز عنه ع ربما احتاج ولست القاك افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني قال نعم وكذا
غيرهما ولا ريب في كون كل واحد لا يفيد قوله العلم ح ما وفيه ان الاستدلال به فاسد لما مر في النصب السادس تقريرهم ع لانهم كانوا مطلعين بالعمل بالاخبار
الاحاد في زمانهم ع ولو كان العمل بخبر الواحد غير جائز لوجب الردع ولو وصل الينا لان العمل بالخبر الواحد كان اشهر من العمل بالقياس لكون الثاني معمولا به عند العامة
والاول معمولا به عند الخاصة والعامة والعادة تقتضي القطع بانه لو لم يكن يجوز العمل لكان ردعه اقوى من ردع القياس ووصوله الينا ايضا اقوى من وصول
المنع من القياس والثاني باطل لعدم الوصول في الاخبار مع وصوله في القياس فالمقدم مثله وفيه اولا ان غايته الدلالة على الجواز بعد تسليم المقدمات ولكنه
يدل على الجواز على فرض امكان تحصيل العلم لجواز كون عدم الردع لعدم امكان تحصيل العلم مع كون قبح العمل به اقل بالنسبة الى العمل بالقياس فوقع الردع
في القياس دونه وثانيا بعدم ثبوت بناء الناس واعلامهم على العمل باخبار الاحاد في نقل الروايات واما في الفتوى فخارج عن محل النزاع وثالثا منع عدم وجود الردع
لاحتماله كما ادعى السيد المرتضى من كون منعه شعار الامامية كالقياس بل وقع الردع كما دل عليه بعض الاخبار ايضا كما مر السابع السيرة لان العمل بالخبر الواحد
في زمان الائمة ع كان مشتهرا كاشتهار الشمس في رابعة النهار وهذا بداهة يكشف عن صدور القول بالجواز من المعصوم ع او رضائه به والاستدلال بها ايضا
فاسد من وجوه الاول ان اثبات السيرة على العمل بالخبر الواحد الغير المفيد للعلم في الامور المهمة من حيث بناء العمل به وتصحيح العمل لا بمجرد التسبب مع عدم امكان
تحصيل العلم وعدم اعتناء الخبر محذورا شخصيا او نوعيا في غاية الاشكال لم يحصل القطع بالعدم توضيحه ان السماع من المخبر العادل قد يكون مفيدا للعلم
بتجوزه عن الكذب فقط مع كون المخبر عنه من الامور الجلية كما لو تحدث زرارة من محكم مسلم او العكس هكذا وقد لا يكون مفيدا للعلم لعدم العلم بالعدالة الواقعية او لكون
المخبر عنه من الامور الخفية او كون المخبر ممن يجوز عليه الخطاء والسهو وعلى الثاني فاما ان يكون المورد مورد التسامح كالسنن والكراهة والاباحة ام لا وعلى الثاني
فاما ان يكون ناقلا للحكم او الرواية وعلى الثاني فاما ان يكون مقصود السامع مجرد التسبب لا تصحيح العمل او يكون مقصوده تصحيح العمل وعلى الثاني فاما ان يكون طرح
العلم موجبا للمحذور الشخصي او النوعي ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون السامع مسامحا في الدين والاخذ كبعض العوام في هذا الزمان من اخذهم ولو من مجهول
الحال او لا يكون كذلك والاستدلال بالسيرة لو يثبت كون السيرة على العمل بالخبر الواحد الناقل للرواية غير مفيد للعلم في غير مورد التسامح وفي غير المنصوص مما كان
المقصود تصحيح العمل مع عدم كون تحصيل العلم موجبا للمحذور الشخصي او النوعي مع عدم كون العاملين من الابناء في الدين والاخذ وكيف يمكن دعوى السيرة على هذا
الموضع وكيف يمكن اثباته لجواز التلفيق من كون بعض السامعين قاطعين بتحقق قول الناقل لعلمهم بتجوزه عن الكذب وبعضهم عاملين بكونه منصوبا او منصوصا
بعضهم مجرد التسبب لا تصحيح العمل وبعضهم يعملون للاضطرار وكون تحصيل العلم في حقهم موجبا للمحذور الشخصي من العسر والحرج او الضرر النوعي من تعطيل الاحكام
واختلال النظام كما في هذا الزمان وبعضهم عاملين به في موارد التسامح وبعضهم عاملين به من باب كونهم مسامحين كما في هذا الزمان فتدبر بل سيرة بناء العقلاء في
المسلمين على عدم الاعتبار في الامور المهمة كما في المضار كالاخبار العادية الظاهرية بكون الماء المسموم في هذا الاناء لا مثل الاناء مع احتمال الكذب او خطائه مع عدم كون
تركهما موجبا للضرر لامكان ماء اخر وكما في تشخيص الذهب المغشوش فيما يرجع الى الصراف المحتمل الكذب والخطاء مع سهولة العلم فانه لا ريب في بنائهم على الرجوع
الى صراف اخر وعدم الاكتفاء بالظن الثاني سلمنا كون السيرة على العمل بالخبر الواحد لكن لم تكن السيرة على العمل بمثل هذه الاخبار الموجودة بايدينا بعد
الاطلاع على كثرة الوسائط وحصول الاختلالات والاجتهادات والمعارضات وادعاء الاجماع المركب فاسد لوجود القول بقبول الناقل الواحد العادل اذا كان
نقله عن مجتهد بلا واسطة وعدم قبوله اذا كان بواسطة الثالث سلمنا كون السيرة على العمل بالواحد لكنها اكثر الناقل فاولى بالعمل ويلزم منه حجية الشهرة وما
دونها وما فوقها وفيه انه يتم في الفتوى وهو مسلم واما في الرواية فلا لان الناقل الواحد فيها ناقل للرواية والشهرة ناقل عن اعتقادهم بالحكم اجتهادا لا عن الرواية

الرابع

الرابع سلمنا لكن تحقق السيرة على العمل بهذه الاخبار انما يكون حجة اذا لم يحصل الردع وهو محتمل بل ثابت كما ذكرنا سابقا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف
الكتاب الخامس سلمنا لكن السيرة انما تكون على العمل به اذا كان مفيدا للظن القوي واما اذا افاد الظن الضعيف لمعارضته بخبر مجهول الحال او المرسل مع امكان
تحصيل العلم كالسؤال فيما كان في مجلس المجتهد وامثاله لم تكن السيرة على العمل به وح يلزم اعتبار خبر الواحد اذا افاد الظن القوي وعدم اعتباره اذا افاد الظن الضعيف
وهو خلاف الاجماع لان كل من قال باعتبار قول العادل قال باعتباره في الاول والثاني وكل من قال بعدم اعتباره قال به فيهما والنزاع انما هو في جهة الاسباب لا في مراتب
الظن فبسبب حدوث ح يحصل التعارض بين السيرتين وتكون اصالة حرمة العمل بما وراء العلم سليمة عن المعارض الثامن اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض
الصحابة عملوا به ولم ينكرهم غيرهم من الصحابة فكان اجماعا منهم اما كون بعض الصحابة على العمل بخبر الواحد فلما روي عنهم في مواضع كثيرة منها ما روي من رجوع ابي بكر
في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة وفي تقضي بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبي ص قضى بخلاف قضائه فنقضه ومنها ما روي عن عمر انه جعل في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه ومنها ما روي عنه انه
قال في الجنين رحم الله امرء سمع في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك اخبره ان النبي ص قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ومنها ما روي عنه انه
لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه ص كتب اليه ان ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه ومنها ما روي عنه انه قال في المجوس ما ادري ما
اصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ص قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ومنها ما روي عن عثمان انه رجع الى قول فريعة
بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قالت جئت الى رسول الله ص استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع ابعده فقال اسكني في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ومنها عن علي ع انه قبل رواية
ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي عن جماعة انهم رجعوا الى خبر عائشة في الغسل عند التقاء الختانين وتخالف ابن عمر الى خبر ابي سعيد ومنها عن معوية انه باع
شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي ص ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني عن معوية اخبره
عن رسول الله ص وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ومنها انه قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب
عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله ص وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ومنها غير ذلك فاذا ثبت انهم
عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من غير سمعوه ولان علمهم بمضمون الخبر يوم اسنادهم اليه فلو لم يكن كذلك
لوجب عليهم اظهار المستند حذرا من التلبيس ولانه لو لم يجز يتحقق الانكار من النبي ص والائمة وغيرهم من الصحابة وفيه اولا ان ثبوت هذه الامور عندنا لم يكن
الا بالخبر الواحد لعدم التواتر اليه وح يكون الاستدلال به دوريا مع ان علمهم به لا يبلغ حد الاجماع كيف وقد ادعى السيد اجماع الامامية على عدم العمل باخبار
الاحاد كما سيجيء وثانيا بمنع كون عملهم بهذه الاخبار لجواز ثبوت مستند اخر لهم وعدم الذكر لا يدل على العدم لا لاطنا ووجوب ذكر المستند ممنوع وثالثا انه لم يثبت
كون هذا من الخبر المفيد للظن لجواز افادته العلم لهم ورابعا بان الاتفاق الحاصل من فعل عمر وابي بكر لم يكن دليلا كما لا يخفى واما فعل علي ع في الخبر فقد ولعل
بر لا يكون من باب الظن كما لا يخفى وقبوله رواية ابي بكر من غير يمين غير ثابت وخامسا ان عدم انكار النبي ص ممنوع فان النبي توقف عن خبر ذي اليدين الى ان
شهد ابو بكر وعمر ورد علي ع خبر ابي سنان الاشجعي وسادسا بان عملهم بما ذكر معارض برد بعضهم بعض ما نقل منهم عن ابي بكر انه رد خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان
اخبره محمد بن مسلمة ومنها عن ابي بكر وعمر انهما ردا خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله ص في رد حكم بن ابي العاص حين طلبا من يشهد معه ومنها عن عمر انه رد خبر
ابو موسى الاشعري حتى شهد له ابي سعيد الخدري ومنها عن عمر انه رد خبر فاطمة بنت قيس ومنها عن عائشة انها ردت خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنها
عن عمر منع ابو هريرة من الرواية وسابعا بان عمل بعض الصحابة وعدم الردع من غيرهم من الصحابة يجوز ان يكون لسائر الاسباب غير الرضا كالتقية وامثالها
ومعه لا يحصل العلم برضاء مجموع الصحابة على العمل باخبار الاحاد وثامنا انه لا يثبت به حجية جميع الاخبار لاحتمال ان يامر الله سبحانه بقبول نوع منها وتاسعا
بان جواز العمل به للصحابة لا يستلزم جوازه لنا للفرق لان الصحابة شاهدوا الرسول وعرفوا مجاري كلامه ع ومفاهيم اموره واشاراته وعرفوا احوال الرواة
في العدالة وعدمها وما يوجب العدالة وبينا فيها دوننا العاشر اجماع العلماء على العمل بالاخبار الاحاد وفيه ان الاجماع لم يثبت لان السيد المرتضى وابن ادريس
وابن زهرة وامثالهم من بعض القدماء انكروا العمل بخبر الواحد الاخبار بين ابن منعوه لانهم يوجبوا التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع كما صرح بذلك
المحقق الشيرازي وظهر من كلماتهم السابقة وانما عملوا بالاخبار الموجودة في الكتب من باب كونها محفوفة بالقراين العامة المفيدة للقطع بالصدق عندهم
والمتاخرين من المجتهدين منعوا العمل به وشرطوا في اعتباره كونه مزكى بتزكية العدلين وبعض اخرهم عملوا بما يفيد الظن من باب الاضطرار والنسبة بين
هذه المذاهب عموم من وجه ومورد الاتفاق هو ما يكون مستجمعا للحيثيات الماخوذة في الاعتبار عند العاملين بها اعني الاحتفاف بالقراين الخاصة
العامة مع كونه مزكى بتزكية العدلين مع كونه مفيدا للظن وهو امر مجمل ولو امكن تعيينه فهو امر نادر في اخبارنا سلمنا اتفاق الكل على الكل لكن الحيثيات
تقييدية ومعه يكون الموضوع متعددا لم يتحقق الاجماع في موضوع واحد وقد مر توضيحه في ادعاء الاجماع على حجية ما في الكتب الاربعة سلمنا عدم تعدد
الموضوع لكن الاتفاق يكشف عن رضائه ع لاجل الضرورة وعدم العلم الا به او لاجل كونه حجة من حيث هو وان فرض امكان تحصيل العلم والقدر المتيقن
هو الاول وهو مسلم الحادي عشر بناء العقلاء على العمل باخبار الاحاد وفيه اولا ان غاية ما سلم منه هو في الامور الغير المهمة فلا كما مر في السيرة ويلزم من ذلك
اعتبارها في الاول دون الثاني وهو خرق للاجماع المركب ويسقط كل منهما بالاخر ويبقى الاصل سليما من المعارض مع ان الامور الغير المهمة في غير الدنيوي
انما المستحبات والمباحات والمكروهات ومعه لا يثبت المطلوب بالتسليم حجيتها فيها انما هي من حيث كونها دليلا وثانيا ان بناءهم على العمل بالاخبار المفيدة للظن
القوي واما لو افادت الظن الضعيف فلا وهو خرق للاجماع المركب ويسقط كل منهما بالاخر ويبقى الاصل سليما عن المعارض كما مر في السيرة وثالثا ان بناءهم كما يكون

واما في الامور المهمة

على العمل بأخبار الآحاد يكون بنائهم على العمل بالشهرة المفيدة للظن القوي وظهور الاجماع كذلك ويلزم من ذلك اعتبار الشهرة وظهور الاجماع لعدم ثبوت الردع منهما وهو المطلوب في المقام ورابعا سلمنا بنائهم على العمل باخبار الآحاد لكن لا يكون العمل بهذه الاخبار الموجودة بايدينا من كثرة الوسايط وحصول الاختلال والاجتهادات الظنية وخامسا بان الردع موجود كما مر في الاخبار وكذا ما ادعى السيد من انهم ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في منعه ولا اقل من احتمال الردع وهو يكفي في المقام الثاني عشر الاجماع المنقول منها ما ذكره الشيخ في العدة قائلا اما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر منه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو الخ وقال المحقق المعاصر اشار في جملة كلامه الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة الشرع خلافه وهو ايضا فاسد من وجوه الاول ان هذه الدعوى من الشيخ في الاجماع معارض بدعوى السيد المرتضى الاجماع على حرمة العمل باخبار الآحاد على ما نقل عنه في جواب المسائل التبانيات قايلا ان اصحابنا لا يعملون بالخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد على ذلك ويقول باستحالة التعبد ويجري ظهور مذهبهم فيه مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في موضع آخر انه علم بالنقل عنهم انه العلم الضروري الحاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل مخالط لهم وعنه في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين انه قال بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذي يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك وعنه ايضا انه قال معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي ساير المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال ويمكن الجمع بين الادعائين بوجوه الاول ما نبه المحقق ره حيث قال في المعارج ذهب الشيخ الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا لكن عند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب حتى ان رواها المخالفون وكان سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب ويدعي اجماع الفرقة على العمل بهذه الاخبار [illegible] لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به ومفاده كون النزاع لفظيا بكون مقصود الشيخ حجية الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها والسيد المرتضى ره لا يمنع بعد العلم بصحتها كما عن ابن الاسترابادي عن فوايد المدنية ان الشيخ لا يجيز العمل الا بالخبر [illegible] عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصار المناقشة لفظية وهذا المحمل وهم المحقق ره بعيد في الغاية لان الشيخ عنون الخبر الواحد بما لم يكن قرينة دالة على صحة ما تضمنه الخبر مع ان الاخبار المدونة اذا كانت مقطوعة الصدور عنده واحتاج الشيخ الى التمسك بالاجماع بل ظاهر تمسكه بالاجماع كونها [illegible] كونها مقطوعة الصدور عنده واما عند المجيبين فيجوز ان تكون متواترة او محفوفة بالقراين ومدعي تبدد كثرة العناوين او لاجل الاضطرار او التلقي مع انها [illegible] كانت مقطوعة لا يناسب اشارته الى دليل الانسداد كما مر الثاني حمل العلم في كلام السيد ره في صدق الاخبار على الاطمينان وان المحكي عنه في تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس ونسب ايضا الى بعض الاخباريين انه يراد بالعلم بصدق الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين العقلي فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القراين [illegible] عن القراين الاربعة التي ذكرها في صدر كتابه وهي موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القراين هو الامور الخارجة الموجبة [illegible] راي او بالرواية بمعنى سكون النفس بها فيحمل انكار الامامية للعمل بالخبر الواحد المجرد تعبدا او المجرد حصول رجحان على ما يقول به المخالفون وهذا ايضا بعيد في الغاية لان كلام السيد ره وهو كون منعه شعار الامامية وكون ادعاء خلاف ذلك عليهم دفعا للضرورة لانا نعلم علما ضروريا كيف يمكن حمل هذا على الاطمينان سيما مع قوله معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا بالاخبار المتواترة وكذا تمسك الشيخ بالاجماع ظاهر في كون اعتماده على الاجماع لا لكونها مع القرينة مع انه لا يناسب ما اشار الى دليل الانسداد الثالث حمل كلام الشيخ ره على الاخبار المدونة فيما كان من طريق اصحابنا او المخالف فيما كان في اصل مشهور ولم يرو اصحابنا خلافه وحمل كلام السيد ره فيما كان من طريق المخالفين في غير اصل مشهور او فيه مع رواية اصحابنا خلافه وهذا ايضا بعيد لان كلام السيد ره هو كون منعه شعار الامامية ومعظم الفقه كذا يمنع من هذا الحمل بل ظاهره منع كل خبر لا يوجب العلم الرابع حمل كلام السيد ره في اصول الدين والشيخ في الفروع وهو ايضا فاسد لصريح كلام السيد في المطلوب حيث قال معظم الفقه يعلم الى ان قال ومنهم من يزيد ويقول باستحالة التعبد به ولا ريب في الفقه الخامس حمل كلام السيد ره في صورة انفتاح باب العلم لتصريحه بكثرة المتواترات والمحفوفات والاجماعيات فلا يجوز العمل بالخبر الواحد عنده وحمل كلام الشيخ ره على ان طرح الاخبار المدونة في الاصول المشهورة لكونها اخبار آحاد فاسد لان كل عالم ومقصود من الامامية وغيرهم عمل بالاخبار المدونة ولا مفر الا من العمل بها في الجملة لفرض كون الكتابيات والمحفوفات والاجماعيات والعقليات نادرة واغلب الدين باقية ولو غير هذه الكتب الاصول المشهورة من آثار النبوية والامامية موجود اسما الا بعض الاصول الغير المشهورة من طرق المخالفين وهو بالنسبة اليها موجه غاية المرجوحية ظاهر ادعا من عدم كونها معمولة ولا مشهورة وكونها من طرق المخالفين مع اعراض الاصحاب عنها فلا مفر الا الرجوع الى الاخبار المدونة في الاصول المشهورة المعمولة عند الكل من اي صنف كان عنده مقطوع الصدور كلا او بعضا كبعض الاخباريين او متواترا او محفوفا كلا او بعضا

كالسيد

كالسيد المرتضى ره ومن شاركه او من باب تمامية الادلة الشرعية في المدرك كما زعم ارباب التنويع والظنون الخاصة ولا بل كان عنده غير مقطوعة ولا متواترة ولا محفوفة ولا من باب تمامية الادلة بل لا مفر الا العمل بما يفيد منها الظن للزوم ارتكاب اقل القبيحين كما زعم ارباب الظنة بالاطلاقية بكون اغلب الدين فيها الا في غيرها من ساير الاسباب كالاصول الغير المشهورة كساير الاخبار الضعيفة والمجهولة والمراسيل وامثالها او القياسات والاستحسانات والرمل والجفر وامثالها والحاصل ان السيد يقول ان الخبر الواحد لا يجوز العمل به وان كان عدلا بل عددا الا ما لم يتواتر او يحتف بالقرينة لعدم الاحتياج الى العمل به لانفتاح باب العلم بكثرة المتواترات والمحفوفات والاجماعيات والشيخ يقول بلزوم العمل بالاخبار المدونة والاصول المشهورة ولو في الجملة لضرورة العمل بها من اوله ثم كان لعدم المفر الا بالعمل بها كما مر والظاهر كون النزاع صغرويا فيقول السيد ره بان الاصول المشهورة كلها او بعضها متواتر او محفوف عنده فنعمل بها ويكفي ويقول الشيخ بانها غير متواتر ولا محفوف بعد بقي ولا مفر الا العمل بها لذا اجمع الكل على العمل بها مما يدل على ادعاء الاجماع على العمل باخبار الآحاد ومنها عن السيد الجليل رضي الدين بن طاوس ره قال في جملة كلام له يطعن على السيد ولا يكاد تعجبي كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل باخبار الآحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار شاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى ره وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي ره ومنها عن العلامة ره حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ومراده من الاخباريين مثل الصدوق وشيخه والا فقد عرفت من كون اغلب الاخباريين على عدم حجية الخبر الواحد ومنها المحدث المجلسي ره حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بالخبر الواحد ومنها عن الشهيد ره في الذكرى المفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي ره من ان الاصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ومنها ما ذكر المجلسي ره في البحار في تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد ره واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدق من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ومنها عن الشيخ البهائي ره من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه وذكر فيما يوجب الوثوق امورا لا يفيد الا الظن ومما ذكرنا من الجواب عن اجماع الشيخ يظهر الجواب عما ذكرنا الثالث عشر ان العمل بخبر الواحد الذي لا يفيد العلم جائز في الفتوى والشهادة ولو بانضمام الغير فيكون في الرواية كذلك بالاولوية بيانه ان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو في يغلط فيه الاكثر والرواية يحتاج الى السماع فهي احد اجزاء الفتوى فهو اولى بالقبول وفيه ان الاولوية ممنوعة لان قبول الرواية مستلزم لاستنباط الحكم في حقه وحق عامة الناس بخلاف الفتوى فان قبوله مستلزم لثبوت الحكم في حقه فقط وح يجوز ان يكون الاول اهم سلمنا عدم كونه اهم لكن لا ريب في اهمية الفتوى سلمنا الاولوية لكنها ظنية وهي منهي عنها في الشريعة لكونها قياسا سلمنا عدم النهي عنها لكن ظن يكون التمسك به مستلزما للدور على انا نمنع جواز العمل به للمجتهد في الفتوى ايضا بل للعامي ايضا لعدم دليل على اعتباره مع امكان تحصيل العلم فتدبر الرابع عشر انه لو لم يجب قبول الخبر الواحد لتعذر تحقق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا ولقوله تعالى لتبين للناس والمقدم مثله بيان الشرطية ان ثبوت رسالة الرسول اما ان يكون بالمشاهدة وادراك المعجزة او بالاخبار والاول متعذر بالنسبة الى اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة والثاني اما ان يكون بالتواتر او الآحاد والاول متعذر الى اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة فتعين الثاني وهو المطلوب والجواب عنه اختيار المشاهدة لادراك المعجزة لمن امكن ومن لا يمكنه المشاهدة فالتواتر او المحفوف بالقرينة في نقل الرسالة واظهار المعجزة وعدم كفاية الواحد قطعي ومن لا يمكنه ما ذكر كان الواجب عليه البقاء على الشريعة السابقة او الحالة السابقة حتى يتمكن من الوصول والاثبات سلمنا اعتباره ايضا لكن اعتباره انما كان لاجل عدم امكان تحصيل العلم من المشاهدة والتواتر الخامس عشر ما مر من الوجوه الدالة على حجية الظن فانها جارية هنا والجواب عنها هنا هو الجواب عنها ثمة هذا هي الوجوه التي يمكن التمسك بها على حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت بطلان حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت [illegible] بطلان حجية الخبر الواحد من حيث هو وفيما لم يفد الظن كما يقول به الحشوية بنفس ما ذكرنا الان مدركه لا يكون الا نقل الوجوه السابقة وبالاجماع المركب والاولوية بل الاجماع المحقق واستدل المانعون بحجية الخبر الواحد مطلقا بوجوه الاول الاجماع الذي ادعى السيد ره وهو فاسد لوجوه الاول انه لم يثبت حجيته دعواه كالمثبت حجيته دعوى الشيخ الثاني معارضته بدعوى الشيخ كما مر الثالث انه لا يفيد الا الظن والتمسك به مستلزم للدور الثاني انه لو جاز العمل به في الفروع لجاز ايضا في الاصول بمعنى انه لو جاز ان يقول الله تعالى مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا واخبروا لجاز ان يقول مهما غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه لانا في كلتا الصورتين عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله تعالى علينا العمل بالظن والتالي باطل شرعا وعقلا فكذا المقدم والجواب عنه ان المراد اما اثبات نفي الجواز العقلي فباطل بل جائز في المقامين وان كان المراد نفي الوقوع بدليل الشرع في اصول الدين فمسلم لكن لا يستلزم عدم الوقوع في اصول الدين عدم وقوعه في فروع الدين للفرق كما مر في رد ابن قبة في امتناع التعبد به الرابع ان قبول الخبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر والجواب عنه اولا منع كونه تقليدا وثانيا سلمنا كونه تقليدا لكن الملازمة ان كان ثبوتها بالعقل ممنوعة لان التقليد انما هو باعتبار اشتراكهما في امكان استنباط الحكم بخلاف فرض مع الراوي لعدم امكان تحصيل المجتهد الرواية من المعصوم مع ان الملازمة غايتها ظنية على طريق الاستنباط المنهي عنه والتمسك بها مستلزم للدور وان كانت بالشرع فبالمنع ايضا لعدم دليل على حرمة التقليد حتى يشمل هذا التقليد ايضا مع كون المشهور على جوازه اعني جواز العمل بالرواية الخامس ان العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه لانه لا خبر الا ويجوز ان يكون له خبر آخر مقابل له والجواب عنه اولا ان اثبات حجية الخبر الواحد في الجملة ولو في صورة عدم المعارضة وثانيا ان استلزام الترك في الجملة للترك الكلي ممنوع وثالثا ان استلزام ترك الخبر الموهوم لترك المظنون ممنوع ورابعا بانه لو كان كذلك لما جاز العمل بالكتاب وبالاخبار المتواترة اللفظية والآحاد المحفوفة بالقراين الصدقية لكون بعض الآيات معارضا لبعض وبالاخبار المتواترة ويلزم من ذلك طرح الكتاب وكذا في الاخبار المتواترة اللفظية والمحفوف بالقراين الصدقية السادس ما ذكرنا سابقا من جانب ابن قبة على منع جواز العمل بالخبر الواحد عقلا فان امتناع العقلي مستلزم لعدم الوقوع بخلاف العكس والجواب عنه ايضا قد مضى السابع ان القاعدة الماخوذة من المدارك

مع انفتاح حرمة العمل بها كسائر الظنون حتى يثبت الدليل ولم يثبت وهو كلام متين هذا في الخبر الواحد المفيد للظن وان كان من باب الصحاح الاعلائي اعني كونه مزكى

بتزكية العدلين بل العدل لانه يشترط في الشهادة الاخبار على سبيل الجزم من المحسوسات وليس المقام كذلك لان غاية الاخبار الظنية سيما الناشئة عن الاجتهاد الحاصل من

قول اهل الرجال بالوسائط مع هذه الاختلالات والاختلافات سلمنا اعتبارها بل اعتبار الصحاح المشهوري لكن القدر المتيقن هو ما اذا كان خاليا عن المعارض

من مثل الموثق والحسن او الضعيف المنجبر فيما كان الظن الشخصي مع احد المذكورات ووجود هذا الثاني لفقهاء في غاية القلة كما لا يخفى هذا بالنسبة الى الاخبار واما

غير الاخبار كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية فعدم ثبوت حجيتها من جانب المشهور اظهر وقد يتمسك على حجية الاجماع المنقول بنفس آية النبأ او بفحواها

وكذا في الشهرة ببعض الاخبار وقد عرفت حال الاجماع جوابه فمن اراد فليرجع اليه اذا عرفت ذلك فعلمت مما ذكرنا ان الخبر الواحد وان كان ثلثه فصاعدا من الاعلائي

ما لم يفد العلم لم يثبت كونه حجة شرعا عند الهيئة وح ما علم منه الحكم هو الاجماع والعقل والمتواتر المعنوي والمحفوف بالقرينة المضمونية وما علم حجيته وجعل

الشارع طريقا لنا هو الكتاب والاخبار المتواترة اللفظية او المحفوفة بالقرينة الصدورية وهو قليل في الغاية وما علم من هذه الامور انما هو المجملات كالصلوة

الواجبة والوضوء وغيرهما من العبادات والمعاملات الى الديات واما تفاصيلها كالصلوة من اجزائها وشرائطها ومقدماتها من الستر والطهارة من الخبث و

من الاحداث وظاهرها من النجاسات والوقت والقبلة والمكان ومواضع السجود ولباس المصلي وهكذا اغلبها انما يظن باخبار الاحاد عندنا في الكتب الاربعة

والقطع حاصل بكون الاخبار الموجودة فيها من اول الطهارات الى الديات اغلبها حقا وصدقا من المعصوم مع ما نرى من اهتمام الرواة في التصحيح والاحتياط

بالمجانبة عن الكذابين سيما المشايخ الثلثة ومنه يحصل القطع بكون مفاد اغلب الاحاد الذي كان عندنا الاحاد مفاده من دين النبي صلى الله عليه وآله من اول الطهارات

الى الديات وقليل منها مجملة ان كان كذبا ومع فرض عدم ثبوت حجيتها وعدم ثبوت كونها طريقا لنا يحصل القطع بانسداد باب العلم في اغلب الدين وتفاصيلها

بالامر لبس ظنا حاصلا من الاخبار والاحاد الذي لا يفيد علما واضيا العدم افادته العلم ولا ظاهرا لعدم ثبوت الدليل على حجيته وكان اللازم من حيث هو ظن حصر

وح بعد ثبوت انسداد باب العلم بالحكم الفرعي الواقعي وبالحكم الاصلي الظاهري اعني كونه طريقا وحجة لنا في اغلب الدين فهل يجب العمل بالظن من هذه

الاخبار اولا بل كان كما كان حراما كيف كان استدلوا على حجيته بوجوه بعضها يقتضي حجية الخبر ومنه الخبر الاول انه مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم

مظنة للضرر فان ظن المجتهد بالوجوب والحرمة ظن باستحقاق العقاب ودفعه لازم وفيه ان مراده ان كان مع قطع النظر عن الانسداد في الاغلب وكان بالنقض

بما كان ظنه حاصلا مما دل على حرمة العمل به كالقياس وامثاله وحله بان ظن المجتهد ان حصل من اسباب ثبت حجيتها وهذا مشكوك كما مر وثانيا بانه لا يتم

فيما تعلق الظن بعدم الوجوب والحرمة والفصل خلاف الاجماع وثالثا بما حققنا في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة من ان مع الشك في الحجية شك في التكليف

والعقل والشرع قائمان على عدم العقاب فيما لا يعلم كما حقق في اصالة البرائة وح الصغرى ممنوعة للقطع بعدم الضرر فكيف يكون مظنونا ولو كان بنائه على

الاحتياط يجب في المظنون والموهوم معا لاشتراك الادلة نعم يتم في الضرر الدنيوي ولا ربط له في المقام لكون مورد الاخبار من اول الطهارات الى الديات اخروية

وما نسب الى الحاجبي من منعه الكبرى وان دفع الضرر المظنون ان قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن يعني انه من القضايا بالادلة الاربعة اما العقل

فلا طباق العقلاء على الالتزام به وذم من خالفه ولذا استدل به على وجوب شكر المنعم ووجوب النظر في المعجزة ولذا حصر النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات

بما كان مشتملا على منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه تحرير بتعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة بل السيرة بل الشيخ

في العدة ادعى وجود دفع الضرر المحتمل وهو الحق في الضرر الدنيوي مط وفي الاخروي فيما علم التكليف اجمالا كما حقق في اصالة البرائة واما الكتاب فلقوله ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم وقوله تعالى

ويحذركم الله نفسه واما السنة فالاخبار واما الاجماع فلاتفاق العلماء على وجوب دفع الضرر وان كان مراده مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق و

سيجيء بيانه الثاني بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وفيه ما مر في الضرر بعينه وقد مر تحقيق بطلانه في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة وان كان مراده مع

فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق ومسلم وسيجيء بيانه الثالث ما نسب الى بعض المتاخرين كالشيخ محمد تقي ان العمل بالكتاب والسنة واجب بالادلة الاربعة والاول واضح

واما الثاني اعني قول النبي صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره وكذا من الائمة ان ثبت بالاخبار المتواترة او المحفوفة فيها وان انسد باب العلم واختص بالاخبار الاحاد المفيدة للظن

فيجب لانه مع عدم امكان العلم يتعين العمل بالظن وفيه ان وجوب العمل بالسنة مسلم اذا ثبت كونها سنة كما ان حرمة العمل بغير السنة في الاخبار الكاذبة مسلم والخبر

الواحد مشكوك من انه صدق في الكاشفية ولحن العمل او كذب وغير سنة ومحرم العمل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالصدق وهو مشكوك الحجية مع اقتضاء الاصل

وح مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي يتعين طرحه والرجوع الى الاصل وكما مع فرض الانسداد الاغلبي فمسلم وحق وسيجيء بيانه الرابع ما نسب الى الوافية مستدلا

على حجية الخبر الواحد الموجود في كتب الشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج

وامثالها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير المقطوع بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك الخبر

الواحد ومن انكره فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفيه انه ايضا مبني على انسداد باب العلم في الاغلب وكون اغلب تفاصيل الدين في الاخبار الاحاد كما

سيجيء بيانه الخامس ما ذكره المحقق المعاصر ان المتتبع في احوال الرواة من اهتمامهم في تصحيح الرواية واجتنابهم عن الكذابين لتصحيح علمهم ومن تاخر وبقاء آثار النبوة

والامامة ولذا قال لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به يقطع بكون اكثر الاخبار سيما في الكتب الاربعة بل جلها الا

ما شذ عن الائمة ثم قال ان العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل الواقع الذي يجب

العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم او الاحتياط الكلي تعين المصير الى الظن في تعيينه وفيه انه مبني على الانسداد الاغلبي لان التكليف بالواقع بين الاخبار المشكوكة

الحجية اول الكلام نعم مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب يكون حقا وسيجيء بيانه والحق انه بعد فرض عدم ثبوت حجية الخبر الواحد وانسداد باب العلم في

الاغلب

الاغلب مع القطع بحقية غالب الاخبار في الكتب الاربعة مثلا نقول بحجية الظن الخبري من وجوه الاول ان ما علم دليلية من الكتاب المتواترات اللفظية والمحفوف

بالقرينة الصدورية بعض عموماتها بل الاغلب مخصصة بالاخبار واغلب مطلقاتها مقيدة بها وبعض ظواهرها مصروفة بها وبعض مجملاتها مبينة بها مع عدم العلم في

كل مخصص بالخصوص ومقيدا وصارفا انه الصدق حتى يحكم بالخروج ويقابله بحثا العموم والاطلاق وهكذا وح يكون الادلة العلمية باعتبارها مجملة وح لا بد اما من طرحها

والتمسك باجمالها في العمل والحكم بكون المكلفين كالبهائم او الرجوع الى الاحتياط في الكل او البناء على تخصيص العلم في خصوص كل واحد من الاخبار المقابل للايات و

المتواترات اللفظية والمحفوفة في الصدق والحكم بالخروج او الكذب وعدم الخروج او البناء على تخصيص الظن الحاصل من الاخبار فيها وكلها باطل الا الاخير

واذا ثبت حجية الاخبار المفيدة للظن في مقابل الايات والمتواترات اللفظية ثبت حجيتها فيما افاد الظن الاقوى في معارضتها بغيرها او بلا معارض بالاجماع

المركب وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح الثاني ان العمل بالسنة واجب كالكتاب بعد العلم بكون اغلب اخبار الاحاد في الكتب الاربعة مثلا حقا وصدقا في الكاشفية

عن السنة مع عدم العلم الاجمالي بكذب بعضها بل مع تسليم العلم الاجمالي بكون بعضها كواحد من ثلثين منها مثلا مجملا كذبا فالامر دائر بين العمل بالكل المستلزم

للعمل بنادر الاخبار الكاذبة مع احتمال كونها من المباحات او المستحبات او المكروهات وترك الكل المستلزم لترك غالب السنة الا واقعين بلزوم ارتكاب اقل

القبيحين عقلا واجماعا وضرورة الثالث ان بعد العلم بكون غالب دين النبي صلى الله عليه وآله في هذه الاخبار وسلسلة منها تكون مفادها مظنون الوجوب والحرمة وسلسلة

مفادها ومظنونها عدمه وسلسلة تكون مشكوكة وح فاما ان يطرح التكليف في الكل بالاصل ويعمل بالتكليف في الكل من باب الاحتياط او يؤخذ بالتكليف في

مظنون التكليف ويطرح في مشكوكه وموهومه او بالعكس او يؤخذ في بعض مظنون التكليف ويطرح في بعضها او في المشكوك والموهوم والاول فاسد عقلا واجماعا

ضرورة للخروج عن الدين والثاني باطل كذلك للعسر والحرج الشديد والثالث متعين لانه جمع بين الاحتياط ونفي الحرج والثاني مستلزم لترجيح المرجوح على

الراجح وتقديم موهوم الضرر ومشكوكه على مظنون الضرر والرابع مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح والتحكم وكلاهما باطلان عقلا واجماعا وضرورة والرابع ما مر

في الوجه الرابع لانه يتم مع فرض تسليم الانسداد في الاغلب لان بعد فرض عدم ثبوت حجية الاحاد وانسداد باب العلم في الاغلب مع القطع بكون غالب الاخبار

صدقا وحقا يكون طرح كل الاخبار بالاصل والاقتصار بالصلوة مثلا على ما علم بالكتاب والاجماع والتواتر باطلا للزوم بيان الصلوة مع الاركان المعلومة والسلام

والتشهد في الجملة وهذا انما يقطع بكون صلوة النبي صلى الله عليه وآله غيرها وكذا الوضوء والصوم وامثالها ومستلزم لاطراح غالب دين النبي صلى الله عليه وآله في الاخبار وكذا الاخذ بالكل باطل

فتعين اخذ مظنون التكليف وطرح مشكوكه وموهومه لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتحكم الخامس ما نسب الى السيد السند الطباطبائي ان بعد فرض عدم

حجية الاحاد مع العلم بصدق اغلب الاحاد يحصل العلم الاجمالي بكون اغلبه من النبي صلى الله عليه وآله من الواجبات والمحرمات فيها ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط الكلي ومقتضى

قاعدة العسر عدم وجوبه فلا بد الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لبطلان عكسه من العكس و

التبعيض كما مر السادس دليل الانسداد وهو مركب من مقدمات الاولى انسداد باب العلم وما قام مقامه في الحجية كالظن الخاص في اغلب الدين وهذه المقدمة

تتحقق في السابق من ندرة الادلة العلمية والمتواترات والمحفوف عليها لكونها في جنب الاحاد كالقطرة في جنب البحار مع انها ايضا مخصصة ومقيدة

بالاخبار الاحاد الموجبة لاجمالها وخروجها عن الحجية بها فيقدر الاجمال كما مر مع فرض عدم حجية الاحاد من حيث هو كما هو المفروض ولهذا ما استدلوا بها

لحجيتها كلا كما مر ولا تفي الادلة العلمية باثبات معظم الفقه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عنها الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البرائة

او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الفقهاء تكفي لحجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير الانسداد الاغلبي

ولذلك لم يذكر صاحب المعالم وغيره في اثبات حجية الظن الخبري واما الاحتمالات الاتية من الرجوع بعد تسليم الانسداد الاغلبي الى شيء اخر غير الظن امور احتملها

بعض المدققين اوله جمال الدين الخوانساري حيث قال ان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به

وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم

على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه وزاد بعض احتمالات اخر سيجيء بطلانها انتا

ان بعد تسليم انسداد باب العلم في اغلب الدين بناء على عدم ثبوت حجية الاحاد مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا من اول الطهارات الى الديات فهل يجوز طرحها

وطرح الاحكام والحكم بكون المكلفين كالبهائم وطرح التكاليف الكثيرة الواقعية في البين بالاصل كما قال المدقق الخوانساري اما مراحا كما هو الظاهر لانه لم يصدر

من عاقل واعتقادا اولا والحق هو الثاني اما وجه الرجوع الى البرائة فبناء على ان العقل يحكم بقبح التكليف والمؤاخذة والعقاب من غير اتمام اللطف بالدليل

والبرهان الذي يفيد العلم واما الظن المشكوك الحجية كالخبر الواحد بطرح باصالة حرمة العمل والعلم لانه لم يثبت كونه دليلا وبيانا فيحصل الصغرى بانه جاهل بالحكم

الدليل والتكليف والعقل حاكم بعدم التكليف لنا ظاهرا وعدم جواز المؤاخذة والعقاب على تركه وكذا الشرع من الايات نحو قوله تعالى وما كنا معذبين وغيرها

الى وكذا الاخبار نحو رفع عن امتي الى وغيره والاجماع على اصل القاعدة من عدم التكليف لنا في مقام الجهل بالواقع حتى يعلم التكليف فالكل حاكمون بعدم

العقاب ظاهرا معلقا على عدم العلم بالتكليف سواء كان مظنونا او مشكوكا او موهوما الا على عدم الظن المشكوك الحجية بالتكاليف والمقطوع على عدم الحجية

كالظن القياسي لا يبقى بعد القطع بثبوت التكليف في حق المشافهين ان زيدا مثلا ملتفتا بخصوصه يكون مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوته في حقنا ولما لم يمكن المصير الى سائر

الاحتمالات يتعين العمل بالظن لانا نقول يمنع جريان قاعدة الاشتراك هنا لجواز كون التكليف الثابت في حقهم مشروطا بالعلم وهم لما كانوا متمكنين عن تحصيل العلم

فتعلق التكليف بهم ونحن لم نكن متمكنين من تحصيل العلم فلم يتعلق بنا لانتفاء الموضوع باعتبار انتفاء شرطه ومعه لا يجري قاعدة الاشتراك لانا نقول اطلاق

ينصرف الى الغالب هو التمكن بهم لا يقتضي كنا غالبين بكون المشافهين غالبين بالاخبار الاحاد وتعلق التكليف بذمتهم بالخبر الواحد وهو اما ان يكون

لاجل كونه دليلا في حد ذاته ام لاجل عدم امكان تحصيل العلم على الامر فيتعين في حقنا الامر لو كان دليلا في حد ذاته يثبت كون الخبر الواحد بيانا لنا

او الكتب بحيث يحكم بعدم الخروج

بل يجب الاحتياط في العمل بالمظنون

لا بها كلا لاتقان ... التكليف هو ... ان كانوا من ... تحصيل العلم ام لا

بغير العلم

ولا ريب الغالب

وان لزم طرح الظن

الشيخ مرتضى

[illegible]

ايضا ولو كان حجيته لاجل عدم امكان تحصيل العلم فيثبت حجيته لنا لفرض عدم تمكننا من تحصيل العلم لانا نقول نجوز ان يكون من قبيل الاقل والاخبار الموجودة
لهم كانت غير الاخبار الموجودة لنا باعتبار الاختلالات الواقعة فيها دونها ولا يلزم من كون تلك الاخبار بيانا كون هذه الاخبار ايضا بيانا لا يبقى
العقل حاكم بلزوم دفع الضرر ومقتضاه ثبوت التكليف بالظن بالتكليف لانا نقول بعد حكم العقل والشرع بنفي التكليف مع عدم البيان لا يبقى احتمال الضرر
لا يبقى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واطلاق الادلة نظرا الى وضع نفس الشيء من حيث هو تقتضي تعلق التكليف بنفس الواقع من غير اعتبار العلم التفصيلي
لانا نقول لو صح لكان التكليف ثابتا مع الاحتمال وان لم يكن العلم الاجمالي حاصلا والتالي باطل باتفاق الخصم والجواب عنه انه فاسد من وجوه الاول فرض الكلام
في المعاملات ولا ريب في كون سد باب العلم فيها اشد لندرة الادلة العلمية فيها مع كون وجوب الفتوى فيها او حرمتها ولزوم التوقف خلافيا فح اما ان يختار
التوقف او يختار الفتوى او يختار الاول في بعضها والثاني كذلك وينفي كلا الامرين والاخير محال عقلا وشرعا اما الاول فلعدم امكان الخلو عن الامرين
واما الثاني فلفرض ثبوت احد التكليفين والاول ايضا فاسد لكونه موجبا للاختلال والثاني مسلم ويثبت المطلوب لعدم امكان الفتوى بالعلم فتعين بالظن
واذا ثبت لزوم اخذه في المعاملات يثبت في العبادات بالاجماع المركب كذا الثالث لان الفتوى في المعاملات في بعض المقامات بالظن والتوقف في بعضها
تحكم على انه مخالف للاجماع فاذا سلم اعتباره في البعض يثبت في الكل بالاجماع المركب الثاني ان وجوب الصلوة لنا مما لا ينكره الخصم وكذا وجوب الصلوة في
اول دلوك الجمعة بالظهر او الجمعة وكذا وجوب الصوم ايضا وح فالتكليف ثابت لنا لهذه الاشياء وهي مجملات في البين ولا يصح التمسك بقاعدة البرائة للعلم الاجمالي
بالتكاليف ومعه لا يجري قاعدة البرائة لا عقلا ولا شرعا وعلى فرض جريانها فقاعدة الاحتياط واردة عليها وقد حققنا كل ذلك في اصالة البرائة ويثبتها
ايضا بطلان الاحتياط ووجوب العمل بالظن فيها كما سيجيء واذا ثبت وجوب العمل بالظن فيها يثبت في غيرها بالاجماع المركب الثالث الضرورة والاجماع القطعي بعلم
المتتبع من طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام بل العقلاء كافة بان عند فقد العلم التفصيلي مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة في البين لا يسقط التكليف بعدم العلم
شيء منها ويترك التعرض لامتثالها بالمرة والعقل وان كان حاكما بقبح التكليف فيما لا يعلم التكليف لكن حاكم بكون العلم الاجمالي بيانا ودليلا كما حققنا في احتياط
البرائة من كون العقل حاكما بكفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف ظاهرا ولذا حكمنا بالاجتناب في الشبهة المحصورة ومنع ارتكابها كلا ولزوم الاحتياط في كل ما علم
اجمالا بتكليف في البين مما لم يصل الى غير الحق كالظهر والجمعة والجهر والاخفات في البسملة في الصلوة الاخفاتية وهكذا لما حققنا في اصالة البرائة من كون
محل الشك صورة الشك في التكليف لا فيما علم التكليف وشك في تعيينه لكونه شكا في الحادث ولا يجري اصالة العدم وكذا البرائة الرابع انه لو غمضنا العين عن
حكم العقل بلزوم التعرض بنحو من الانحاء بما علم اجمالا بالتكليف لكن فيما كان نطرحه وترك التعرض لامتثاله بنحو من الانحاء يوجب الخروج عن الدين كما في المقام
للعلم بصدق غالب الاخبار وكون اغلب الدين فيها سيما مع عروض الاجمال في الكتابيات والمتواترات المخصصة والمقيدة والمصروفة تحصل القطع بكون الظنون
وترك التعرض خارجا عن دين النبي ص كما سلم العلماء على فرض تسليم الانسداد الاغلبي كالقرو ويكون بطلانه مسلما عندهم ولا يصدر عن مثل كشفوا في بيان
بان الرجوع في الاصل يرفع الاحكام او يرفع اغلب الدين او يوجب الخروج عن الدين ولا يكتفون الا بالاتيان بانا لا كثيرة مسلمة كقولهم هذا هتك للشريعة او هذا مرتد
وامثالها الخامس منع جريان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان جاءكم فاسق الخ وقوله ع السنة اذا قيست محق الدين وكقاعدة
الاحتياط وغيرها بان العلة لحرمة العمل بالظن هو احتمال المخالفة في الدين النازل من الله تعالى على نبيه ص واذا كان هذا علة لتعلق النهي فيما كان مستلزما للمخالفة
القطعية ولطرح الدين واغلب ما في الدين من الرجوع الى البرائة يكون اولى بتعلق النهي لان قبحه اقوى منه وحيث دار الامر بين القبيحين يكون اختيار الاول
اولى لكونه اقل قبحا وهو المطلوب ان لم يكن الثاني علة لتعلق النهي فالاول اعني العمل بما يحتمل معه المخالفة في الدين موهوما اولى بذلك وبعد لم يكن احتمال
المخالفة حراما فيثبت جوازه واذا ثبت جوازه يثبت وجوبه بالاجماع المركب لان كل من قال بجواز العمل بالظن قال بوجوبه السادس الضرورة والاجماع على ثبوت
التكليف وثبوت دين النبي ص في حقنا الى يوم القيامة علمنا بالخصوص السابع قاعدة الاشتراك وما قال بانصراف الاطلاق الى الغالب وهو التمكن من تحصيل العلم
التفصيلي فاسد لعدم الغلبة واما ما ذكرنا من اكتفاء العلماء في بيان الصغرى بدل تحليله كلامهم نصا او تلويحا منهم السيد ره حيث منع العمل بخبر
الواحد مستدلا بانفتاح باب العلم يظهر منه انه لو تسلم الانسداد الاغلبي لسلم حجيته ومنهم الشيخ ره في العدة بعد دعوى الاجماع على حجية الخبر الواحد ومن
قال اني متى عدمت شيئا من التراث حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزم ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومنهم العلامة على ما نقل عنه في نهج المسترشدين في
اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبرائة الاصلية ترفع
جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا على ما نقل عنه في رسالة المعمولة في علم الكلام حيث استدل على عصمة الامام ع بانه حافظ الشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة
الى ان قال والقياس باطل والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد على ما نقل عنه في شرح الباب الحادي عشر انه قال ان الرجوع الى البرائة
الاصلية ترفع اكثر الاحكام ومنهم المحقق الخوانساري على ما نقل عنه من انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام
عن الدليل والمراد انها ترفع الاحكام وهو مسلم البطلان كقوله هذا مستلزم لهتك الشريعة وهو واضح ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم بان عند
ترك الاخبار الاحاد في مثل الصلوة وامثالها ينقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين ومنهم
صاحب الحدائق على ما نقل عنه في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة والشعير الى ان قال ان رد الاخبار هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر ومنهم العضدي تبعا
للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاه لخلت اكثر الوقايع عن المدارك وهكذا والحاصل ان بعد تسليم الانسداد الاغلبي فالقول
بالاهمال وطرح الاحاد والاحكام يوجب الخروج عن الدين وهو مسلم البطلان ومفروغ عنه كيف ولو فرضنا جاهلا لا يعلم من ابواب الصلوة بعض اركانه

بعض

وبعض اجزائه ولا يعلم غيره وضاق وقت الصلوة مع ظنه بصحة ما يسمع من ابويه فهل يمكن القول بسقوط الصلوة عنه او يكون مكلفا باتيان ما يظنه صحيحا والاول
ضروري البطلان فاذا لم يجد منك الحكم بالسقوط من تكليف فكيف ترخص الجاهل بمعظم التكاليف في نفي التكاليف ونفي الالتزام بشيء منها عن التعليل المعلوم
او المظنون بالظن الخاص بمجرد كونه ما ظهر من كون العلم الاجمالي دليلا سيما فيما كان طرحه مستلزما للخروج عن الدين وقد يجاب عن صحة التمسك باصالة العدم
او البرائة مع فرض الانسداد الاغلبي بما يقول صاحب المعالم وشيخنا البهائي ره في الزبدة بان اعتبار اصالة البرائة من باب الظن والظن منتف في مقابل
الخبر المفيد للظن ومثلها العجب من المحقق القمي ره حيث قال بان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فنحن نمنع كون مقتضى اصل البرائة
قطعيا اولى الكلام سلمنا لكنه قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يمنعنا عن الحكم بالعدم قطعا وان اراد
الحكم الظني سواء كان بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه
ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح المفيد للظن الاقوى ثم التعجب منه ره مع كونه محققا لم يتفطن ان مدار حكم العقل من باب القطع على قبح التكليف
والطلب والوجوب ظاهرا في مقام الجهل وعدم العلم بالدليل والتكليف سواء كان قبل الشرع او بعده فهو معلقا على عدم العلم بالدليل والتكليف لا على عدم الظن
المشكوك الحجية بالواقع او المقطوع عدم الحجية كالقياس ومفاد الخبر انما هو الظن المشكوك الحجية والدليلية بالوجوب الواقعي وان كان صحيحا ومع عدم ثبوت حجيته بحجة
الصغرى اعني هذا مما لا يعلم دليليته وتكليفه وان كان مظنونا مشكوك الحجية لعدم العلم بدليليته وكلما كان كذلك لم يكن لنا تكليف والشرع ايضا يطابقه لان
الآيات والاخبار تنفي العقاب والمواخذة والتكليف فيما لا يعلم لا فيما يظن بالظن المشكوك الحجية او مقطوع عدم الحجية فيرجع اصالة البرائة باثبات دليلية الخبر
الواحد لا على عدم افادة الظن ولا منافاة لان مفاد الخبر الظن بالواقع لكن لما كان مشكوك الحجية فلا يعلم دليليته وتكليفه ومعه العقل حاكم بانه لا تكليف لنا ظاهرا
حتى يعلم الواقع لا الظن بالواقع والعجب من المحقق المعاصر حيث اورد على التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البرائة بانها لا تجري في بعض المقامات كما لو دار الامر بين
كون المال لاحد الشخصين في بيع المعاطاة مع الشك في صحته لحرمة تصرف كل منهما وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير لان كلا منهما يختار مصلحته ويحكم الحاكم هنا
لا دليل له مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة الا ان يتمسك باصالة عدم ترتب الاثار اعني الانتقال فقال فلو بدل اصالة البرائة باصالة العدم
كان اشمل ويمكن ان يكون هذا خلافا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل بناء على كون اصل العدم من الظنون الخاصة
التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب مع بنائه
على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى الظن العقلي او الظن الحاصل من اخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب ومن العجب ان الاستصحاب حجة على سبيل القطع في مقام
الجهل بالواقع ما لم يكن يقين او دليل على ارتفاعه سواء كان شكا او ظنا مشكوك الحجية بارتفاعه في نفس الحكم او في الموضوع المستلزم للشك في الحكم ولا يكون
من باب الظن الخاص حتى يمنع حجيته فيما كان على خلافه ظن مشكوك الحجية او عدم الحجية والفرق بينه وبين سائر القواعد المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل
وعدم العلم وان كان خلافه مظنونا بالظن المشكوك الحجية او مقطوع العدم انما هو باب الاستصحاب مختص فيما علم الحالة السابقة والقواعد الاخر كالشبهات
البدوية وهو مقدم عليها عند التعارض كما حقق كل ذلك في اصالة البرائة ولا يكون حجية الاستصحاب بالظن العقلي والخبر او بعد بل ببناء العقلاء على سبيل
القطع والسيرة المستمرة والاخبار المتواترة او المحفوفة على ذلك سيما في الاصول العدمية لانه اجماعي ولذا قيل بان الخلاف انما هو في الاستصحاب الوجودي
لا في الاستصحاب العدمي ومثله في الضعف اعتراض بعض في ابطاله فرضا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق اصالة البرائة فما تصنع حينئذ فضعفه
ظن المجتهد انما يحصل من الاخبار وغالب مفادها ومظنونها التكليف فكيف يتحقق مثل ما اعترف بتحققه ممتنع قطعا مع انا لعلنا حاصل بكون دين النبي ص
الكثير فما علمنا من الادلة العلمية مراتب واغلبها بين الاحاد ومعه يحصل القطع بخطائه في الاجتهاد كثيرا ولا يجوز له العمل به لانه من باب شبهة الكثير في الكثير
وح لا بد له من التبعيض في اخذ الظن الاقوى بالعمل والاحتياط في الظن الاضعف او تقليد غيره وهكذا المقدمة الثالثة في ان بعد بطلان الاقتصار على المعلومات
بطلان التمسك باصالة العدم وغيرها وترك التعرض للامتثال بنحو من الانحاء في غير المعلومات فالطرق المفروضة لنسخ الجاهل غير اصالة البرائة امور الاول
الرجوع الى الاصل في كل مورد على ما يقتضيه مع قطع النظر عن هذا العلم الاجمالي الثاني لزوم تحصيل العلم الثالث رجوعه الى مجتهد اخر وتقليده الرابع الاحتياط
الكلي مطلقا الخامس العمل بالموهومات السادس التخيير السابع التبعيض بامتثال الثامن العمل بالظن وكلها فاسدة الا الاخير اما الاول اعني الرجوع في كل
واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير الالتفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع سواء كان مظنون التكليف او مظنون
العدم اعني موهوما او المشكوك وان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب والا ان كان الشك في سنخ التكليف كشرب التتن وغسل الجمعة اجري البرائة
وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام والشرطية وامثاله فان امكن الاحتياط وجب والا تخير ففاسد لان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف النفسية
الكثيرة بين اخبار مظنون التكليف على خلاف اصالة البرائة وكذا في المقدمية على اصالة الاحتياط وكذا في كثير مما علم حكمه في السابق في الوقايع بين الاخبار
يمنع من التمسك باصالة البرائة للعلم الاجمالي بخلافها وكذا اصالة الاحتياط والاستصحاب وح يوجب العقل والشرع بادراكها مظنونا ومشكوكا وموهوما
ولو بالاحتياط الكلي ان امكن وما لم يمكن للعسر يتعين اما اخذ ما ظن بالتكليف نفيا او عدمه او طرح ما ظن بالعدم او العكس او التبعيض والاول هو المطلوب وغيره
ترجيح للمرجوح على الراجح او التحكم وهو فاسد عقلا واجماعا الا ان يطرح ويعمل باصالة البرائة في التكليف النفسي سواء تعلق الظن بالتكليف النفسي او بعدمه
ونأخذ باصالة الاحتياط سواء تعلق الظن بالتكليف المقدمي او بعدمه وليس هذا تبعيضا للظن حتى يقال انه خلاف الاجماع لانا نأخذ بالاصلين لا من
حيث الظن لانا نقول مع انه خلاف الاجماع بعد فرض الانسداد الاغلبي لانه لم يعمل به احد بتبعيض ايضا وان سميته العمل بالاصلين لانه يلزم اخذ الحديث
الصحيح ان تعلق بالشرطية وامثالها او بعدم التكليف النفسي وطرحه ان تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بالتكليف النفسي مستلزم للعمل باصالة البرائة فيما يتعلق

الظن بالتكليف النفسي من اول الطهارات الى الديات مع القطع باغلب التكاليف النفسية في البين ومعه لا مجرى لاصالة البراءة للعلم الاجمالي بالتكاليف
الكثيرة بينهما الا انه يلزم طرح العلم الاجمالي بالتكاليف النفسية الكثيرة في المظنونات واخذ العلم الاجمالي في التكاليف المقدمية في الموهومات وهو تحكم وترجيح
مرجوح على الراجح وبعبارة بعد فرض الانسداد الاغلبي مع العلم الاجمالي وعلى خلاف الاجماع والعقل واما الثاني اعني لزوم تحصيل العلم بناء على كوننا
سبب الخفاء القائم ثم وان الامتاع بالاختيار عن هناك له فاسد من وجوه الاول انه يجري فيما تعلق التكليف به في المقدمة وتركنا ما اعتقدنا مقدمية
المقام لكونه راجحا لظهوره ولقائه قاطعين بحدوثنا واطاعتنا لغاية الاطاعة الثاني انه موقوف على ظهوره ع وصرنا سببا لمستوريته هنا ولكن
بظهوره مع عدمه فالمؤاخذة والعقاب بأي لو اظهرته لقتلته وقبح عقلا الثالث ان التكليف بتحصيل العلم لا يتم لفرض عدم امكانه نعم العقاب على الترك ممكن
لكن لا يثمر في تحقق العلم لفرض عدم امكانه واما الثالث اعني رجوع هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم في الاغلب الى مجتهد اخر وتقليده له ففيه اولا انه خلاف
الاجماع وثانيا بانه تقليده له والاجماع قائم على حرمة تقليده ووجوب العمل بظنه حتى يثبت الحرج ولم يثبت وثالثا بان رجوعه الى مجتهد اخر اما ان يكون مثله في
الانسداد الاغلبي او لا بل كان باب العلم له منفتحا كالسيد المرتضى او رباب الظنون الخاصة والاول فاسد لاستوائهما من حيث الانسداد الا انه يلزم ترجيح التقليد
الموهوم واما ظاهرا على الاجتهاد الراجح واقعا لانه مظنون في الواقع وظاهر الاجماع على وجوب العمل به وحرمة التقليد وكذا الثاني لان من قال بالانفتاح باعتبار
كثرة المتواترات او دلالة الادلة الشرعية على حجية الخبر الواحد عنده هذا بين الفساد لدركهم عنده ولذا انسد له باب العلم ومع اخذ قوله مع اعتقاده بفساد
مدركه بين الفساد كرجوع العامي الى من يعلم انه يعمل بالبدع ليلا عنده هذا نعم ان وجد من سمع من المعصوم ع كلب الحكم مع قطعه بعدم كذبه او اصل من حديث
تعين الرجوع اليه لطرح هذه الظنون ولكن هذا تقليد واما الرابع اعني الاحتياط في سلسلة المظنونات والمشكوكات والموهومات باتيان ما يحتمل الوجوب
لو موهوما كالظن بالعدد وترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين في الاحتمالات الشرطية والجزئية وامثالهما كالجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية واخفاتها
والتخيير في الاحتمال البعيد ففاسد لوجوه الاول الاجماع العلماء كافة على عدم وجوب الاحتياط سيما على فرض الانسداد الاغلبي في الموارد الغالبة المسئلة الثاني لزوم
العسر والحرج الشديد الموجب لاختلال النظم بكثرة ما يحتمل وجوبه ولو موهوما وكذا ما يحتمل حرمته خصوصا في الطهارات والصلوة فلو بنى العالم الخبير بموارد
الاحتياط فيما لا ينعقد عليه اجماع او متواتر على الاحتياط في جميعها يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط كيف وتعلم
المجتهد مواد موارد الاحتياط وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الاضعف منه وهو امر
مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعلم هذه الموارد في حرج مخل بنظام معاشهم ومعادهم وتوضيح ذلك انه في التطهير بالماء المستعمل في
رفع الحدث الاكبر الاحتياط بترك التطهير به لكن قد يتعارض في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى او مساو فانه قد يوجد ماء اخر للطهارة
وقد لا يوجد بغير الا التراب فقد لا يوجد من مطلق الشيء غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء اخر وفي الثاني هو الجمع بين المائية والترابية وفي
الثالث هو الطهارة به مع تاخيرها الى ضيق الوقت وكذلك الامر في ماء البئر الملاقي للنجاسة وفي التطهير به لرفع الخبث والحدث من كون الاحتياط تركه على
ماتره ومنذ واحد من واجبات الصلوة ما احاط جميعها في الاختلافات من الطهارة والنجاسة والاستنجاء وتطهير الثياب والابدان كما وكيفا وكذا في لباس المصلي
ومكانه وما يصح السجود والافعال الاختلافية سيما فيما يوجب التكرار كوجوب الجهر في الاستعاذة او وجوب اخفاتها وكوجوب الجهر في البسملة في الاخفاتية او
وجوب اخفاتها وكوجوب الجهر في التسبيحات الاربع في الاخيرتين او وجوب اخفاتها وكوجوب تقديم السلام علينا او وجوب تقديم السلام عليكم فيلزم في الغداة
اتيان اربع صلوات وفي كل من الظهر والعصر ستة عشر على فرض اختيار التسبيح في الاخيرتين واثنى عشر على فرض اختيار الحمد وفي كل من المغرب والعشاء
ثمانية صلوة ويلزم من ذلك وجوب اتيان اربع واربعين صلوة في كل يوم وليلة مع ان فيها السهو والشك مما يوجب الاعادة كالشك بين الواحد والاثنين
او الاثنين والثلث قبل السجدتين او الاثنين والاربع كذلك او الاثنين والثلث والاربع كذلك ولا ريب ان هذا الاحتياط موجب لاستغراق الاوقات
للمقلد والمجتهد وتعليمه عسر فكيف بعلمه فانه يوجب اختلال نظم المعاش والمعاد لا ينكره الا معاند مجهول سلمنا عدم ايجابه الاختلال لكنه عسر شديد لا
يحمله اغلب الناس والادلة تعينه لانها في صورة التعارض مقدمة على الادلة الاجتهادية المثبتة للتكاليف الالزامية فيما كانت النسبة عموما من وجه كما
حققناه في اصالة البراءة ففي مقابل الادلة الفقاهية كالاحتياط مقدم عليها البتة وبالاجماع المحقق والمركب والاولوية الثالث ان الاحتياط لا يمكن في
المعاملات كما مر في اصالة البراءة وكالبيع صغيرين يحتاج كل منهما الى صرفه في الحال وكذا في المرافعات لكون الاحتياط فيها التوقف وهو موجب الاختلال قطعا
ولا بد فيهما من العمل بالظن واذا ثبت فيهما ثبت في العبادات بالاجماع المركب فالبعض بانه لا يمكن في العبادات ايضا لكون الاحتياط فيهما موجبا لترك الاحتياط
لذهاب جمع بل المشهور الى اشتراط نية الوجه او العلم بالوجه والاحتياط ترك له وفيه اولا ما حققنا من عدم اشتراط نية الوجه من الوجوب والندب والعلم به بل يكفي
نية القربة وثانيا بانه مسلم فيما امكن العلم واما فيما لا يمكن فالمرجع الى نية الوجه الظاهري الحاصل من الاصل ما البراءة او الاحتياط لا بقائه فيما امكن العمل
بالاصل وفي هذا لا يمكن لا البراءة ولا الاحتياط لما مر للعسر فتعين العمل بالوجه الظني وحجية الظن لانا نقول اذا سلمت بطلان الاحتياط فهو المطلوب فتدبر
فان قلت لا يجب على المقلد تقليد هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم مع كون الاحتياط موجبا للعسر لجواز تقليد غيره لانا نقول او لا نفرض انحصار المجتهد به وثانيا فا
الكلام في عمل هذا المجتهد بالنسبة الى نفسه لا بالنسبة الى مقلده والمجتهد الاخر لانا نقول هذا فاسد جدا للمأثور مع ان الكلام في حكم الله بحسب اعتقاد هذا المجتهد وتدبر
على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج في العمل بالظن منها النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد عمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت
كثيرة او فساد عبادات الجاهل او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه المرض بما اصابه كما يقول بعض اصحابنا وكذا فيما ادى ظن المجتهد الى وجوب الوضوء
كثيرة يحصل العسر لاتيانها فهو كر على ما فر وفيه انه لم يكن كر على ما فر اما الاول فلان العسر على فرض الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات موجب لاختلال

نظم

نظم المعاش والمعاد وفي ظن المجتهد ان كان في مورد او موردين كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة لانه عسر محض لا يوجب الاختلال وثانيا
بانه بعد ملاحظة ادلة نفي الحرج والتعارض ان لم يبق ظن له بان كانت النسبة بين المثبت والنافي عموما من وجه لكون الترجيح مع النافي بذاته كالحقوق
فاصالة البراءة ويدل عليه رواية عبد الاعلى فيمن انقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل
عليكم في الدين من حرج امسح عليه مع كون المثبت لوجوب الغسل البشرة عاما ومنه يعلم كون الترجيح من حيث هو معروج لو لم يبق الظن معه بان كانت النسبة
عموما من وجه فيحصل الضيق اعني هذا عسر لم يثبت التكليف فيه والعقل والاجماع على اصل القاعدة ينفيانه لانهما حاكمان بعدم التكليف فيه حتى يثبت الدليل
المظهر للمصلحة كان يكون المثبت خاصا واما ان بقي الظن بان كان دليل المثبت اخص فيقدم على العموم ولا يجري الاجماع ولا العقل لكونه مظهرا للمصلحة
ولا ضير فيه لوجوده في الجهاد والدفاع وامثالها لعدم ايجابه الاختلال ولا يكون مخالا اسيما اذا كان مسببا عن سوء اختياره في الفوائت وتقصيره في تحصيل
العلم واما ان حصل من اداء ظنونه الى الجماع الواجبات الكثيرة من اول الطهارات الى الديات ففيه انه لو ارتفع ظنه من هذا الاجماع بملاحظة الادلة النافية
فيحصل له القطع بخطائه في اجتهاداته ولا يجوز له العمل بها كلا وح يجب عليه اخذ ما يظن عدم خطائه وطرح ما يظن خطائه ومنه كون المثبت في بعضها اخص
من النافي او جدد الاجتهاد او قلد مجتهدا اخر او قوله ان لم يوجب العسر والاختلال فكيف كان نطرح هذه الظنون للطائفة الذي يوجب العسر لا يستلزم طرحها
لمن لا يوجب العسر والاخذ بالاحتياط الذي يوجب العسر الاشد واما على هذا النقض فان امكنه التجديد فيجدد نظره فان ارتفع فيها ومن لم يمكنه النظر ان كان
عسرا محضا من دون النظر والاختلال فلا لازم القبول لعدم حرمته سيما فيما كان مسببا عن سوء ولما لو كان موجبا للضرر والاختلال فحرام فان كان ظن برجحان خطائه
عن غيره باخذ مظنون الصحة على مظنون الخطاء او الاجماع على الخلاف فيما كان دليله اقوى من الباقي وامثالها والا فيترك الخلافيات والرجوع الحادث
ولو بتقليد غيره بقدر رفع الحرج الموجب للضرر او الاختلال واما المقلد فيقلد غيره فيما كان موجبا للضرر او الاختلال وفي غيره فالجواز ثابت لعدم الدليل على
حرمته عقلا ولا شرعا واما اللزوم فلا وجه للاحتياط واما الخامس اعني اخذ سلسلة موهوم التكليف اعني فيما تعلق الظن بعدم التكليف وطرح سلسلة مظنون
التكليف اعني ما تعلق الظن بوجوده فبداهة فساده واضح لان بعد لزوم اخذ المظنون او الموهوم فالعقل والاجماع والضرورة قائمة على تقدم دفع الضرر المظنون
على دفع ضرر الموهوم وكذا على تقدم الراجح على المرجوح مع ان اخذ الموهومات وطرح المظنونات موجب للخروج عن الدين للقطع بصدق اغلب الاخبار اثباتا ونفيا
التكاليف المظنونة انما هو فيما تعلق الخبر باثباته لا فيما تعلق بعدم لا يقال اخذ المرجوح اذا كان موافقا للاصل فاخذه لم يكن مخالفا للاجماع لانه ترجيح راجح شرعا وعقلا
لانا نقول فرض الكلام بطلان الرجوع الى الاصل كما مر والكلام انما هو في نفس الموهوم من حيث هو مع ان فرضه لزوم اخذ موهوم التكليف لزوم ابطاله وطرح
الظن المتعلق بالعدم الموافق للاصل لا بنفيه بالاصل او لو انه نفيه للاصل مع ان الظن بالاثبات ايضا قد يوافق الاصل كموارد الاحتياط او الاستصحاب واما السادس يعني
بطلان التخيير اقسام فمنها التخيير بين الظن والوهم اعني التسوية بين الراجح والمرجوح وهو باطل عقلا واجماعا لما عرفت من كون اخذ الموهوم وطرح المظنونات
مستلزما للخروج عن الدين ولان الامر دائر بين التعيين اعني العمل بالظن والتخيير بينه وبين الوهم والاول متعين بقاعدة الاحتياط لا يجابه القطع بالامتثال
سواء كان مامورا بالظن او التخيير واما على فرض التخيير واختيار الموهوم فيشك في الامتثال لجواز كونه مامورا بالظن وهذه القاعدة جارية في كلما دار الامر
التعيين والتخيير بطلان سائر الاحتمالات اعني المحذورين سواء كان المحذور نوعيا كما في المقام او شخصيا ذاتيا كالسجدة خلف قبر الائمة ع اسيما في الصلوة
او عرضيا كالظن الغير المعتبر باحدى الجهات في القبلة في ضيق الوقت لا يقال العقل والاخبار يحكمان بالتخيير مطلقا وان كان احد الطرفين مظنونا الا انا نقول هذا
فاسد هنا اما العقل فلحكمه ببطلان التسوية ولزوم اخذ ما يوجب الامتثال وبطلان تجويز اخذ الموهوم الموجب الخروج عن الدين واما الاخبار فلانها احاد في
المسئلة الاصولية مع انه ظن واحد واخذه يوجب ترك الظن المتعلق بالتكاليف الكثيرة كما عرفت وثانيا بانها حاكمة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط والمفروض
امكانه هنا وهو اخذ الظن كما مر وثالثا بانه لو سلم فيهما لا يوجب خلاف الضرورة والاجماع والعقل لكون تجويز اخذ الموهوم موجبا للخروج عن الدين ورابعا
بانه في التخيير بين المتعارضين لا في كلما دار الامر بين الاحتمالين وخامسا بانه موجب لجواز العمل بالدليل الظني ومعه يثبت الوجوب بالاجماع المركب لا يتم
في الوهم لعدم كون اخذ الموهوم اخذا للدليل فتدبر ومنها التخيير بين الظن والبراءة وهو باطل اجماعا عقلا وضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين
ومنها التخيير بينه وبين الاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز اخذ ما يوجب الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين البراءة
والاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين وتجويز الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين الوهم والاحتياط
وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين والحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بينه وبين البراءة وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج
عن الدين ومنها التخيير بين الوهم والظن والاحتياط والبراءة ومفاده غني عن البيان كما قد ظهر واما السابع اعني التبعيض ففي محتمل احتمالات الاول التبعيض
بين البراءة والاحتياط وهو محتمل لاحتمالات ثلثة الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ البراءة في العبادات والاحتياط في المعاملات والعكس و
الاول فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للخروج عن الدين في العبادات واختلال النظام في المعاملات الثاني انه خلاف الاجماع الثالث انه تحكم والثاني
ايضا فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للعسر والحرج الشديد الموجب للاختلال في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الثاني انه خلاف الاجماع الثالث
انه تحكم الثاني التبعيض بين الموارد الشخصية بالبناء على الاحتياط او لا في العبادات والمعاملات سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما ما لم يتحقق
العسر واذا تحقق العسر يعمل بالبراءة مطلقا سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما وهذا ايضا فاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع الثاني انه تحكم
الثالث انه مستلزم للاحتياط في الاحتمالات الموهومة وتركه في الاحتمالات الظنية ويلزم منه ترجيح موهوم الضرر على مظنون الضرر والاجماع والعقل
قائمان على بطلانه الرابع ان التبعيض في المعاملات بالاحتياط في بعضها والبراءة في بعضها يلزم في الاول العسر والحرج لان الاحتياط فيه التوقف ويلزم

منه فرض في مورد فكيف بالموارد كما بين صغير من كبير لا دليل نفيد في الثاني المرجح والمرجح كما لا يخفى ان تحديد مورد العسر عن غيره اما ان يكون في
اول الامر قبل البناء على الاحتياط في العمل او يكون بعد تحقق العسر بالبناء على الاحتياط اولا الى ان يتحقق العسر ثم يترك وكلاهما فاسدان اما الثاني فلان
الكل اما ان يعملوا اولا بالاحتياط او يعملون بعضهم اولا بالاحتياط وبعضهم بالبرائة وكلاهما فاسد اما الاول فللزوم اختلال امر الكل بالاحتياط في
اول الامر سيما في المعاملات للزوم ترك المعاملات حلا فيه سيما في اول الامر وللزوم الخروج عن الدين في العبادات بعد اختيار الكل البرائة والقول بانهم
يتركونها في ترتيب ما يوجب الاختلال فاسد جدا لانه موقوف على اطلاع كل بحاله وبحال جميع العباد لان الاختلال انما يلزم من هيئة الاجتماعية والاطلاع
على جميع احوال العباد محال واما الثاني فيلزم ما سبق مما ذكرنا سيما في المعاملات لانها موقوفة الطرفين وعمل البعض على الاحتياط والتوقف وعمل البعض
على البرائة يوجب النزاع وعدم وقوع المعاملة وامثالها ويلزم منه ما ذكرنا واما الاول اعني التحديد من اول الامر فاما ان يكون من المجتهد بان يقول للمقلد
احتط في مائة معاملة مثلا في فلان وفلان او في خمسة ايام ويكون من المقلد وكلاهما فاسد اما الاول فلانا نعلم من المجتهد بان يقول للمقلد احتط في مائة
معاملة مثلا في فلان وفلان او في خمسة ايام او يكونه من المقلد وكلاهما فاسدان اما الاول فلان تحديد المجتهد لرفع العسر الشخصي والنوعي موقوف على الاطلاع
باحوال المكلفين وهو منفي قطعا وموقوف على اطلاعه بدواعي المكلفين وقدر احتياجهم في المعاملات لانه ربما يحتاج شخص في يوم عشرين معاملة دون اخر
ودون يوم اخر وربما كان شخص اخر خلافه وهو مجهول عند المجتهد وتكليف المجتهد بهذا التحديد تكليف بما لا يطاق في حقه لعدم امكانه للتشخيص اخر مرتبة العمل
الذي لو تعداه عسر باحتياط المكلفين يوجب العسر فهذا بر واما الثاني فلان تحديد المقلد موارد الاحتياط بعد ما لا يلزم منه العسر النوعي موقوف على الاطلاع
بموارد حاجته وحاجة غيره من المكلفين وهو غير ممكن فحصته جدا وكذا العسر الشخصي لانه موقوف على كونه مواظبا الاحوال حتى لا يتعدى من المرتبة التي توجب العسر
وهو ايضا عسر في حق اغلب العباد الثالث التبعيض بين الاحتمالات وهو على اقسام الاول العمل بالاحتياط فيما تعلق الظن بالتكليف والرجوع الى البرائة فيما تعلق الظن
ما تعدد وهو المطلوب والفرقان النفي والاثبات على هذا يكون من باب الاصل وعلى فرض العمل بالظن يكون من حيث الظن الثاني عكس ذلك وهو مستلزم لطرح
التكاليف المظنونة واخذ التكاليف الموهومة وهو منفي بالاجماع والعقل وبكونه مستلزما للخروج عن الدين كما مر في اخذ الموهومات الثالث اخذ الاحتياط
منها تعلق الظن بالتكليف وبعضها تعلق بالعدم والرجوع الى البرائة في غيرها وهذا ايضا فاسد لان اخذ بعض الموهومات دون بعض تحكم وفي المعاملات
مستلزم للتوقف في مظنون الصحة وبعض موهومها ويلزم منه اختلال النظم كما مر الرابع عكس ذلك اعني الاحتياط في الموهومات وبعض المظنونات والرجوع
الى البرائة في بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم في المظنونات ثانيا وللزوم ترجيح الموهوم على المظنون ثالثا الخامس
الرجوع الى البرائة في موهوما التكليف وبعض المظنونات والاحتياط في بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم ثانيا السادس
التبعيض بين الظن والاحتياط وهو على اقسام ايضا الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ الظن في العبادات والاحتياط في المعاملات او العكس كلاهما فاسدان
اما الاول فلانه خلاف الاجماع وللزوم الاختلال في المعاملات ولانه لو ثبت حجية الظن في العبادات يثبت في المعاملات بالاجماع المركب ويكونه مثبتا للمطلوب
وهو اثبات حجية الظن في الجملة واما الثاني فيظهر بطلانه مما ذكرنا الثاني التبعيض في الموارد الشخصية وهو ايضا تحكم ومخالف للاجماع وكذا بعض ما ذكرنا في
التبعيض بينهما بالبرائة والاحتياط في الموارد الشخصية فارجع الثالث التبعيض في الاحتمالات باخذ الظن فيما تعلق بالتكليف والاحتياط فيما تعلق بالعدم او
العكس واخذ الظن فيما تعلق بالتكليف وبعض ما تعلق بالعدم والاحتياط في غيره او العكس اعني اخذ الظن فيما تعلق بالعدم وبعض ما تعلق بالتكليف والاحتياط
في غيره وكلها فاسد لا الثاني اما الاول فلكونه مثبتا للاحتياط الكلي وهو باطل للزوم العسر والحرج الموجب للاختلال واما الثالث فللزوم التحكم في الموهومات
ويظهر بطلانه بوجوه الاول انه خلاف الاجماع لانهم اجمعوا على عدم تبعيض الظنون الحاصلة مما ثبت اعتباره في الجملة مثل الظن الحاصل من الخبر الصحيح المشهور
لم يكن قائل بكون بعضه حجة في بعض الاحكام الفرعية دون بعضها وكذا ما ثبت عدم اعتباره كالقياس وان كان مشكوكا لا يقال القول بالتبعيض موجود كما في صوم
الشبهة المحصورة مع كون احد الجهات مظنونا بالظن المشكوك الاعتبار مع عدم امكان اتيان الصلوة بكل الجهات لضيق الوقت مثلا مع امكان اتيانها باثنين منها
ولا ريب في وجوب اتيانها بالجهتين احديهما ما كان مظنونا والاخرى موهوما والقول به موجود بل هو من كثير من العلماء وهو لا يكون الا تبعيضا لانا نقول هذا كلام
في الموضوع الصرف ومقامنا انما هو في الحكم وثانيا بانه انما يكون في شبهة القليل في القليل ومقامنا انما هو في شبهة الكثير في الكثير وادعاء الاجماع المركب في المقام
غلط لوجوب التوقف فيه دون المقام فانه لم يقل احد بالتبعيض فيه على انه عمل بالاحتياط بما امكن وهو الجهتين لا التبعيض بين الموهوم مع ان الاحتياط هنا في بعض الموهومات
لو كان لازما لكان لازما ما لم يتحقق العسر ولا بد من التحديد وقد عرفت فسادها بجميع اقسامها الثاني انه موجب للعسر في المعاملات كما بين صغير من كبير الا ان يقال
انه يجوز الاحتياط في بعض الموهومات الذي لا يوجب العسر الثالث انه تحكم صرف لان التبعيض في الظن الحاصل من سبب واحد بعد التكليف في الموارد مع كون كلها
عبادة او معاملة مع كون العمل بالظن لاجل الحذر عن الاختلال والخروج عن الدين الناشي عن الهيئة الاجتماعية غلط قطعا ومما ذكرنا يظهر وجه بطلان
التبعيض على الوجه الرابع والخامس من الاحتمالات يعني الاحتمال الثاني وهو المطلوب نعم الفرق هو حجية كون اتيان ما تعلق الظن بالتكليف من باب الاحتياط
لا من حيث الظن وهو امر سهل ومما ذكرنا يظهر بطلان التبعيض بين الظن والبرائة في الموارد النوعية او الشخصية والاحتمالات كما مر وكلها فاسد ويظهر بما
مر ولا يحتاج الى البيان وكذا سائر التبعيضات المحتملة مع ان كل التبعيضات بعد تسليم الانسداد الاغلبي فاسد باجماع الكل بل وفساد كل الاحتمالات سوى وجوب العمل
بالظن بينهم مسلم واما التبعيض بين الاشخاص بلزوم الاحتياط في حق من لم يكن لم يرتبط بنظام العالم كالمقدسين والصلحاء والمشايخ والعمل بالظن في حق
من كان لم يرتبط بنظام العالم ففاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع والضرورة الثاني انه موجب للعسر في حق القسم الاول ولا يتم في المعاملات لانها قد
تقع بينهما ويوجب التنازع بينهما وربما كان من يعمل بالظن ظنه مقتضيا لصحتها ومن يعمل بالاحتياط يقتضي الاحتياط فسادها على انه موقوف على التحديد

وبين

وبمن لم يرتبط بنظام العالم من غيره والتحديد عسر كما مر مع انه يثبت المطلوب وهو حجية الظن في الجملة ومن الاحتمالات المتصورة محض الاحتمال مع اعراض العلماء عنها كلية
امور اقواها القرعة وهي بذاتها فاسدة لا نعلم بها الا في بعض الموضوعات الصرفة التي لا يمكن الاحتياط فيها كتقسيم المتساويين للشخصين متنازعين فيهما وكتنازع
الاماميين للجماعة والمدرسين المتدرسين يكون جريها ضعيفة مع عدم الجبر وظهوره في الموضوعات وعدم قابليته للمعارضة مع سائر القواعد سيما هنا اعني في اثبات
الاحكام الكثيرة لكونها من الاسباب الغير المتعارفة وموجبا للهرج والمرج ولذا اجمعوا على بطلانها ولم يقل بها احد واهون منها الاستخارة والرمل والجفر و
امثالها مما هو فسادها يغني عن ذكر الفساد وبعدما ثبت بطلان سائر الاحتمالات تعين العمل بالظن لوجوه الاول انحصار العمل بالظن لفساد غيره من كل
الاحتمالات كما مر الثاني اجماع العلماء على تعين العمل بالظن بعد فرض الانسداد في الاغلب ولذا اكتفوا في اثبات حجية الظن باثبات الانسداد الاغلبي وهو
يكشف عن كونها مسلمة عندهم كما مر الثالث بناء العقلاء بعد لزوم الامتثال وعدم الامكان الطرح والجمع ودوران الامر بين اخذ مظنون الضرر وراجحه
او موهوم الضرر ومرجوحه من حيث هو او التسوية بينهما مع فرض خلو المرجوح عما يوجب حجيته من الاصل او دليل يوجب اخذه اما الاول فلبطلان العمل
بالاصل كما مر واما الثاني فلفرض بطلان سائر الاحتمالات على تعين العمل بالظن وعدم الاعتناء بغيره بالسيرة القطعية بعد وجوب الاخذ على واحد
المرجوح وطرح راجحه وكذا التسوية بينهما سيما في المقام من كون اخذ المرجوح او التسوية مستلزما للخروج عن دين النبي صلعم وطرح السنة الكثيرة المقطوعة
في البين لانه طرح للاخبار المتعارفة بالتكليف وكذا ما تعلق بالعدم الرابع ما ذكرنا من الوجوه لاثبات حجية الظن لان اغلبها متفقة على حجية الظن الحجي
المتعلق بالاحكام واثبات التكليف وبعضها من اول الطهارة الى الديات مع القطع بكون اغلبها من دين النبي صلعم ومن السنة المقطوعة المجمع على وجوب العمل
بها الخامس العقل القاطع لان الامتثال اللازم بنحو من الانحاء كما مر اما ان يكون بامتثال العلم التفصيلي والمفروض عدم امكانه او بامتثال العلم الاجمالي الا
الكلي والمفروض عدم وجوبه للعسر بل عدم جوازه لاختلال النظم واما بامتثال ما يحتمل جعله مقربا ولو تعبدا وان لم يفد الظن بل كان وهما من الاحتمالات
التي مر بطلانها او الامتثال بمقتضى ظنه والعقل قاطع باخذ الظن لما مر من حكم العقل ببطلان غيره ووجوب الامتثال بمقتضى ظنه لا يقال لو كان ما كان وهما
بالواقع مظنون الحجية كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة فلا ترجيح في اخذ الراجح بحسب الواقع اعني الشهرة وطرح الخبر الصحيح المظنون الحجية لانا نقول هذا خارج عن محل
الكلام لانه موقوف على تسليم حجية الظن في الجملة ثم الكلام في انه هل الظن بالحكم الفرعي او الظن بالحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية او هما وعلى فرض التعارض هل
الاول مقدم او الثاني او يطرحان المقدمة الرابعة في ان بعد وجوب العمل بالظن المطلق معناها هل يجب العمل بكل ظن حتى قام الدليل على حرمته او لا بل وجوب
العمل به الا في الجملة احتمالان بل قولان توضيحه موقوف على بيان اقسام الظن وهو انه قد عرفت في اول حجية المظنة ان للظن جهات لكل منها ظن خاص ومظان
وكذلك الظن المطلق الذي ثبت حجيته بالانسداد له جهات من الظان كالمتجزي ومن الاسباب كالخبر الواحد والشهرة وامثالهما ومن الموارد كالكلامية والاصولية
والفروعية والموضوعية باقسامها ومن الكيفية بعد الفحص وقبله ومراتبه من الظن القوي المتاخم الى العلم والضعيف ح ثم اعلم ان الاعتقاد قد يكون حاصلا
على سبيل القطع من دليل لبي كالاجماع والمتواتر المعنوي وقد يكون حاصلا من دليل غير لبي من اللفظ والفعل والتقرير وهو موقوف على الصدور والدلالة لرعاية
معنى اللفظ ووضعه وارادة الظاهر من عمومه ومطلقه وهكذا وعدم المعارض وترجيح احد المتعارضين ثم كلها قد يحصل بالقطع فيحصل القطع بالحكم الفرعي
وقد يكون كلها او بعضها مقيدا للدليل الظني الشرعي على وجوب العمل به وحجيته من حيث الكشف عن الواقع وهو المسمى بالظن الخاص او لا من حيث الكشف بل تعبدا
كاصالة العدم وهو يسمى اصولا فقاهيا وتعبدا دائما يوجبان العلم بالحكم الاصولي اعني بالحجية ووجوب العمل به وقد يكون كلها او بعضها ظنيا بالظن المطلق
وهذا الظن المتعلق بالحكم الفرعي قد يكون مظنون الحجية كالخبر الصحيح لذهاب الظن من المشهور وظهور الاجماع على حجيته وكذا الضعيف المنجبر وقد يكون مشكوك الحجية
كالخبر الحسن الموثق للاختلاف فيهما وعدم الشهرة في البين وقد يكون موهوم الاعتبار كالشهرة والاولوية والقوي لذهاب المشهور على عدم حجيتها وح قد
يجتمع الظن بحجية الخبر الواحد مع افادته الظن بالحكم الفرعي الواقعي وقد ينفكان ويتعارضان كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة العظيمة مع كون الظن في جانب المشهور
فالظن بالحجية والظن في جانب الخبر دون الواقع والظن بالواقع في جانب الشهرة دون الحجية والظاهر اذا عرفت ذلك الاقسام فنقول بعد حجيته هل يجب العمل به مطلقا
من اي سبب حصل في اي مورد كان وهكذا حتى قام الدليل على عدم حجيته او لا بل لا يقتضي وجوب العمل به الا في الجملة احتمالان بل قولان الاول للمحقق القمي ره
وصاحب المعالم وشيخنا البهائي ره بل كل من قال بحجية الاصول كاصالة البرائة من باب الظن والثاني من الاغلب اما الاول فيمكن الاستدلال من جانبه بوجوه
الاول ما ذكرنا من القائلين بكون الاصول كاصالة البرائة وامثالها من باب الظن ولا دليل على حجيته فيما كان على خلافه ظن لكون هذا الظن شخصيا وهو نوعيا والا
مقدم لا قوائية لكونه معلقا على عدم هذا الظن وبعد حصوله يرتفع الاول ويحكم العقل بوجوب اخذه حيث تعذر العلم وانسداد باب العلم فيه ولو في مورد
لان مع تعذر العلم وبطلان الاصل وعدم كوننا كالبهائم ولزوم تشخيص حكم الشارع فينحصر بالعمل بالظن في هذا المورد وان لم يثبت في الاغلب هو يقتضي العمل بكل
ظن في تلك المسئلة من اي سبب كان وفي اي مورد حصل من دون الفرق بين الموارد والاسباب لا يتوقف على الانسداد الاغلبي وملاحظة الهيئة الاجتماعية بكون
الرجوع الى اصالة البرائة موجبا للخروج عن الدين والى اصالة الاحتياط موجبا للعسر والحرج وفيه ما مر من عدم حجية الاصول من باب الظن بل من باب التعبد لكون
مدركها اعتبارا واقتباسا من الكتاب والسنة معلقا على عدم العلم والدليل وكذا الاجماع والظن المشكوك الحجية ولو في مورد ما لم يصدق الغالب لا يعلم دليلية فهو
الاصول ويطرح الظن كما مر في تاسيس الاصل في حجية الظن والعدم بل غيره مرة من كون الاصل هو الاصل وحرمة العمل بالظن حتى يثبت الدليل على حجيته لا العكس
ولا بد من حجيته من ابطال الاصول بدليل قطعي في البعض او في الجميع بكون الرجوع اليها موجبا للخروج عن الدين او العسر والحرج او الضرر وامثالها في مورد او باعتبار الملاحظة
الهيئة الاجتماعية كما في المقام وهذا يثبت حجية الظن في الجملة للتوقف حجيته على الخروج عن الدين وعدمه ويرتفع بالعمل بالقدر المتيقن فعلى ما ذكرنا لا اشكال
في القياس لانه تثبت حجيته في الجملة معلقا على مقدمات منها الدليل على عدم التعيين ومنها عدم الخروج عن الدين به كما مر فاذا انتفى احدها فلا يحكم العقل فيكون

(لا التخصيص) من باب التخصص بخلاف ما ذكرنا عن المحقق القمي ره فانه يقتضي حجية مطلق الظن ولذا يشكل في القياس بان حكم العقل لا يخصص واجاب ولا بان بعد ملاحظة نهي
الشارع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات لا يفيد الظن وفيه انه انكار [illegible] بناء الشارع على ما ذكرنا لا يكون كليا بل الغالب على جمع المتفقات كا
لاحداث النجاسات وامثالها كيف مع انه حديث ابان في دية الاصابع افاد القطع ولذا نسبه الى الشيطان وثانيا بان باب العلم بالنسبة الى القياس مفتوح
للاجماع على عدم حجيته وفيه ان باب العلم في الحكم الاصولي اعني الحجية والعدم مفتوح وكلامنا انما هو في الفرعي اعني مقتضى القياس والانفتاح في الاول لا يستلزم
الانفتاح في الاحكام الفرعية وبالعكس وكذا في الانسداد لا يقال ان العقل يحكم بحجية الظن المشكوك الحجية فيما لم يكن دليل على التعيين من وجوب العمل به او
حرمته من حيث هو كالقياس لان باب العلم فيه مفتوح لانا نقول فلا يقتضي العقل حجية الظن من حيث هو منجزا مطلقا بالحكم الاولي حتى يشكل في القياس بل
حكمه معلق مقيد على تماميتها عند الدليل على التعيين فلو وجد عين وجوده او عدمه كالقياس فلا يجري حكم العقل لانتفاء شرطها اعني عدم التعيين ويكون
من باب التخصص لا التخصيص ومنها كون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين وامثاله كما سيجيء توضيحه وثالثا بان الانسداد والدليل العقلي القطعي انما دل
بعد الضرورة على حرمة العمل بالقياس وفيه ان العقل لو حكم منجزا على وجوب العمل بالظن من حيث انه كذلك حرمة الظن فلا يجتمع مع الاجماع دل على حرمة العمل
بالقياس من حيث هو ولا ينافي وجوب العمل به من حيث كونه مقدمة للعلم بالتكاليف الاجمالية الكثيرة لئلا يلزم الخروج عن الدين وكونه اقل القبائح
لو فرض العلم الاجمالي باغلب الدين في القياسات بحيث لو لم يعمل بها يلزم الخروج عن الدين الا ان يمنع العلم الاجمالي بل الحق في الجواب ان حكم العقل بوجوب
العمل بالظن تعليقي معلق على مقدمات كانت بالنسبة الى القياس مفقودة من باب التخصص الثاني ان بعد وجوب العمل بالظن اما ان يكون متعلق الوجوب
(لا التخصيص) جميع الظنون او البعض الغير المعين او المعين عند الله وعند العباد او عند العبد دون الله او العباد بالله او بالعكس والثاني باطل لانه مستلزم للتخيير بين الظنون
وهو خلاف الاجماع من حيث هو لا في مقام التعارض لان الاجماع قائم اما على انه اما واجب العمل او محرم العمل وكذا الثالث لعدم الدليل على التعيين لا من العقل
ولا من الشرع اما الاول فلعدم استقلاله في مطلوبية الظنون بعضا واما الثاني فلعدم تمامية الادلة كما عرفت وكذا الرابع لعدم الدليل على تعيينه عند
العبد بل بعد فرض بطلانه من حيث استلزامه جهله تعالى بمراد العباد بالله او استلزامه التخيير بين افراد الظن عند الله تع وقد مر بطلانه وكذا الخامس لان المعين
عند الله والمجهول عند العبد اما مطلوب بشرط عدم بيانه ففيه اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق وبيان الاول اعني جميع الظنون او لا بشرط وبكيفية
اتيانه ببيان التكاليف فثبت وجوب العمل بالكل ايهم من باب المقدمة والاحتياط وهو المطلوب اعني وجوب العمل بجميع الظنون سواء كان فرعيا او اصوليا
الخ وهو المطلوب لا يقال وجوب العمل بالبعض على التقديرين ثابت واما الزائد فكما يحتمل الوجوب كذا يحتمل الحرمة وترجيح الاول بالاحتياط تحكم وايضا معارض
بالاحتياط في المسائل الفرعية لانا نقول لا يكون اخذ الوجوب تحكما لان في الزائد كل ظن احتمال الوجوب مع العلم الاجمالي بالوجوب بينها واما احتمال
الحرمة فانما هو محض الاحتمال مع عدم العلم الاجمالي بالحرمة في البين واما التعارض فلان هذا الاحتياط يجري في العبادات والمعاملات باخذ الظن وطرح مخالفه احتياطا
في الفرعيات لانه لا يجري في المعاملات كما مر وح ما ذكرنا موارده اكثر فالامر دائر في الدليل اللفظي بين تخصيص الاكثر والاقل والثاني مقدم وكذا في العقلي لانه
في كل ظن دليل العمل به احتياطا خارج فالامر دائر بين خروج الادلة الكثيرة والقليلة والثاني اولى البتة وفيه انه اختيار المعين عند الله وعند العبد والدليل
على تعيين البعض كاخبار الصحاح كونه متيقنا كما سيجيء وعلى نفي غيرها فاصالة الزجر عن العمل حتى يثبت المعين الثالث ما ذكره بعض ان بعد اثبات حجية الظن
مع عدم وجود الدليل على الترجيح يمكن اخذ البعض وترك البعض تحكما وفيه اولا انه موقوف على عدم القدر المتيقن وسيجيء انه موجود وثانيا بان الترجيح
هو العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها وتوقف دفع المحذور بالعمل بالاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها الرابع انه اما ان
يكون مطلق الظن حجة او في الجملة والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم عدم العمل بمطلق الظن العمل بمطلق الظن وهو باطل لان القول بوجوب بعض اما ان يكون
لمرجح او لا والثاني باطل للتحكم وبين العمل بالكل واما الاول فاما ان يكون المرجح دليلا قطعيا او ظنيا مشكوك الحجية والاول باطل لعدم دليل
قطعي لنا ومع فرضه يكفي لحجية تلك البعض ولا يحتاج الى الانسداد الاغلبي واما الثاني فليس الا الظن بالاعتبار في الخبر الصحيح الناشي عن الشهرة التي كانت
من اسباب موهوم الاعتبار واخذها دون الشهرة في المسئلة الفرعية تحكم صرف ويلزم منه العمل بها ايضا في المسئلة الفرعية وهو عمل بمطلق الظن وفيه
اولا ان القول بالبعض يؤخذ به بالقدر المتيقن وهو الخبر الصحيح وهو مقطوع الاعتبار وثانيا بانه ان يكفي في رفع المحذور فيطرح غيره ان لم يحتج الى المظنونات
المعتمدة وان لم يكف وكان رفع المحذور موقوفا على العمل بغيره من الموثق والشهرة معا فيجب العمل بهما من باب القطع بالاعتبار ولزوم العمل بالمشكوك والموهوم
المحذور وتوقفه بالعمل بهما لا انه مستلزم العمل بالظن بالاعتبار من الشهرة العمل بالشهرة والموثق في المسئلة الفرعية وان توقف دفع المحذور باحدهما دون
الآخر مع كون احدهما مظنون الاعتبار بالنسبة الى الآخر فيقطع العقل بوجوب اخذ المظنون لرفع المحذور وحرمة العمل بالموهوم لاصالة الحرمة وبطلان
العكس لبطلان ترجيح الموهوم على المظنون وح يكون اخذ المظنون بالدليل القطعي لا الظني الخامس ان بعد لزوم الامتثال ولو بنحو وحكم العقل بتقديم دفع الضرر
المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك كما هو مسلم لنا لو ورد في كل ظن لم يقم الدليل على حرمة العمل به والدليل العقلي غير قابل للتخصيص وفيه ان حكم العقل
بتقديم دفع الضرر المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك انما هو فيما يمكن طرحهما والرجوع الى اصالة البراءة او الى الاصل في كل واقعة تقتضيه الجمع او
الاحتياط وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة الخ كل واحد منهما ممكنة وكذا في الاخبار الضعيفة والقياسات لندرتها وعدم العلم الاجمالي بالتكاليف بينها السادس
ان العلم بالتكاليف الفرعية الاجمالية الواقعية من اول الطهارات الى اخر الديات اوجب العمل بالظن وح اختيار بعض مظنوناتها وترك بعضها تحكم لكون
كلها ظنا تفصيليا بالحكم الفرعي مع اشتراكها في كونهما من اطراف العلم الاجمالي وح كون ترك الهيئة الاجتماعية موجبا للخروج عن الدين وفيه ان العلم الاجمالي
فيما كان باغلب الدين فيها يوجب العمل بالظن فيها وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والقياسات ممنوعة ولو بواحد من التكا[ليف]

منها كيف باغلب الدين التاسع قاعدة الاشتغال لان العلم بالتكاليف الاجمالية اوجب العمل بالظن وهو يوجب العمل بالظن وهو يوجب اتيان المشتبهات
مطلقا حتى موهوما خرج الاحتياط الكلي لبطلانه فيترك في المشكوكات والموهومات بقي سلسلة المظنونات سليمة عن المعارض لكون كلها من اطراف
العلم الاجمالي وفيه ان قاعدة الاشتغال يقتضي الاحتياط في سلسلة المظنونات فيما علم بكون اغلب الدين فيها وقد عرفت منعه فيما ذكرنا من موارد الشهرة
المجردة والاخبار الضعيفة والقياسات الثامن لزوم الامتثال وبطلان الطرق المقررة للجاهل اوجب كون المناط ثبوت ادراك الدين الواقع في البين ولما
تعذر العلم والاحتياط الكلي تعين ما كان اقرب الى العلم وهو الظن من حيث هو من دون خصوصية مع انه يكفي في تعيين الظن عدم ثبوت طريق من الشارع في
ابراء ذمة المكلف بل يكفي احتمال عدم نصب الطريق الخاص لادراك الاحكام الواقعية بعد الانسداد واحتمال احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام
الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم العرفية من الرجوع الى العلم ثم الى الظن الاطميناني ومع فقده الرجوع الحكم العقلاء الى الظن الغير الاطميناني
كما لو فقد والعياذ بالله الامارات المفيدة للظن كان بناؤهم على الامتثال باخذ احد طرفي الامتثال فرارا عن المخالفة القطعية وح لا ريب ان المناط مع امارة تفيد
الظن بالواقع يتعين اخذها لا من باب انه طريق مجعول من الشارع بل لانه بحكم العقل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وفيه انه موقوف على بطلان الطرق المقررة
للجاهل وقد عرفت عدم بطلان الرجوع الى الاصل الذي تقتضيه الواقعة او اصالة البراءة او الاحتياط الكلي فيما ذكرنا من موارد الشهرة المجردة باقسامها والاخبار
الضعيفة والقياسات مع كون العمل بالظن فيها سيما الاخبار الضعيفة والقياسات والمصالح المرسلة والاستحسانات وكل الاسباب الغير المتعارفة اشد
قبحا عن العمل بما ذكرنا مع ان الاجماع والعقل والضرورة دلت على حرمة العمل بها مع خلو اخبار الضعيفة عن افادة الظن بالواقع والظاهر وكذا القياسات بتواتر
الاخبار بكون العمل بها موجبا لمحق الدين فهو دليل على عدم العمل به وح وجه عن الظن المطلق واما الشهرة المجردة وان افاد الظن بالواقع لكن العقل حاكم بوجوب
اخذ القدر المتيقن منه وهو الجامع بين الظنين اعني الخبر الصحيح ومع العمل به ان جرينا حدى المقدمات المعتبرة فيتعدى الى الموثقات والحسان ويخرج موضوع الانسداد
الاغلبي بالنسبة الى الشهرة المجردة كما عرفت لندرتها وعدم العلم بالتكليف فكيف باغلب الدين ولو لم يجر بها المقدمات المعتبرة كما سيجيء توضيحه هذا تمام الكلام والتحقيق
فافهم واغتنم اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الثاني من انه لا يثبت الا حجية الظن في الجملة وذلك لوجوه الاول الاصل لان الظن في الجملة حجة على القولين
والتعميم يحتاج الى الدليل وحيث شك فالاصل يقتضي العدم والانصاف على البعض الثاني ان الحكم في الموضوع قد يكون للصفة الذاتية في نفس الشي منجزا من حيث
هو كالصدق وهو ثابت له حتى يثبت عروض جهة مقبحة اقوى كاستلزامه لقتل نبي او ضرر مؤمن فحيث شك فالحكم الاولي ثابت لها بقاعدة التعيين وظاهر
اللفظ وقد يكون الحكم لا للصفة الذاتية بل الحسن معلقا على مقدمات ذلك الحسن كحلية اكل الميتة في سنة المخمصة لحفظ النفس فلا ريب في كونها مباحة بقدر تحفظ
النفس عن التلف لا بقدر الشبع لانتفاء الدليل لحكم الاباحة لارتفاع ضرر النفس والظن المطلق المشكوك الحجية كذلك لانه من حيث هو كان حرمة العمل به عقلا
وشرعا كما مر لاحتمال المخالفة مع عدم دليل يعين وجوب العمل به او تركه ثم بعد عروض الانسداد الاغلبي كان تركه العمل المرة او العمل بغيره من الاحتمالات التي مر
بطلانها بالعقل والاجماع والضرورة كما مر تعين العمل بالظن فوجوب العمل به قد علق على مقدمات منها عدم الدليل على تعيينه وجودا او عدما اعني الحجية او عدمها مع فرض
عروض الانسداد الاغلبي وكون العمل باصالة البراءة مستلزما للخروج عن الدين والاحتياط موجبا للعسر والحرج الشديد وهكذا فاذا دل الدليل على وجوب اخذه من حيث
(لا التخصيص) هو كالظن الخاص او عدمه كالقياس فلا يجري الدليل العقلي على حجيته فلا يرد اشكال ان الدليل العقلي لا يخصص فيشكل معه القياس لانه من باب التخصص وهكذا
لو كان العمل ببعض الظنون كالخبر الصحيح والرجوع في غيره الى اصالة البراءة غير موجب للخروج عن الدين واصل الاحتياط غير موجب للعسر فلا يجري الدليل العقلي
على حجية الظن فيها لا يقال ح يلزم التحكم او ترجيح المرجوح على الراجح لانا نقول اولا لا يلزم ذلك كما سيجيء من وجود القدر المتيقن وثانيا على فرض تسليمه في بعض فهو
من باب الدليل الثاني لا من باب الدليل الاول المقتضي لحجية الظن بل الدليل اثبت حجية الظن في الجملة ولكن فيما لم يكن قدر متيقن فالتحكم او الاجماع المركب او غيره
اثبت العمل بكل ما اجرى الحكم او غيره وهذا واضح لا سترة فيه الثالث ان وجوب العمل بالظن حكم تكليفي تعلق بطبيعة الظن والحكم التكليفي اذا تعلق بالطبيعة من حيث
هي فيكفي في الامتثال ايجادها في فرد ان كان فرد متيقن كما هنا سيجيء ولو لم يكن قدر متيقن ولا مرجح يكون مخيرا في ايجادها في اي فرد كان ان لم يوجب محذورا
اخر كما هنا لبطلان التخيير في العمل بالدليل من حيث هو من جواز العمل به وجواز تركه لا في مقام التعارض بالاجماع ومعه يوجب اتيان الكل لبطلان التحكم وهو دليل اخر
غير دليل الاول الرابع ان ما مضى من الادلة على حجية الظن المطلق واوجب العمل بالظن المطلق بانه لو ترك وعمل بغيره من اصالة البراءة كان موجبا للخروج عن الدين
وهو يجري فيما علم كون اغلب الدين فيه وهو مختص بالاخبار لانا لا نعلم كون دين النبي صلعم ازيد مما علمناه الا بعد ملاحظة الاخبار الواردة عن النبي والائمة
من اول الطهارات الى اخر الديات مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا علمنا بكون اغلب الدين فيها واما الشهرة المجردة مثلا والاخبار الضعيفة والقياسات
فمن اين حصل العلم بكون الدين فيها فكيف باغلبه لندرة الشهرة المجردة وظهور الاجماع وعدم الخلاف لانه كلما تحقق احد هذه الامور يوجد خبر خاص او
عام او مطلق ولو ضعيفا ومع ذلك نوادر الشهرة المجردة النادرة منها ربما يكون مفادها الاباحة او الاستحباب او الكراهة وربما كان مفاد بعضها واجبا
او حراما فيكون محتمل الوجوب ولا يحصل العلم بحقية بعض ما يحتمل الوجوب والحرمة منها فكيف نعلم بكون اغلب الواجبات من دين النبي صلعم بينها ومثلها الاخبار
الضعيفة باقسامها غير المنجبرة لعدم العلم بصدق بعضها سيما العلم بكون ما كان مفادها واجبا او حراما لجواز كذبها ومثلها القياسات وامثالها فيختص حجية
الظن بما علم حقية اغلبها وكون اغلب الدين من الواجبات والمحرمات بينها وقد عرفت انها في الاخبار فيؤخذ بها ويرجع في غيرها الى اصالة البراءة لعدم علم اجمالي
باغلب الدين من الواجبات والمحرمات فيها واما العلم الاجمالي بواجب او واجبين فيها فاولا ممنوع وثانيا بانها من باب شبهة القليل في الكثير كغير المحصور لا يجب
الاجتناب والاحتياط فيها بالاجماع الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون الظن المطلق حجة في الجملة او مط والاول هو المطلوب واما الثاني فيلزم من القول
بحجية مطلق الظن بيانه ان من موارده هو الظن بالاعتبار والحجية كالخبر الصحيح ولازمه وجوب اخذه ومن اخذه يلزم طرح مشكوك الاعتبار وموهومه لخلوه

عن الظن بالاعتبار وهو تركه العمل بمطلق الظن وان لم يعتبر ولو اخذ به يلزم ايضا تركه اذ العمل بمطلق الظن لا ينفك عن ظن لكن نعم او لا انا نختار اخذه ولا يلزم
من اخذه طرح مشكوك الاعتبار وموهومه بل اللازم اخذه لان الظن بالاعتبار انما يحصل منه وموهوم الاعتبار اعني الشهرة واخذها في الاعتبار يوجب
اخذها في المسئلة الفرعية لبطلان التحكم كما مر مع ان ما دل على اخذه لا يقتضي نفي غيره لفرض عدم التعارض واما في مقام التعارض فيؤخذ بالاقوى
كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة وثانيا بانا نختار تركه ولا يلزم ذلك لجواز قوله بحجية مطلق الظن المطلق في الفروع لا في الاصول لعدم انسداد باب العلم فيه
اذا عرفت ان الادلة التي مرت لحجية الظن المطلق لا تقتضي الا حجيته في الجملة فيقتصر على القدر المتيقن في كل جهة فيما يجري الانسداد الاغلبي كالفرعيات لا
الكلاميات ولا الاصوليات لانفتاح باب العلم فيها ولا الموضوعات المستنبطة لكون اغلبها ثابتا بالدليل المقطوع الحجية من العرف واقوال اللغويين و
الاصول التعبدية وكذا فيما كان الشهادة وتركه نقض موجبا للخروج عن الدين فلا يجري في الموضوعات الصرفة لعدم كون طرح الظن المطلق فيها والرجوع الى الادلة
الشرعية منصبا لعرف الوجدان والشهادة وسوق المسلم وغلبة اليد والاصول التعبدية في كل واقعة تقتضيها اصلا بخصوصه موجبا للخروج عن الدين لعدم
كونها موضوعا للحكم الشرعي بذاتها الا بالعرض كما سيجيء توضيحه في عنوان كل منها بعده ومنه الاسباب فيقتصر فيها على المتيقن كالخبر الصحيح حتى وجد دليل
معه يوجب التعدي من الحكم والاجماع المركب وترجيح المرجوح على الراجح او عدم الكفاية او قاعدة الاشتغال كما سيجيء توضيحه ومما ذكرنا ظاهر فساد ما تمسكوا
على كون الدليل مقتضيا لمطلق الظن لمطلق المقدمة الخامسة فان بعد ما ثبت كون الدليل مقتضيا بعد تعذر العلم بالحكم الفرعي وكذا العلم بالحكم
الظاهري الاصولي لحجية الظن في الجملة هل هو الظن بالحكم الفرعي من انه قام مقام العلم بالحكم الفرعي او هو الظن بالطريق الحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية
كالظن من الشهرة او ظهور الاجماع على حجية الخبر الصحيح وانه قام مقام العلم بالحكم الظاهري او هما ثم في مقام التعارض كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة المجردة
مع كون الظن الشخصي مع الشهرة هل يقدم الاول او الثاني او يطرحان ذهب الى الاول الاغلب منهم المحقق المدقق استادنا شريف العلماء خلد الله في فراديس
الجنان ونسب الثاني الى بعض متاخري المتاخرين والحق هو الاول لوجوه الاول الاصل بمقتضى مذهب العدلية من كون الاحكام تابعة للصفات في الاشياء ووضع
الالفاظ للطبايع من حيث هي هي بملاحظة اخبار الناهية عن القياس بان السنة اذا قيست محق الدين يحصل القطع بان المناط ادراك الدين وهو امور
واقعية ولانها لزوم ادراك الواقعيات بالعلم التفصيلي او الاجمالي بالاحتياط الكلي او الظن وحيث تعرف عدم امكان الاولين في المقام ثبت الثالث الثاني
ما دل من الوجوه على حجية الظن انما اقتضت حجيته بانه لو لم يعمل به يلزم الخروج عن الدين ولا ريب ان الدين امور واقعية نزلت على سيد المرسلين وطرح الظن
الحاصل من الاخبار اوجب الخروج عن الدين اعني الواجبات والمحرمات الواقعيات الثابتة في الاخبار من دين النبي ص لكون مفاد الاخبار ايضا الواقعيات دون
اوجب ادراك الواجبات والمحرمات الواقعيات فيهما من دين النبي ص اما باتيانه مخصوصا او باتيانها بالاحتياط الكلي والثاني مستلزم للحرج والاول موقوف على
العلم التفصيلي ولما تعذر تعين الظن بها لا الظن بشيء اخر اعني الظن بالحجية والطريق المحتمل المقربية ولو لم يفد الظن بالواقع مع عدم العلم الاجمالي بعد الانسداد
بجعل الشارع طريقا الثالث بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون المناط هو الاصول التفاهمية المعلقة على عدم الدليل كاصالة البرائة والاحتياط او امثالها من
الاحتمالات التي من معتقد ظهر بطلانها او انما الادلة التعبدية المجردة وان لم تفد الظن بذاتها كما في الموضوعات من سوق المسلم وغلبة اليد والشهادة وهو ايضا باطل
اجماعا لانه لم يقل احد بكون حجية طريق الشارع في تفرعياته من باب التعبد المحض كما يقول به الحشوية او الادلة الاجتهادية من باب الكشف فهو مسلم فكلما
احتمل كونه طريقا من الشارع مع عدم ثبوته ان كان لا بد ان يكون كاشفا عن الواقع فكلما ظن بطريقية شيء فهو من حيث كشفه عن الواقع وادراك الواقع وهو مسلم واما
الظن بالطريقية مع عدم افادته الكشف عن الواقع وادراك الواقع فمخالف للاجماع والضرورة الرابع ان المناط في التزام الامتثال لعدم الخروج عن الدين من
الاحكام الواقعية بين الاخبار انما هو بادراكها ولا يمكن الا بالعمل بالاخبار من حيث كشفها عن الواقع لا تعبدا اجماعا فالعمل بالاخبار المتيقنة من الصحاح الاعلائي
او مع المشهوري او الضعاف المنجبرة لازم ومتعين سواء سميته بالعمل بالظن بالحكم الفرعي او بالظن بالطريقية اعني الحكم الاصولي اعني الحجية لذهاب المشهور على حجية الصحاح
بل الضعاف المنجبرة وفي ما عداها كاخبار الحسان والموثقات والشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والاسباب الغير المتعارفة من القياسات والمصالح
المرسلة والاستخارة فخال عن الظن بالحجية بل بعضها مشكوكة كالحسان والموثقات وبعضها مظنون العدم كالشهرة لذهاب المشهور على عدم حجيتها واغلبها
مقطوع العدم كالاخبار الضعيفة والقياسات وامثالها للاجماع على عدم حجيتها فان احتيج الى العمل ببعضها كالحسان والموثقات والشهرة لجريان احدى
المقدمات المعممة فيها فيكون من حيث الظن بالحكم الفرعي لا يكون من باب الظن بالحكم الاصولي لعدم الظن فيها فيكون دليله ان اغمضنا العين من حيث انفسها
الظن بالحكم الاصولي اخص من المدعى ويلزم منه قبول كون المناط الظن بالحكم الفرعي الخامس قد عرفت ان حجية الظن انما هو لانسداد باب العلم اغلبيه وسيجيء عدم
الانسداد الاغلبي في مسائل الاصولية وعدم جريان الدليل لحجية الظن المطلق فيها السادس ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية حاصل ولا بد من ادراكها بالاحتياط
الكلي خرج المشكوكات والموهومات بالظنون المتعلق بها في القدر المتيقن ومطلقا بخلاف الطريق بعد انسداد باب العلم بعد العلم او اجمالا بجعل الشارع لنا
طرقا او طريقا وكلفنا بالعمل به وكلما احتمل كالخبر الصحيح فهو محتمل حتما لجريان الاحتياط في الاول دون الثاني واستدل من قال بحجية الظن المتعلق بكون
هذا طريقا مفادا منه الله وان لم يفد الظن بالواقع بل كان وهما بانا نقطع ان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها
في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا
الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع
في تعيين ذلك الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع عما عداه وفيه اولا انك قد عرفت من السابق كون المناط هو الظن
بالواقع وثانيا مع فرض عدم الانسداد الاغلبي بكثرة الادلة العلمية والظن الخاص كان التكليف بالعمل بمؤدى الطرق العلمية مسلم من حيث كشفها عن الواقع

لا من حيث

لا من حيث كونه تعبدا محضا وان لم يكشف عن الواقع فكذا حرمة العمل بمؤدى بعض الطرق بالبينة كالقياس وامثاله والاشكال في ان غيرها من الظنونات المشكوكات
محل الشك في انها هل تكون طرقا فاذا جاز العمل من جانب الشارع او طرقا محرم العمل مع عدم العلم بها ولو اجمالا لا يكونها او بعضها طرقا من الشارع او طرقا محرم العمل
مع عدم العلم بها ولو اجمالا لا يكونها او بعضها طرقا من الشارع والعقل والشرع دلا على حرمة جعلها طرقا من حيث هو ولما انسد باب العلم بالواقعيات الاغلبي
كان طرحها مستلزما للخروج عن الدين فوجب العمل بها لما موجبا لادراكه وهو الاخبار من حيث الكشف عن ادراكه اعني مقتضيا الاخبار المكنونة لها الواقع
في الدين لا من حيث انها طرق مقررة من الشارع سيما وان لم يكشف عن الواقع لانه لا يوجب الظن بادراك الدين بل لكون العقل حاكما باختصاص ادراك الدين بالعمل
بها لبطلان سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والاحتياط الكلي ولو تنزلنا فلا نعلم انها من باب الطرق المجعولة او من باب حكم العقل وعلى اي منهما يجب العمل اجمالا
على القدر المتيقن من الصحاح من حيث الكشف عن الواقع سواء سميته بالعمل بمؤدى هذه الطرق او من باب حكم العقل بلزوم ادراك الدين الواقع بينها او بعضها
الادراك بالعمل بها والاشكال انما هو في غير المتيقن من الحسان الخ فعلى ما ذكرنا لو جرت احدى المقدمات المعممة في بعضها كالحسان والموثقات والشهرة فيجب العمل بها مع افادتها
الظن بالحكم الفرعي واما على من هيلك فخال عن الظن بالحجية بل الظن بالعدم كالشهرة لما مر فيكون دليله اخص من المدعى ويلزمه القبول بانه من باب الظن بالحكم
الفرعي لا بالظن بالطريقية واجاب المحقق المعاصر بان فيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس
في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين لضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوة الجمعة واحتمال الحنفية مع ذلك بعروض دواعي
الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي ص ثم قال ويكفي في
رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء ويجري عليه بينهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم
نصب الطريق الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص والرجوع الى الظن الاطمئناني الذي يسكن
اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا وهو الذي يحتمل كلام السيد الذي يدعي انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق
الخاص له وهو فتوى المجتهد مع احتمال عدم النصب في حقه فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في اذهان جميع العقلاء وبعد
التامل فيما ذكرنا يظهر لك ما فيه لان الطرق المخصوصة من الاوصياء ونوابهم والمنصوبة من قبلهم في نقل الاحكام والاخبار الصادرة منهم على بيانها من ادركها
بالسماع وغيره فعلا وتقريرا ومن لم يمكنه ادراكه لكن امكنه العلم بها بالتواتر والمحفوف والاجماع فلا ريب فيه ولكن لما لم يصل الينا وما وصل لم يف مع عدم
تمامية الادلة على كون الخبر الواحد طريقا ولذا انسد باب العلم وصار واجب العمل لنا من حيث الكشف لادراك الدين الواقع بينها الخ ما قلنا مع الشك
في كونه طريقا بعد الانسداد الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين بانه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية
في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل
العلم باداء الواقع اولا فان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال في وجوبه وحصول البرائة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل
الظن بالبرائة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون
ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن قال بعض ان المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل
ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبرائة بالعمل بمقتضى الظن بالواقع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع
الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضى المكلف
بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه وفيه ان مجرد [illegible]
الظن بالواقع لا يوجب العلم بالفراغ مسلم لكن بعد حكم العقل لما ذكرنا بلزوم اتباع الظن بالفرعي للانحصار وبطلان غيره حتى الظن بالطريق فقاطع عقلا
بكونه مامورا به لا غير وبعد اتيانه يقطع بالبرائة عما كان مامورا به وان لم يصادف الواقع وبدون هذا الدليل لا يعلم كون الظن بالحكم الفرعي مامورا
به فلا يحصل باتيانه العلم بالفراغ وكذا في الظن بالطريقية والحجية لان العمل به لا يوجب العلم بالفراغ حتى قام الدليل القطعي على وجوب اتباع الظن بالفرعية
للانحصار به وبطلان سائر الاحتمالات حتى الظن بالفرعي فههنا احتمالان احدهما الظن بالفرعي والاخر الظن بالطريقية والحجية ولا بد لكل احد يدعي احدهما
من دليل قطعي عليه فان افاد القطع بتعيين احدهما بحسب اعتقاده فيقطع منه باتيان المامور به وبالبرائة منه وان افاد الظن فيظن من قال باتباع
الظن بالفرعي بكونه مامورا عقلا باتيان التكاليف الواقعية بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي مطلقا والناشئ من الاخبار الصحيحة وبعد العمل به يظن بالبرائة
منه ويظن من قال باتباع الظن المتعلق بالطريقية والحجية بكونه مامورا بالعمل بمقتضى الطريق وبعد العمل به يظن بالبرائة عما امر به فان كان هذا الظن على
كونه مامورا بالفرعي او الطريقية حجة بالدليل القطعي كل منهما بالبرائة كما مر وان كان بالدليل الظني المشكوك الحجية فينتقل الكلام فيه ولا بد من انتهائه الى القطع
والا لزم الدور والتسلسل ولذا لا يكفي الظن حتى ينتهي الى القطع والمقصود ان مجرد الظن بالطريقية والظن بالبرائة والفراغ عن العمل بمؤدى الطريق المظنون
المشكوك الحجية لا يكفي حتى قام الدليل القطعي على حجيته وكونه مامورا به كما ان الظن بكونه مامورا باتيان الواقع بالعمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي والظن
بالبرائة والفراغ عما ظن كونه مامورا به لا يكفي بل لا بد من اقامة الدليل القطعي على وجوب العمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي وبدون الدليل القطعي سيان
في الظن بالبرائة وعدم كفاية هذا الظن لا يقال الظن بالحكم الفرعي لا يستلزم الظن بالبرائة لعدم استلزام الظن بالحجية لجواز كون سببه موهوم الحجية كالشهرة
لذهاب المشهور على عدم حجيتها كما ان الظن بالحجية والطريقية لا يستلزم الظن باتيان الواقع فالنسبة عموم من وجه لانا نقول لكون سبب الظن موهوم الحجية
لا يستلزم كون الدليل على وجوب اتباع الظن بالفرعي موهوم الحجية لان الدليل عليه تام من الوجوه الخمسة التي مرت وانت عرفت كون المناط هو الواقعيات

بين الاخبار على سبيل القطع ولما لم يمكن العلم بها تعين العمل بالظن بها وكونه مامورا به كان من قال يكون المناط الظن بالطريقية لا يستلزم كون الدليل
عليه مظنون الحجية بل لعله كان موهوم الحجية كالشهرة على حجية الظن الصحيح بل المناط ما دل على لزوم اتباع الظن بالطريقية وهو الوجهان اللذان
ذكرناهما عن بعض المشايخ وهو باعتقاده قطعي لافادته اتباع الظن بالطريق كان الوجوه الخمسة التي ذكرناها للزوم اتباع الظن بالفرعي قطعي باعتقادنا
والفرق بين الوجه الاول والثاني ان الظن بالطريق والحجية لا يجتمع مع الشك في الحجية او الظن بعدمها كالشهرة او القطع بعدمها كالقياس ولا يستلزم الظن
بالواقع بل يجتمع مع القطع بعدم الواقع فيما كان الطريق مشتملا على مصلحة اقوى من مصلحة الواقع كالتقية وامثالها لكن يستلزم الظن بالبراءة والفراغ ولما
يستلزم الظن بالبراءة والفراغ لكن يجتمع مع العمل بظن الطريق ومع العمل بالظن الفرعي لانه يجب اعتقاده ماموربه فما ياتيه يظن بالبراءة ويكون التشبه بينهما في المقام
اعني استنباط الاحكام الفرعية عموم مطلق لان على فرض كون المناط الظن بالطريق انما هو في الطريق الكاشف عن الواقع للاجماع على بطلان التعبد كما مر
مكل طريق لا بد من افادته الظن بالواقع ولا عكس لان الظن بالفرعي لا يستلزم الظن بكونه طريقا بل يجتمع مع القطع بعدم كونه طريقا كالقياس وبعد ما بيناه
من وجوب العمل بالظن المتعلق بالفرعي هو القدر المتيقن في الموارد لان المسائل الفرعية هي المقصود بالذات في المقام مع انسداد باب العلم في اغلبها واقتضى حجية
الظن المطلق ولان كل من عمل بالظن المطلق في غيرها كالكلاميات والاصوليات والموضوعات عمل به في الفرعيات دون العكس كنجاسة العصير وطهارتها كاصالة
الطهارة في الاشياء المشكوكة واصالة الحرمة اللحوم والتعميم فيها ثابت بالاجماع وبطلان التحكم لان بعد ثبوت حجية الظن في الفرعيات اما ان يكون كل الفرعيات
او بعضها غير معين او معينا عند الله الخ والكل باطل الا الاول واما الاسباب فقد عرفت ان المناط هو الظن المتعلق بالحكم الفرعي موقوفا على مقدمات ولو
اغمضنا العين وقلنا بكوننا شاكين في الظن المتعلق بالطريق فما اخذ ولا بما كان جامعا بين الظنين وكونه قدرا متيقنا حتى يثبت لزوم التعدي باحكام المقدمة
المعممة والقدر المتيقن من الاسباب هو الاخبار الصحاح الاعلائي او مع المشهور او مع الضعاف المنجبرة وذلك لوجوه الاول ان بعد عروض الانسداد يحتمل ان يكون
المناط في العمل هو غير الاخبار كالشهرة واما الاخبار فيحتمل ان يكون هو الاخبار ويحتمل ان يكون هو المجموع والاول فاسد لان العمل بغير الاخبار وطرح الاخبار
والرجوع في موارد الاخبار الى اصالة البراءة او الاحتياط غير رافع للمحذور اعني الخروج عن الدين والعسر والحرج لندرة غير الاخبار وكثرتها ومنها يعلم كون اغلب
الادلة بين الاخبار فاذا العمل بالظن الناشي من الاخبار الصحاح والمنجبر متعين وواجب العمل وخارج عن الاصل على اي من الاحتمالات سواء كان من باب كونه
من جملة الجميع او من باب كونه متعينا والعقل حاكم بلزوم اخذه وح فالاخبار هي القدر المتيقن من وجوب العمل بالظن في الجملة الثابت بالدليل العقلي ويكون غيرها
باقيا تحت اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم من العقل والايات والاخبار وغيرها حتى يثبت الدليل لان الضرورة تتقدر بقدرها ولاصالة البراءة من وجوب
العمل بالظن في الزائد عن الاخبار الثاني ان العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة كان ثابتا بالضرورة وهو اما ان يكون لاجل كونها حجة من حيث كونها خبر واحد
فيكون حجة لنا واما ان يكون لاجل الضرورة فيكون حجة لنا لتحقق الضرورة والانسداد لنا فوجوب العمل بالخبر ثابت لنا وغيره لم يثبت فيكون منفيا بالاصل
المتقدم الثالث ان احتمال الخطاء في الخبر موجود من جهة واحدة وهي احتمال الكذب وفي الشهرة المجردة موجود من جهتين الاول احتمال الخطاء في الاجتهاد والثاني
احتمال الكذب بالمستند ولا ريب ان الاول متعين لكونه اقل العيبين الرابع ان كل من عمل بغير الاخبار عمل بها والدليل لا يرى العكس وح بعد الانسداد وثبوت حجية الظن
يكون العمل بالاخبار هو المجمع عليه بين الطرفين والعقل حاكم بلزوم اخذه الخامس ان الادلة التي ذكرناها من جانب الظن الخاص على اعتبار الخبر وان لم تكن تاما
لكن يحصل من مجموعها وذهاب المعظم الى اعتبارها ولو في الصحاح والمنجبر الظن بالاعتبار وح نقول بعد الانسداد يحتمل ان يكون المناط هو الظن بالطريقية
والحكم الاصولي اعني الحجية والاعتبار ويحتمل ان يكون هو الظن بالواقع اعني الفرعي ويحتمل ان يكون هما معا وهما موجودان معا في الصحيح والمنجبر في صورة عدم المعارض
دون غيرها من الحسان والموثقات والشهرة وامثالها وح فالعقل حاكم بلزوم اخذه لان المناط لو كان هو الظن بالطريق فموجود فيه ولو كان هو الظن بالواقع
فكذلك ويبقى غيرها من الظن بالطريق فقط او الواقع فقط تحت الاصل المتقدم واذا ثبت اعتبارها في صورة عدم المعارض يثبت فيها مع كون الظن الشخصي
مع الصحاح الاعلائي او المنجبر بالاجماع المركب ح العمل باخبار الصحاح والمنجبر قد تعين بالادلة التي ذكرناها وغيرها يبقى تحت الاصل ومعه لا تجري الادلة التي ذكرناها
من جانب الخصم على التعميم اما الاول فلانه لا اختيار للمعين عند الله وعند العبد والدليل على التعيين بالنسبة الى اخذ الاخبار هو العقل بالوجوه التي مر
من كونها قدرا متيقنا بالنسبة الى عدم اخذ غيرها هو الاصل وكذا الثالث اعني التحكم لان بعد وجود القدر المتيقن وهو الجامع للظنين يكون هو ثابتا والحاكم
الغير من الظن بالظاهر او الواقع فقط يحتاج الى الدليل وكذا الرابع اعني بناء العقلاء فقد مر انه على اخذ القدر المتيقن على انه مستلزم للتفصيل بين مراتب الظن
من سبب حدكامه وهو خلاف الاجماع وكذا الخامس اعني منع اقتضاء الادلة حرمة العمل بما وراء العلم بعد عروض الانسداد باعتبار كون الادلة اللفظية مخصصة
بالمجمل وكون العقل حاكما باخذ الظن الاقوى فلان بعد ثبوت القدر المتيقن لم تكن الادلة اللفظية مخصصة بالمجمل لخروج هذه يقينا والاصل عدم تخصيص
الزائد وعدم خروج غيرها وكذا العقل لان بعد ثبوت القدر المتيقن يحصل له الشك في حجية غيره وقاطع بعدم جواز اخذه ونسبته الى الشارع وطرح اصالة
البراءة واصالة الاحتياط في مقابله فتدبر وكذا السادس لانا ناخذ الراجح الذي لا من حيث انه مرجح بل الاحتمال كونه مرجحا الى الواقع وهذا يكفي لانه في الواقع ان كان
دليلا فيكون معينا لاخذ الاخبار دون غيرها وان لم يكن دليلا فبمقتضى قاعدة التحكم يجب اخذ مطلق الظن ومن جملتها الاخبار فيكون اخذه من باب انه
متيقن لا من حيث كونه دليلا واما السابع فبان العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاسباب يحصل من ملاحظة الاسباب وكثرتها وهي انما تكون في الاخبار واما
الشهرة المجردة فيما تعلق بالتكاليف الشرعي فنعمل باصالة الاحتياط وفيما تعلقت بالتكليف النفسي فنادرة غاية الندرة كيف يحصل العلم بالتكليف او التكاليف
بين موارده فلا يوجب العمل بها ولو فرض كثرتها بحيث يعلم التكاليف الاجمالية في موارده كالاخبار فلم نسلم حجيتها ولا كلام فيه فتدبر والقدر المتيقن
من الاخبار ايضا هو الاخبار الصحاح الاعلائي ولكن الاقتصار بها بل مع الصحاح المشهور بل مع الضعاف المنجبر فاسد ويجب التعدي لان الاقتصار والعمل بها اما

ان يكون

ان يكون في صورة عدم المعارض او مع المعارض ايضا ان كان الظن الشخصي معها او مطلقا سواء كانت بلا معارض او مع المعارض وعلى الثاني سواء كان
الظن الشخصي معها او مع جانب المعارض كما لو عارض الكتاب القياس مع كون الظن الشخصي في جانب القياس فانه لا ريب في لزوم العمل بالكتاب وطرح القياس فكذا
المقام وكلاهما فاسدان اما الاول فلندرة الصحاح بلا معارض او مع المعارض فيما كان الظن الشخصي مع الصحاح ويلزم من الاقتصار عليه والرجوع الى الاصل في غيرها
المحذور السابق من الخروج عن الدين او العسر والحرج للقطع بكون الدين اكثر مما فيه الصحاح الاعلائي لاكثرية الحسان والموثقات بمراتب والعلم بعد كون كل
هذه الموثقات والحسان والقويات والضعاف المنجبرة الموجودة في الفقه من اول الطهارات الى الديات كذبا بل العلم بكون جملة عديدة منها صادقا وصحيحا في الواقع وح
لا بد من التعدي واما الثاني فلان العمل بالصحاح الاعلائي فيما كان الظن الشخصي في جانب المقابل من الموثقات والحسان فاسد لوجوه الاول انه يجب ان تعارض بعض الصحاح
اما الاول فلالقطع بعدم كذب جميع المعارضات من الموثقات والحسان وغيرها بل يقطع بكون جملها او عدة منها صادقا في الواقع ومخصصا ومقيدا وصارفا لاغلب الصحاح
ولو في كل من جهة حالا او فردا او وصفا في الواقع سيما مع انضمام ظن من مطلق الا وقد قيد وما من عام الا وقد خص وسوء العرف في الصحاح غير معين وهذا الاجمال
صار في جميع الصحاح التي لها معارض واما الثاني فلان العمل بالمجمل فاسد بالاجماع كما يظهر في مبحث العام المخصص بالمجمل والعقل حاكم بعدم حجيته من حيث لزوم
المخالفات القطعية على فرض العمل بالكل والتحكم على فرض العمل بالبعض ولا يكون هذا من باب شبهة القليل في الكثير حتى يقال بانه لا باس العلم بكون جل المعارض
الذي كان الظن الشخصي معها صادقا وتكون الشبهة من باب الكثير في الكثير الثاني بناء العقلاء على طرح الصحاح من حيث الاجمال ومن حيث كونه موهوما بالنسبة
الى المعارض بالنسبة الى الحكم الواقعي والظاهري معا اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع والعقل على عدم جواز العمل بالموهوم في مقام التعارض
واتفاق ظاهر المذهب المعظم على حجية الموثق ويحصل منه الظن بوجوب اخذه هنا وطرح الصحيح وذهاب جمع الى عدم حجية المقابل للموثق مع كون الظن الشخصي
مع الموثق الثالث عدم كون الصحاح التي لها معارض مع كون الظن الشخصي في جانب المعارض مع العلم الاجمالي بثبوت الصرف فيها بجملة قدرا متيقنا وذلك
لان الدليل الدال على كون هذا قدرا متيقنا اما ان يكون هو العقل او بناء العقلاء او الاجماع او الكتاب والسنة وكلها فاسدة اما الاول فلانه لا يحكم به بوجهين
الاول من حيث كونها مجملة والعقل لم يكن قاطعا بوجوب اخذه بل كان قاطعا بوجوب طرحه لئلا يلزم المخالفات القطعية سيما في المخالفات المستلزمة للخروج
عن الدين الثاني انها بالنسبة الى معارضها كان موهوما والعقل قاطع بوجوب اخذ الراجح حيث دار الامر بينه وبين اخذ الراجح وكذا الثاني لما ذكرناه
اما الثالث فكذلك لان الاجماع لو لم يكن على طرحها باعتبار الاجمال وكونها موهوما لم يكن على اخذها ايضا وكذا مع قطع النظر عن الاجمال لان المعظم من
المتقدمين والمتاخرين قالوا بحجية الموثق والمخالف نادر كصاحب المعالم والمدارك ولانهم هنا اخذوا الموثق وكذا مشهورهم على تقديم الظن الشخصي في
صورة التعارض وكذا الكتاب والسنة لانه ليس فيهما ما يدل على حجية الصحاح كما عرفت سيما الصحاح المعارضة بالموثقات التي كان الظن الشخصي معها
سيما مع فرض الاجمال كما عرفت وعلى فرض وجود ما يدل عليه فيهما لا يكون معتبرا من حيث الاجمال وح تكون هذه الصحاح مرجوحة في الواقع والظاهر اعني
الاعتبار وتكون اخذ الصحاح ترجيحا للمرجوح على الراجح واتفاق ظاهرا اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع على عدم جواز العمل بالمجمل واخذ الموهوم
فيما دار الامر بين اخذه واخذ الراجح ولذهاب المعظم على حجية الموثق مع قطع النظر عن الاجمال والعقل قاطع بقبحه على فرض المنزلة والمماشاة مع قطع النظر
عن الاجمال ومع قطع النظر عن ذهاب المعظم الى حجية الموثق يكونان في مرحلة الاعتبار متساويين ويكون الموثق راجحا بحسب الواقع فيجب اخذه حيث دار
الامر بين اخذه واخذ الموهوم وعلى فرض التنزل عن هذا ايضا وتساويهما من حيث الواقع يكون اخذه تحكما لان رفع المحذور كما يحصل بالعمل بهذه الصحاح يحصل
بالعمل بمعارضاتها لا يقال اعتبار الصحاح قد ثبت في الامر واما الموثق فلم يثبت وح تكون المعارضة بينهما كمعارضة الكتاب مع القياس لانا نقول هذا فاسد
من وجهين الاول انه قياس مع الفارق من وجهين الاول ان الكتاب في جهة الصدور مقطوع وفي جهة الدلالة ايضا قد ثبت حجيته وكونه من الظنون الخاصة كان
بقول المولى لعبده صريحا اقبل قول فلان واعتبار الصحيح كذلك لانه قد ثبت اعتباره من باب كونه قدرا متيقنا وفي المقام مفقود كما عرفت الثاني ان القياس
قد ثبت عدم اعتباره بالدليل الشرعي كان يقول المولى لعبده لا تقبل قول فلان بخلاف الحسن فانه لم يثبت عدم اعتباره لذهاب المعظم على اعتباره وح ففي
مورد التعارض مع كون الظن الشخصي في جانب الحسن يرجع الشك الى ان شان الصحيح هل يكون كالكتاب وشان الحسن كالقياس في نظر الشارع حتى يكون العمل
بالصحيح واجبا او لا بل يكونان في نظر الشارع متساويين مطلقا او بعد عروض الانسداد ومعه يكون العقل حاكما بوجوب اخذ الحسن من باب وجوب اخذ الراجح
بحسب الواقع الثاني ان العمل بالكتاب في صورة معارضته بالقياس انما يكون مسلما اذا لم يحصل العلم بصرف ظواهر الكتاب بالقياس فتدبر واما معه
فممنوع لعدم الدليل عليه والمقام انما هو من الثاني لا الاول فتدبر وبعد ثبوت عدم جواز العمل بالصحاح فيما كان الظن مع الموثقات والحسان فاما ان
يطرحان او يعمل بالموثقات والحسان والاول فاسد للزوم الخروج عن الدين لكثرتها كما مر فتعين الاخير واذا ثبت حجية الموثقات والحسان مع المعارضة بالصحاح
الاعلائي فيما كان الظن الشخصي معها فيثبت اعتبارها في صورة عدم المعارضة او المعارضة بالحسن او بالموثق او بالصحيح او بالضعيف المنجبر مع كون الظن
في جانب الحسن او الموثق بالاولوية والاجماع المركب وبطلان التحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح واذا ثبت اعتبارها على ما مر يثبت اعتبار الصحيح المشهوري والضعاف
المنجبر في صورة المعارضة مع كون الظن الشخصي معها وصورة عدم المعارضة بالاولوية والاجماع المركب والتحكم في بعضها لاشتراكهما في مادة الظن وتساويهما
في الاعتبار وكون العمل لرفع المحذور الناشي عن طرح الجميع في بعضها ترجيح المرجوح على الراجح كاخذ الحسن مع المعارض وطرح الحسن او الصحيح بلا معارض لا يقال
ما ذكرته من الاولوية والاجماع المركب بين صورة معارضة الحسن او الموثق وغيره وبين صورة عدم المعارضة فاسد من وجهين الاول ان الحسان والموثقات في
صورة المعارضة كثيرتان في غاية الكثرة ونعلم بصدق اغلبها في الواقع بخلاف الحسان والموثقات بلا معارض لندرتهما ولا يكون العلم حاصلا بصدقهما في الجملة
للتدقيق فالعمل بهما في صورة المعارضة متعين بوجهين الاول العلم الاجمالي بصدقهما ومعه لا يجري القواعد المذكورة لمنع الاجماع المركب اعني كل من عمل بهما في

صورة المعارضة مع العلم الاجمالي عمل بها في صورة عدم المعارضة مع عدم العلم ولا يجري ح ايضا قاعدة التحكم ولا ترجيح المرجوح على الراجح لكون العلم الاجمالي
مرجحا الثاني كثرتها وندرة صورة عدم المعارضة ففي العمل بالثاني موجب لتعطيل الاول لعدم الكفاية بخلاف العكس وح فالحاق صورة عدم المعارضة
بصور المعارضة يحتاج الى الدليل لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول منع ندرة صور عدم المعارضة بل اكثر لان كل مطلق او عام اذا كان له معارض يكون
فرد او صنف او حال او وصف هكذا او غلب افراده واصنافه واحواله واوصافه يبقى بلا معارض والعلم الاجمالي بكون اغلبها حقا وصدقا اكثر يكون تركها موجبا
للخروج عن الدين اشد كما لا يخفى الثاني ان العمل بها في صورة المعارضة اما ان يكون لاجل دفع المحذور او يكون لاجل العلم الاجمالي بعرض الاكتفاء بالصحاح ولكن
لما كان العلم حاصلا ببعض هذه المعارضات وجب العمل بها لئلا يلزم طرح العلم الاجمالي او يكون لاجل الامرين معا وعلى الاول لا بد من العمل بها في صورة
عدم المعارضة ايضا لعدم الكفاية ولا يجري القواعد بلا اشكال وقوله بانها في صورة المعارضة كثيرة ثان دون صورة عدم المعارضة فاسد لما مر من كثرتها في
صورة عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة سلمنا كثرتها في صورة المعارضة وندرتها في صورة عدم المعارضة لكن يجوز التعليق بالعمل بها في
صورة عدم المعارضة وبعض صور المعارضة كتعارضهما معا او ادون منهما لا مع الصحاح او الكتاب بل يطرحان واما الثاني ففاسد من وجوه الاول منع كفاية
الصحاح لما عرفت من ندرتها الثاني منع حصول العلم الاجمالي في الموثقات والحسان في صورة المعارضة على فرض دفع المحذور بالصحاح لانه يصح مع فرض
ندرة الموثقات والحسان الثالث انه لو كان معتبرا وموجبا للعمل بهذه الظنون فاما ان يكون المناط هو العلم بالصدق في البين سواء كان بين هذا الصنف
وغيره او يكون المناط هو العلم بالصدق بين كل صنف او يكون المناط هو العلم بين هذا الصنف الخاص دون غيره والاول مشترك الورود لان بعد عروض الانسداد
قد حصل العلم الاجمالي بثبوت التكاليف من الواجبات والمحرمات بين كل من الصحاح وغيرها ولم يتعين كونها في موارد الحسان والموثقات مع المعارض
وح فاللازم العمل بالظن الاقوى بعد تعذر العلم التفصيلي والاحتياط الكلي لاجل ارتفاع العلم الاجمالي والثاني ايضا مشترك الورود للعلم بصدق بعض الحسان
والموثقات بلا معارض لكثرتها كما مر وعدم كفاية المذكورات بل العلم الاجمالي حاصل في غيرها ايضا من الشهرة باقسامها والاجماع المنقول والخبر القوي
بحجية بعضها والثالث تحكم واما الثالث فعلى كون العمل لرفع المحذور والعلم الاجمالي معا ففاسد ايضا لوجهين الاول تمام ما ظهر من بطلان كل واحد
منهما الثاني ان العمل بها في صورة المعارضة اما ان لا يكفي كما هو المحقق مما مر او يكفي وعلى الاول يثبت التعدي وعلى الثاني ففاسد من وجهين الاول ان العلم
الاجمالي كما هو حاصل في هذا الصنف كذلك حاصل في الصنف الاخر وكما ان الاول يرفع المحذور فكذا الثاني ومع بعض الاول طار جح حكم الثاني ان ما
يكون العمل ببعضها رافعا للعلم الاجمالي والمحذور معا او الاول دون الثاني او العكس او لا يكون رافعا لهما وكلها فاسد الا الثاني والرابع اما على الاول
لانه لا يرفع المحذور لما عرفت من كثرة صور عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة وكذا الثالث لكثرة صور عدم المعارضة واما على الثاني اعني العمل بها في صور
المعارضة رافعا للعلم الاجمالي دون المحذور فمع انه فاسد لكثرة صور عدم المعارضة ولانه لا يرفع المحذور مع الكثرة كيف يرفع العلم الاجمالي والمحذور مثبت
للمطلوب لان بقاء المحذور يوجب التعدي ولزوم العمل بها في صورة عدم المعارضة واما على الرابع فيثبت لزوم التعدي وهو المطلوب مع ان الانتخاب كل من
الاخبار الصحيحة او الموثقة او الحسنة او الضعيفة المنجبرة بصورة المعارضة او بصورة عدم المعارضة خلاف الاجماع لان كل من عمل بها في صورة المعارضة عمل بها في صورة
عدمها او بالعكس موجب للتحكم في بعضها وترجيح المرجوح على الراجح في بعضها ومع ذلك لا يكفي لرفع المحذور كما ظهر بقي الكلام في الاسباب الموهونة الاعتبار كالقوي
والشهرة وظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف والاستقراء التام المفيد للظن مما حقق في الاستصحاب والحق وجوب العمل بها وذلك اما على مذهب من قال بحجية مطلق
الظن فواضح واما على قول بحجيته في الجملة فلوجوه الاول انها قد تكون بلا معارض وقد تكون مع معارضتها مع مثلها او بالموثقات او بالحسان او بالضعاف المنجبرة
او بالصحاح او الكتاب او بالتواتر اللفظي ولا ريب في كثرة هذه الامور في الفقه مع العلم بحجية اغلبها وحقية احد المتعارضين وكونها من دين النبي ص سيما
في المتفرعات من المسائل الخالية عن الاخبار سيما في المعاملات لندرة الاخبار فيها ووجود احد من هذه الامور سيما على مذهب الصحيحي في الموضوعات الشرعية
من الشك في الشرطية والجزئية والركنية والمانعية لرجوع الشك الى الموضوع وعدم تحقق الصغرى بدون المشكوك اعني هذه صلوة الموجب للاجمال في
المطلقات وعدم صحة التمسك بها لنفي المشكوكات سيما بانضمام ما سيجيء في دليل الثالث كما سيجيء من استلزام طرح الشهرة المعارضة للحسن طرح الحسن
المعارض له وطرح الحسن المعارض للصحيح وكذا الصحيح المعارض للكتاب وكذا مع انضمام المتعارضين المتساويين كالصحيح مع الصحيح والكتاب مع الكتاب والحسن مع
الحسن او الموثق وهكذا مع عدم الظن الشخصي في البين ولا ريب في كثرة هذه المجملات غاية الكثرة مع القطع بكون اغلب من النبي ص فيها مع انسداد باب العلم
التفصيلي فيه ويجيء فيه ما مر في الانسداد الاغلبي في الاخبار من بطلان الاحتمالات ولزوم الرجوع الى الظن وفيما لم يكن مع التساوي كالمشكوكات
في المتعارضات كما مر الرجوع في كل مورد الى الاصل بمقتضية المورد بالخصوص من البراءة والاحتياط وهكذا الثاني ان في صورة معارضة هذه الامور مع مثلها
او مع غيرها مع كون الظن الشخصي مع هذه الامور يقطع اجمالا بحجية غالب هذه الامور من الشهرة وامثالها في مقابل معارضها وبكونها مخصصة او
مقيدة او صارفة فيقطع باجمال العمومات والمطلقات والظواهر في الحسان والموثقات والضعاف المنجبرة والصحاح والكتاب المعارض مع احد هذه الامور
ومعه يكون الجمع بين المتعارضات والعمل بالكل باطل للتناقض وكذا الطرح الكل في المتعارضات المجملات والرجوع الى الاصول باطل لما مر من لزوم الخروج عن الدين
على فرض البراءة والعسر والحرج على فرض الاحتياط الكلي وحصول العلم الاجمالي في كل على خلاف الاصل الذي يقتضيه كل مورد على فرض الرجوع الى الاصل
في كل مورد بمقتضيه لكثرتها والعلم بكون اغلبها من احد المتعارضين حقا وصدقا ومن دين النبي ص وكذا العمل بمعارض الشهرة باطل لان الدليل على العمل
بالحسن المعارض للشهرة بل الكتاب المعارض لها مع كون الظن معها ان كان هو الاجماع فباطل للاجماع على عدم حجية المجمل ومع قطع النظر عن الاجماع فقوله
بحجية الشهرة من حيث هي لانهم هنا اخذ الشهرة وجماعة يقولون بعدم حجيتها وكذا عدم حجية معارضها سيما الحسان والموثقات كما قال صاحب المدارك

العمل

العمل بالشهرة مشكل ومخالفة المشهور اشكل ولانه طرحهما او بعد الانسداد الظن من عمل بالمعارض مع كون الظن مع احد هذه الامور سيما الشهرة وظهور
الاجماع وان كان هو العقل من باب كونه قد استيقنا ففاسد لما مر من الخلاف بل عدم القول باخذ المعارض فيما كان الظن الشخصي مع فرض عروض الاجمال
كما مر وان كان من باب كونه ظنا نوعيا ففاسد لكون العقل حاكما بوجوب اخذ الظن الشخصي لكونه اقوى سيما مع كون المناط هو الظن بالفرعي لادراك
التكاليف الواقعية في البين كما مر مع انه لم يكن ظن باعتباره في صورة معارضته مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها لانه ليس له دليل الا انهما
المشهور ومن عمل بالحسن او الموثق دون الشهرة لم يكن جمعا كثيرا معتنى به مع ان كلامهم فيهما من حيث هو لا بفرض الانسداد الاغلبي وكون العمل من باب
المقدمة للعلم الاجمالي كما مر مع ان قولهم ع في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك الخ بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل سيما بملاحظة التعليل في الذيل فان المجمع عليه لا ريب فيه ونوابه مظنون الاعتبار بل اقوى من ذهاب بعض الى حجية الحسن دون الشهرة وان كان
من باب كونه جامعا بين الظنين ففاسد لانتفائه هنا اما الشخصي فواضح لانه مع هذه الامور واما النوعي فلما مر من عدم الدليل على اعتباره في صورة
معارضته بهذه الامور مع كون الظن الشخصي معها وان كان من باب ان كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن وهكذا الفرق الى الكتاب ليدل الامر بالعكس ففاسد ايضا لانه
ليس كل من عمل بالشهرة عمل بالمعارض معه كالحسن مع كون الظن الشخصي معها بل العقل حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي لادراك التكاليف الواقعيات المجملة في البين
واما ان كان هو الكتاب والسنة فقد مر عدم تماميتهما لحجية الاخبار سيما مع المعارضة مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها ولو سلم تمامية الادلة
لحجية الخبر فلا نسلم حجية الادلة في صورة معارضة الخبر بالشهرة وبعد ما ثبت بطلان الجمع والطرح والعمل بالمعارض مع عدم امكان العلم التفصيلي في
تشخيص موارد المخصص والمقيد والصارف تعين العمل بالظن وهو المطلوب الثالث ان في صورة معارضة الحسن والموثق بالشهرة مع كون الظن الشخصي
معها الجمع باطل للتناقض وكذا العمل بالحسن المعارض لها لان العمل به مستلزم للعمل بالصحيح المعارض للحسن او الموثق وما دون مع كون الظن الشخصي معهما
وكذا مستلزم للعمل بالكتاب المعارض للصحيح وما دون مع كون الظن مع الصحيح وذلك لان مناط العمل بالحسن المعارض للشهرة ان كان هو الدليل او كونه
قد لا مستيقنا او كونه مع الظن النوعي او كونه جامعا بين الظنين او كون كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن لا عكس فكل ما ذكر مع انه فاسد كما مر يكون في الصحيح
بالنسبة الى معارضه من الحسن وما دونه اقوى وكذا يكون في الكتاب بالنسبة الى معارضه من الصحيح وما دونه اقوى قطعا ويكون اخذه اولى جزما والتالي باطل
لما مر من القطع بصدق اغلب هذه المعارضات الخ وعروض الاجمال فيها واذا ثبت بطلان التالي ثبت بطلان المقدم وهو العمل بالحسن المعارض للشهرة بل
العمل بالشهرة او طرحهما والاول هو المطلوب والثاني اعني طرح الشهرة والحسن المعارض له مستلزم لطرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح فيما كان الظن مع
الحسن وكذا مستلزم لطرح الصحيح المعارض للكتاب مع الكتاب فيما كان الظن مع الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب لبطلان الجمع والعمل بالعكس كما مر وح نقول
مناط العمل بالحسن المعارض للصحيح ان كان هو الظن الشخصي ففي الشهرة المعارضة للحسن موجود وان كان هو العلم الاجمالي بصدق بعض موارد الحسن او اغلبها
في مقابل معارضاتها مقيدة ومخصصة وصارفة مع الاجمال مع القطع بكون اغلب من النبي في البين مع عدم امكان التشخيص بالعلم التفصيلي والرجوع
الى الاصل ففي الشهرة وما ضاهاها في مقابل الحسان والموثقات الى الكتاب حاصل وان كان لقوة اعتبار الحسن المعارض للصحيح بالنسبة الى الشهرة
المعارضة للحسن ففساده سيما في مقابل الصحيح لكون الصحيح المعارض للحسن بالنسبة الى الحسن المعارض للشهرة اقوى ثم في الكتاب المعارض للصحيح وما
دونه اشد مع ان الظن المشكوك المجرد من ذهاب جمع لا يرفع الاحتياط في سلسلة مظنون التكليف من الحسن والشهرة كالشبهة المحصورة لو ظن بعض مشكوك
الاعتبار على كون النجس او الميتة منها ثم بعد ما عرفت من استلزام طرح الشهرة والحسن المعارض له طرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح وطرح الصحيح المعارض للكتاب مع
الكتاب يلزم طرح سلسلة المعارضات جميعا فيما اختلفا نوعا مع كون الظن الشخصي مع الدون كالصحيح وما دونه المقابل للكتاب والحسن والموثق وما دون
المقابل للصحيح والشهرة وما ضاهاها المقابل للحسن او الموثق وبانضمامه الى ما مر من دليل الاول يثبت الانسداد الاغلبي قطعا غاية الكثرة مع
العلم الاجمالي بالتكاليف بينها وح يجري في الشهرة وما ضاهاها ما تقدم في معارضة الحسان والموثقات للصحاح من بطلان جميع الاحتمالات ولزوم التعدي
من الصحاح الى الحسان والموثقات ولزوم العمل بالظن الشخصي فيها معينا وهو المطلوب الرابع ان العمل بالحسن المعارض للصحيح او الكتاب دون العمل بالشهرة المعتضد
بظهور الاجماع تحكم صرف بل ترجيح للمرجوح على الراجح لان العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحصر في سلك الحسان والموثقات بل حاصل في سلك الشهرة وظهور الاجماع وح
ان كان المناط العلم الاجمالي فسواء وان كان بقوة الاعتبار فقد ظهر فساده وان كان لرفع المحذور فمفقود وح فالحكم بالعمل بالحسان لادراك الدين الواقع بينهما و
طرح الدين الواقع في سلك الشهرة وما ضاهاها تحكم صرف بل اخذ الحسان المعارض للصحاح للظن بالاعتبار الناشي من ذهاب جمع الى اعتباره وطرح الشهرة
المعتضد بظهور الاجماع في المسئلة الفرعية مع العلم الاجمالي للتكاليف الواقعية في سلكهما مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ترجيح للمرجوح على
الراجح لكون ظنها اقوى منه مع تساوي كونهما من اطراف العلم الاجمالي في المسئلة الفرعية والدين الواقع بينهما بخلاف الدليل فانسداد باب العلم فيهما اوجب العمل بالظن
لاجل ادراك التكاليف لا بقي مع العلم الاجمالي بنصب الشارع طريقا بعد الانسداد ممنوع لان ما دل على منع جعل القياس طريقا يدل على كون غيره طريقا الا ان نقول
غاية الدلالة على ان القياس لا يجوز العمل به مطلقا سواء كان من حيث جعله طريقا متعبدا به او من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف ساكتا عن غيره ولا يدل
على كون غيره طريقا او مقدمة اولا مع انه ظاهر في منع جعله مقدمة حيث قال ع السنة اذا قيست محق الدين كما يقال في العرف بعد قول المولى لعبده اشتر
اللحم وان ذهب من فلان لا طريق محق اللحم فيدبر الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي وعروض الاجمال يكون بناء العقلاء على اخذ الظن الاقوى بادراك
الواقع مع انه يمنع حجية العمل بالطرح لانه لاحتمال المخالفة فيه اهون من الطرح المستلزم للمخالفات القطعية فيجب العمل به لكونه اقل القبيحين السادس
ان بعد ثبوت التعدي من الصحاح لرفع المحذور فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بالحسان والموثقات والشهرة وما ضاهاها فهو المطلوب او

يكون موقوفا على العمل باحد الامرين معينا فلا دليل على التعيين وان كان معينا في الواقع مجهولا عندنا ولزوم العمل بما يرتفع المحذور في الواقع لكثرته دون الآخر
لندرته فمع عدم حرمة العمل بالآخر فيجب العمل بها مع الاحتياط واما مع حرمة الآخر مما كان نادرا مع عدم توقف رفع المحذور بالعمل به فيتوقف الا على
معرفة موارد الحسان والموثقات من اول الطهارة الى آخر الديات وكذا موارد الشهرة وما ضاهاها حتى يعلم كثرتها او يعلم حصول العلم الاجمالي بالتكاليف
بينها وندرتها في الشهرة مع عدم العلم او بالعكس هو موقوف ولا على الاجتهاد من اول الفقه الى آخره حتى يعلم ثم ابتداء العامل بنى ثانيا على الاجتهاد لعمل على الظن
مما علم كثرته مع العلم الاجمالي ودون ما ندر مع عدم العلم وهو تكليف بالاخذ بين العلم بقدر رفع المحذور وعدم الاحتياج الى الغير حتى يعمل بالاول دون
الثاني وهو امر خفي وحرج اكيد منفي بالادلة الاربعة ومع ذلك موجب لتعطيل الاحكام بالبداهة فاللازم على الحكيم نصب امر جلي ظاهر غير موجب للحرج
العظيم وليس هنا بعد بطلان سائر الاحتمالات وعدم ثبوت طريق خاص الا الظن بادراك الواقع حتى تثبت حرمة اخذه كالقياس ولو تنزلنا وقلنا بعدم
حجية اسباب موهوم الاعتبار نقول بعدم حجية معارضها ايضا فيما كان الظن معها المانع من عدم الدليل على حجيته فيما عارض الشهرة مع كون الظن مع الشهرة
والمراد بالشهرة هو ذهاب العلماء الى حكم يوجب الظن الاطمئناني وسكون النفس اليه مع كونه من خالفه شاذا نادرا لا يعتنى به لا مجرد ذهاب جمع كثير من
العلماء مع كون من خالفه كثيرا الا ان الاول اكثر من الثاني في الجملة ولقد اطال المحقق المعاصر طولا كثيرا في حجية الظن لاجل الانسداد في الظن بالحكم الفرعي
الواقعي والظن بالطريق الى ان قال واطال فيه ايضا بانه اما ان يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن تعبدا بان الشارع اما عفى
عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا بعد انسداد باب العلم التفصيلي او اراد الامتثال بها على العلم التفصيلي او اراد الامتثال المعلوم اجمالا بالاحتياط الكلي او
اراد الامتثال من طريق خاص تعبدا او اراد الامتثال بمجرد الظن وما عدا الاخير باطل فتعين هو فيكشف من ان الظن حجة في العمل عند الشارع الى ان قال فحجية
الظن ح تعبد شرعي كشف عنه العقل واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة
على ازيد منه وليس من مجعولات الشارع كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد الامر والنهي ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل
لا على وجه الكشف ولم يرد من فعل الاولى وترك الثانية غير ارادة فعل المامور به وترك المنهي عنه ولا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب
على ذات المامور به والمنهي عنه ومراده ان كان في وجه الاول انه يكشف عن حكم الشارع بكون الظن طريقا شرعيا من حيث هو يجب العمل به ذاتا من غير
جهة المقدمية والثاني كون العقل حاكما بوجوب العمل بالظن من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف الواقعية فقد عرفت ان العقل لا يستقل بكونه
طريقا من حيث هو بل غاية ما يحكم به العقل انما هو لاجل ادراك التكاليف الواقعية بعد حكمه ببطلان سائر الاحتمالات وكلما حكم به العقل حكم به الشارع وان
كان مراده من وجه الاول بحكم الشارع بكون الظن واجب العمل من باب المقدمة لادراك التكاليف الواقعية والثاني بحكم العقل فهما سواء لان الشارع لو حكم
بوجوب المقدمة انما هو من حيث المقدمية لا من حيث هو مثل حكم العقل كما حققناه في مقدمة الواجب ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال ثم ان هذين الطريقين متفرقان
في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال ان العقل
مستقل بعدم الفرق بين الاطاعة والعصيان بين واجبات الفروع فيبقى التعميم من جهتي الاسباب والمرتبة فقال اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم من حيث
الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن ولا من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول
التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس فيؤخذ به وما دونه فيؤخذ بالاصول واما
التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب والمرتبة وبينها الاول والثاني لا يفرق بينهما من جهة الاهمال بين الجهات لان القدر المتيقن من ايجاب الشارع
وكذا ايجاب العقل العمل بالظن من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية لبطلان سائر الاحتمالات والاختصاص بالظن انما كان معلقا على العلم
بالتكاليف الاجمالية وعدم امكان ادراكها بالعلم التفصيلي لها بطرق مقررة بدلا عنها لعدم ثبوتها او بالاحتياط الكلي لجهات العلية في ضيق الوقت مع
كون احدها مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار لا ريب في وجوب اخذه فلو انتفى احدها من العلم الاجمالي بالتكاليف بعد العمل بالقدر المتيقن وانفتح باب العلم
التفصيلي بالتكاليف او بالطرق بدلا عنها او كون الرجوع الى البراءة غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير
موجب للعسر فيه وهكذا لا يحكم الشرع ولا العقل بجواز اخذه غير المتيقن بل وكذا لو قلنا بكون الظن المطلق طريقا بدلا عنها لان الشرع والعقل لا يحكمان
بكونه طريقا وبدلا عن الواقع مطلقا كالظن الخاص والتعبد بل طريقيته معلق على ما مر فلو انتفى احدها لا يحكمان بطريقيته ومن ذلك ظهر بطلان الفرق
بين جعل الظن طريقا من الشارع بعد الانسداد كما على فرض الكشف على تقرير الاول ومقدمة كما على التقرير الثاني وكذا ظهر بطلان من قال بكون القدر
المتيقن ظنا خاصا لان العمل بالقدر المتيقن كان معلقا على ما مر في الانسداد الاغلبي لا من حيث هو كما عرفت حتى كان ظنا خاصا ثم قال لو صح كون النتيجة
مهملة لم ينفع اصلا لان يبقى على اجمالها وان عينت فاما ان يعين في ضمن كل الاسباب او يعين في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين
الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر بالآخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين
تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية وفيه اولا ان مقدمات العمل بالظن من بطلان الاحتمالات ولزوم اخذه لكونه
اقل القبائح وتعيينه في البعض ان كان قدرا متيقنا انما هو بالعقل فلا ينافي تحقق الاجماع عليه ايضا وكذا ان لم يكن قدر متيقن وعين في الكل بقاعدة
التحكم او بطلان ترجيح المرجوح على الراجح انما هو بالعقل كما في التعدي من الصحاح الى الحسان وكذا بما لا يعمل به كما في الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة لان نفي
حجيتها انما هو باصالة حرمة العمل الثابت بالدليل العقلي ولا ينافيه ورود الادلة السمعية ايضا على منع العمل بها مع بطلان كل الاحتمالات المستلزمة للاختصاص
بالعمل بالظن عقلية لكونه اقل القبائح كما في تسمية الاصول الفقاهية بالعقلية وورود الشرع ايضا على طبقه ثم قال على تقدير الكشف وحجية الظن في

الجملة

الجملة والاهمال بحسب الاسباب والمرتبة يذكر للتعميم وجوه الاول عدم المرجح لبعضها على البعض فيجب التعميم لهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله ويعلم اولا
لا بد ان يكون المعين كافيا بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول في غيره محذور وما يصلح للترجيح ثلثة الاول كونه قدرا متيقنا كالمقطوع التفصيلي
بحجيته ثم اجاب عنه بانه لا يكفي بل المحذور باق لندرته كما قلنا وفيه انه مع تسليمه يكون مرجحا فعلى من قال بكفايته لرفع المحذور فواضح كما هو مذهب جمع بالاقتصار
على الصحاح الاعلائي لكثرتها او مع الصحاح المشهورة او مع الضعاف المنجبرة واما على مذهب من قال بندرته ولزوم التعدي فيكون بدليل الثاني لا الاول
الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض لكون مخالفة الاحتياط فيه اهون دون الضعيف بالنسبة الى الاول واجاب عنه بان ضبط مرتبة خاصة له متعسر
او متعذر لان القوة والضعف اضافيان وليس بتعارضهما في متعلق واحد حتى يذهب من الاضعف نعم لو وجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمئناني الملحق
بالعلم لكنه نادر على ان كون القوة معينة للقضية المهملة محل منع اذ لا يلزم من كون بعض اقوى كونه هو المجعول حجة لا ما دخل نا تعبد الشارع بالاضعف
وطرح الاقوى ومراده بان اولوية بعض الظنون هو بالنسبة الى الواقع لجعله الظن بالاعتبار وجهان الثاني في جعله مرجحا والجواب عنه نظرا الى الاول يعني جعل الظن
الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعني جعل الظن الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعني جعل الظن الاقوى مرجحا فلان مراده من عسر ضبط مرتبة خاصة
له اما ان يكون ان للظن الاقوى مراتب حتى ينتهي الى العلم وح ضبط مرتبة خاصة في الشدة والضعف بحيث لا يتجاوز عن الحد بين متعسر لاختلاف كل فرد ولو من
سبب واحد كالصحاح في افادة الظن من القوي الى الضعيف وضبط مرتبة منه كما ترى متعسر او يكون المراد ان ظن بعض الصحاح ربما يكون اقوى من الظن الناشي من بعض
الحسان وربما يكون بالعكس فان كان المراد هو الاول كما هو الظاهر فضابط المناط هو ما يحصل في النفس مرجحا على غيره ويصدق عليه الراجحية والمرجوحية سواء
كان في اول مرتبة او في اخر مرتبة كالمتاخم الى العلم وكذا ينعقد الاجماع على عدم الفرق في الظن من سبب واحد بعد حجيته بين الضعيف والقوي وهو امر جلي غير متعسر
لان كل واحد من الصحاح او الحسان في المورد الخاص يفيد رجحان حكم خاص كالوجوب مثلا من الاحكام الخمسة يكون غيره من الاحكام الاربعة مرجوحا بالنسبة الى الوجوب
وهو امر جلي غير متعسر وكذا الحسان الخ فلا يجوز جعل الاقوى مرجحا للاجماع على عدم الفرق سيما مع فرض انسداد باب العلم والعلم الاجمالي بالتكاليف بين افراد القوي
والضعيف ولزوم ادراكها للاجماع والعقل على عدم الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات من اطراف العلم الاجمالي فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا الا
لما ذكره من انه متعسر هنا في غير مقام التعارض واما في مقام التعارض والرجحان لو حصل من احدهما فقط واما في جواز جعله مرجحا ووجوب اخذه كالمعدول والتخيير
اعني الوجوب والحرمة او الوعي كما في المقام من العلم الاجمالي بالتكاليف بينهما معارضا كان السببين او لا كما في غيرهما مما امكن الجمع او الطرح مع كون الترجيح في الدلالة او
الارادة او السند منصوصا او لا فاختلاف تحقيقه في التراجيح سيجيء اجمالا ايضا وان كان مراده هو الثاني مع انه قد ظهر فساده من الاول ففيه انه في غير مقام التعارض
بعد فرض حجية الصحاح والحسان وكل سبب ثبت حجيته مع الاجماع على عدم الفرق بين القوي والضعيف في سبب واحد سواء كان حجيته من حيث هو او لاجل
العلم الاجمالي بالتكاليف بينهما مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات اطراف العلم الاجمالي فلا يضر اختلاف كل سبب مع الآخر في القوة
والضعف بكون بعض الصحاح اقوى من الحسان وهكذا وبعضها بالعكس فكأنه نضبطه غير متعسر لانه مع العلم الاجمالي بالتكاليف بين موارد ظن الضعيف
كالحسان والموثقات بالنسبة الى الصحاح اوجب بطلان سائر الاحتمالات وجوب العمل بالظن فيهما مع عدم الفرق بين القوي والضعيف من سبب واحد
مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات اطراف العلم الاجمالي كما مر وهو الحق فلا يتم اولوية الظن الصحاح في مواردها وترجيحها على الحسان او
الموثقات في مواردها فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا من لزوم الجمع العمل بالقوي والضعيف معا لما ذكره من كونه عسرا لعدم العسر فيه لان الحسن المقتضي للوجوب
في شيء ظن بالوجوب فيه يكون موهوما به هو استحبابه او كراهته او اباحته وحرمته لا الظن الضعيف في بعض الصحاح بالنسبة الى بعض الحسان وهو ح امر ظاهر
جلي غير متعسر ويكون موهوم الصحيح المقتضي لاباحة شيء هو وجوبه وحرمته واستحبابه وكراهته لا الظن الضعيف في بعض الحسان والموثقات بالنسبة الى بعض
الصحاح وهو امر ظاهر غير متعسر ولا تعارض في غير مقام التعارض بين الظن من الحسن والظن من الصحيح حتى يؤخذ بالقوي وقيل بانه متعسر واما في مقام التعارض
كالحسان والموثقات في مقابل الصحاح سيما مع القطع بكونها مخصصا او مقيدا او صارفا لها مع حصول الاجمالي فيها فقد ظهر انه اولى بعدم العسر واما الثاني
اعني الجواب عنه فاوضح مما مر من كون الظن هو الرجحان مط مع عدم الفرق وبان الظن بالحكم من اي سبب في كل مورد المستلزم لكون غيره من الاحكام
الاربعة موهوما وهو ما ظاهر مضبوط وثانيا بان الحاقه بالامور التعبدية في الموضوعات قياس مع الفارق مع ان طريقيته لم يثبت ولو سلم فلا يكون مثل الظنون
الخاصة بل معلق على ما مر من انسداد باب العلم ولزوم ادراك التكاليف الواقعية بالظنون المتعلق بها سيما مع فرض العلم الاجمالي بالتكاليف بين موارد ضعيف
ايضا من حيث هو وسيما فيما كان الضعيف من حيث هو بعضه اقوى من الاقوى في مقام المعارضة مع تساويهما في العلم الاجمالي بصدق غالبها اجمالا مع الاجماع
المركب بينهما كالحسان والموثقات من حيث هو وفي المقابل للصحاح كما مر مع القطع بكونها مخصصة لها او مقيدة او صارفة وصيرورة الاقوى مجملة كما مر الثالث
الظن باعتبار بعض بان يؤخذ باحد الوجهين الاول انه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون ذلك لكونه اقرب الى الحجية واما لكونه اقرب الى احراز مصلحة الواقع
لانه المفروض حجيته مطابقته للواقع لان المفروض من الامارات المفيدة للظن بالواقع كونه بدلا عن الواقع بحيث يتدارك مصلحته على تقدير مخالفته واحتمال
مخالفة هذه الامارات للواقع وبدله موهوم لان الظن الغير المظنون الحجية كالحسن بالنسبة الى مظنون الحجية موهوم ولو كان الحسن بالنسبة الى الواقع ايضا موهوما
في موهوم ثم قال فيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل الاولوية والترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع
وح او فرضنا كون الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني بل يرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم ضابطة كلية نعم لو فرض تساوي
ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل
مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون

لم يظن حجيته قوي
ظنا بمراتب من
الظن الذي
ح

الاعتبار على غيره بنفسه ولا انه لا امارة يفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق فان اكثرها ايتم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم
عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن الجملي
جعل الظن بالاعتبار مرجحا لاخذ بعضها وفيه انه قد عرفت مما سبق انه لا بد ان يكون اخذ الظن بالاعتبار بدليل قطعي عليه لا بالظن المشكوك الاعتبار
او موهومه الناشئ من ذهاب المشهور على حجية الصحاح مثلا والا لزم الدور او التسلسل لان اخذ الظن الموهوم الاعتبار في المسئلة الاصولية مستلزم لطرح
الظن المشكوك الاعتبار او موهومه في المسئلة الفرعية التي هي المناط في العمل بالظن لاجل الانسداد وح يلزم من ترجيحه عليه ترجيح المرجوح على الراجح في الاول
والترجيح بلا مرجح في الثاني بل الترجيح في اخذ الظن في المسئلة الفرعية المستلزم لطرح الظن بالاعتبار في المسئلة الاصولية من وجوه الاول ان الانسداد باب
العلم في الفرعي دون الاصولي الثاني ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه دون العلم الاجمالي بنصب الشارع
الطريق بعد الانسداد فيه الثالث التناقض لان اختيار العمل ببعض الظنون بالظن بالاعتبار عمل بمطلق الظن لانه ظن موهوم الاعتبار لان مدركه ليس الا
الشهرة وهو من اسبابه وهو الاعتبار والعمل بالمشكوك والمظنون اولى الرابع انه حكم برفع الاحتياط في بعض المظنونات اللازم احتياطه بالظن المشكوك
الحجية وهو باطل عقلا وشرعا كالاشتباه في جهات القبلة في سعة الوقت فيما كان احدهما مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار الخامس عدم تسليم كونه مظنون
الاعتبار بعد انسداد باب العلم وعروض الاجمال في عموماتها ومطلقاتها وظواهرها للاجماع على عدم حجيتها بل مع فرض عدم عروض الاجمال العدالة لكن
على حجية الصحيح المعارض للحسن مع كون الظن الشخصي مع الحسن وهكذا الى الشهرة وكذا الكتاب المعارض للصحيح ودونه الى الشهرة كما عرفت وح نقول اخذ
الظن بالحكم الفرعي المستلزم لطرح الظن بالاعتبار اما ان يكون بدليل قطعي او بدليل مشكوك الاعتبار والثاني مستلزم الدور او التسلسل والاول هو
المطلوب وهو موجود في المقام اما في غير مقام التعارض مع فرض كفاية مظنون الاعتبار كما هو على مذهب جمع من حجية الصحاح مط حتى المشهور بل الضعاف
المنجبر لكثرتها وندرة دونها على مذهبه مع فرض عدم العلم الاجمالي بالتكاليف بين غيرها فيؤخذ بالظن بالاعتبار لو كان من موهوم الاعتبار من باب القطع
بكونه واجب العمل لكونه قدرا متيقنا وجامعا بين الظنين لا لكونه مرجحا سواء جعل الظن من حيث الطريقية او من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية و
مطرح غير مظنون الاعتبار لكون حجيته منها لاجل المحذور معلقا على امور قد ضعف بانتفاء احدها مع علم جريان احدى المقدمات فيه لا يحكم العقل ولا
الشرع بجواز غيره وان كان اقوى ظنا بالواقع لاصالة حرمة العمل واما على فرض عدم الكفاية كما على مذهب جمع مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة بين
غيرها ومعارضتها لها من حيث الدلالة والارادة كما هو المحقق من وجدانا ان احكام المعصية فالعقل قاطع بلزوم التعدي والعمل بغير مظنون الاعتبار لبطلان
سائر الاحتمالات سواء كان الظن بالواقع طريقا كاشفا لانسداد عن حكم الشارع بوجوب اخذه او من باب المقدمة ولا يعارضه الظن بالاعتبار الموجب
لطرح مشكوك الاعتبار او موهومه لعدم مقاومة الظن للدليل القطعي على لزوم التعدي مع انه قد عرفت عدم تسليم كونه ح ظنا بالاعتبار لان المشهور
القائلين بحجية الصحاح دون الحسان والموثقات ودونها كلامهم من حيث هو وكفاية الصحاح لا مع تسليم عدم الكفاية وعروض العلم الاجمالي في غيرها
كما عرفت بل مع القطع بلزوم التعدي فالقطع باعتبار المشكوك والموهوم ولا يبقى الظن بالاعتبار المستلزم لطرح مشكوكه وموهومه ومما ذكرنا ظهر
ما في كلامه في الجواب عن الوجهين بان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته ووجهه ان بعد جعل وجه الثاني اقرب الى الحجية والى الواقع كيف
لا يفيد لزوم التقديم مع فرض كفايته وقوله اذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على
ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها فيه انه مع كفاية القدر المتيقن والجامع بين
الظنين يطرح غيره وان كان اقوى ظنا بمراتب لما مضى وعلى فرض عدم الكفاية يؤخذ بغيرها لما مضى وان كان اضعف لانه في غير مقام التعارض
مع كون كل منهما في مورد الخاص له مظنون الحكم الخاص وموهوم غيره كما مر واللازم من اخذه طرح موهومه لا مظنون الاخر لان الدليل اقتضى العمل بالمظنونات
مط قويا او ضعيفا في الاول لما لم يكف اقتضى العمل بالمظنونات في الثاني مطلقا وهذه قاعدة كلية منضبطة ظاهرة غير متعسرة كما مر واما في
مقام التعارض فيما ثبت حجيته ولزوم العمل به سندا فيجب العمل به في مقام التعارض بينهما مع وجود الترجيح لوجوه الاول الاجماع المركب لان كل من عمل بالصحيح
مثلا في غير التعارض عمل به في التعارض معه ومادونه فيما كان الظن الشخصي مع الثاني بدليل الانسداد الاغلبي لكثرة صور المعارضة لانه ما من
دليل وخبر الا وله معارض وح يجري فيه مما سبق من بطلان الاحتمالات ووجوب العمل بالظن الشخصي فيها الثالث لزوم التحكم بل ترجيح المرجوح على
الراجح في العمل ببعض الحسان بلا معارض وطرح بعض الصحاح مع المعارض ببعض الحسان كما لا يخفى والكلام انما هو في الترجيح واصله لا يخلو من اقسام
لانه قد يكون احدهما اقوى اعتبارا مع التساوي واقعا كالصحيح العام مع الحسن العام وقد يكون بالعكس كالصحيح العام مع الصحيح الخاص وقد يكون احدهما
اقوى اعتبارا وواقعا بالنسبة الى الاخر وكونه جامعا بين الظنين والاقوائية من جهتين كالصحيح الخاص مع الحسن العام وقد يتخالفان بكون احدهما
اقوى اعتبارا والاخر اقوى واقعا كالصحيح العام مع الحسن الخاص وقد يتساويان كالصحيحين العامين المتساويين من جميع الجهات اما على غير الاخير
منها ان كان اقوائية بحسب الواقع مع كون التعارض والترجيح من حيث الدلالة والارادة مما حقق في التراجيح الدلالية في تعارض الاحوال من
التصريح والاقتضاء في التخ والعموم والخصوص مثل المؤيد والمطلق والمقيد والصريح والظاهر وهكذا فلا ريب في وجوب اخذه وصرف الاخر لكونه جمعا
واجبا مستفادا من العرف والشرع فكلامهم عموما وخصوصا وهكذا واولى من الطرح ويجب العمل به ولا يعتنى به بقوة الاعتبار جدا وان كان في مقابل
الكتاب اذ لم يعتضد الاخر بما يوجب ترجيحه عليه واقعا كالعام المعتضد بالشهرة او ظهور الاجماع وامثالهما وان كان لاجل التعارض في السند كالمتباينين
المتساويين من حيث الدلالة والارادة ففيما كان لاحدهما اقوى واقعا لاعتضاده بما يوجب جبانه كالشهرة وامثالها فلا ريب في وجوب اخذه لكونه في سلك المظنونات

التي يجب العمل بها لما مضى سواء لم يكن قوة الاعتبار في البين او كانت مع ذلك فيه وكان جامعا للظنين وقد مر امتيتنا او تعارضه اما الاولان نظائر واما
الاخير كتعارض الصحيح العام مع الحسن الخاص المعتضد بما ذكرنا فلكون الاخير بالنسبة اليه موهوما بالنسبة الى الحكم الفرعي الذي انسد باب العلم فيه واوجب
العمل بالظن فيه للعلم الاجمالي بالتكاليف بينها لا الظن بالطريقية والاعتبار مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ولانه لو لم يعمل به يلزم
عدم العمل بالحسن الموثق المعارض للصحيح مع كون الظن في جانب الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب وقد فرض لزوم العمل به بقي الكلام فيما كانا متساويين
من حيث الواقع مع كون احدهما مظنون الاعتبار كالتعارض بين الصحيح العام والحسن العام فان افاد الظن الشخصي بالفرعي فلا ريب في لزوم اخذه لكون الاخر
موهوما ويدخل في مظنون الفرعي ويتم الامر على وجوب اخذه واما ان لم يفد الظن به فاشكال الامر من عدم ثبوت حجية الظن بالاعتبار والمسئلة صورية
تعبدا مع الشك في مرجحيته ايضا سيما تعبدا فيرجع الشك فيه الى الشك في تعلق مقتضى على ذمته ويجري فيه الاصل الذي يقتضيه ذلك المورد
والحق بقي الكلام في المتساويين من جميع الجهات ولا ريب في طرحهما والرجوع الى الاصل في ذلك المورد لفقدان الظن بالحكم الشخصي في الفرعي وبطلان
الجمع والطرح والترجيح فيكون مشكوكا في التكليف يندرج تحت ما لا يعلم تكليفه والاصل كذا من البرائة او الاحتياط او التخيير وهكذا وقد حقق في التعادل
ولا يجري فيه احدى المقدمات المعتبرة اما عدم التحكم باخذ غيره من المظنونات وطرح هذا لوجود الترجيح فيها عقلا وشرعا اما الاول فلكونهما مظنونا دون ح
هذا مذهب لا مضي لعدم الظن فيه وكذا عدم الكفاية لكفاية غيره من المظنونات مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف بين صورهما كيف بالتكاليف فيرجع
فيها الى الاصل الذي تقتضيه المورد او العمل بالاحتياط فيها او التخيير والحق الاول وقد مر تحقيق صحة الاول وبطلان الاخيرين ويجيئ ايضا في مسئلة التراجيح
والتعادل بقي الكلام في المقدمات المعتبرة الاول التحكم اللازم في اخذ احد الامارتين المتساويتين من جميع الجهات من دون مرجح مع احدهما اصلا كبعض الصحاح
مع بعضها وكذا باقي الاسباب وقد عرفت ان المرجح ثلثة العدد المشهور والظن الشخصي بالمسئلة الفرعية والظن بالاعتبار وقد عرفت تحقيقه وتوضيحه مما سبق
والايرادات عليها مع الجواب عنها والمراد بالتحكم ان بعد لزوم التعدي لو فرضنا دفع المحذور ببعضها غير معين لنا العمل بثبوت طريقية كل منهما وتساوي الاحتمالين
فيهما في الواقع بكون اخذ ما دون بعض تحكما الثاني ترجيح المرجوح على الراجح كالصحاح بلا معارض بل المعتضد بالشهرة مثلا مع الصحاح مع المعارض مع كون
الظن فيه مع تساويهما في سائر الجهات فلا ريب في قوة ظن الاول بالنسبة الى الثاني ويكون اخذه دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح والقول بكون العلم
الاجمالي بالتكاليف في سلسلة المعارضات لكثرتها كالصحاح المقابل للكتاب وهكذا دون صور غير المعارضة يرجح ظنه على صورة عدم المعارض مدفوع بان
صور غير المعارضة اكثر من صور المعارضة لكون اغلب صور المعارضة في التعارض في فرد او صنف او حال او وصف وهكذا اغلب الافراد والاصناف
والاحوال والاوصاف باقية تحت دليله بلا معارض فالعلم الاجمالي بالتكاليف فيها اكثر بلا ريب وح يكون اخذ الاول دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح
لتساويهما في جميع الجهات الا كون الظن صورة غير المعارض اقوى من صورة المعارض الثالث عدم الكفاية كما في الاقتصار على الصحاح فانه لا ريب في عدم كفايته
لرفع الانسداد الاغلبي ودفع المحذور اللازم من العمل بالاصول ويجب التعدي كما مر وقال المحقق المعاصر ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لا
لان مقتضى القاعدة انه لو لا عدم الكفاية لكان الاقتصار على مظنون الاعتبار متعينا وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت
جواز العمل بمطلق الظن واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية العدلين وليس كذلك
بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس به يوجب الظن القوي بحجية
الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في غيرها الى الاصول وثانيا ان العلم
الاجمالي الذي ادعاه من العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنون الاعتبار فيما كانت معارضة له ومن المعلوم ان
العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى الغير فيه هذا العلم عن صورة غير المعارضة فضلا عن التعدي الى الاستقراء والاولوية وندعو الاجماع المركب لا نتوهم الاجماع
راي ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الحسن من المعارض وغيره مثلا ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليه مط من باب الظن الخاص بل لو ادعي الاجماع
على ان كل من عمل بجملة بالحسان في صورة المعارضة لاجل العلم الاجمالي لم يعمل بها في صورة غير المعارضة الخالية عن هذا العلم كان في محله تم كلامه زيد توفيقاته
لكن كلامه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار وان كان ناشئا من موهوم الاعتبار اعني الشهرة المستلزم لطرح مشكوك الاعتبار او موهومه في الفرعي الا اذا
ثبت جواز العمل بمطلق الظن مردود بان منه يلزم العمل المشكوك والموهوم في الفرعي وهو مناقض باخذ الظن بالاعتبار لا يكون لاجل ظنه بل لكونه قدرا متيقنا
وجامعا بين الظنين وحجة بالاجماع وفي قوله واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية الى قوله ومن المعلوم كفاية ذلك اعني الصحيح المشهوري والحسن الموثق والضعيف
المنجبر ففيه ان الفرض عدم ثبوت الدليل على حجية الحسن والموثق الا الشهرة من سيرة القدماء عليه ان سلم مع ان بناء القدماء على القول بالظن الاطمئناني
من الحسن والموثق في غاية الاشكال وعلى فرض التسليم معارض بكلام المتاخرين على عدم حجية الحسن الموثق من حيث هو وعلى فرض التسليم لا يكون الا ظنا ناشئا من
سيرة القدماء عليه ولا يبلغ مرتبة الصحيح لا يكون حجة الا بفرض الانسداد الاغلبي وعدم كفاية القدر المتيقن ولزوم التعدي اليهما وفي قوله وثانيا ان العلم الاجمالي
الخ بالمشكوك الاعتبار الخ ان عدم العلم الاجمالي في صور غير المعارضة غير مسلم لما مر من كون صور غير المعارضة اكثر من صور المعارضة لان معارض الحسن مع الصحيح
مثلا غالبا يكون في فرد او صنف او حال او وصف وفي باقيه لا يكون تعارض وهو اغلب بمراتب بالبداهة سيما مع انضمام الى صور عدم المعارضة اصلا ولا ريب انه
ح اكثر بمراتب فيحصل العلم الاجمالي بالتكاليف بينها كثيرا بل اكثر مما ان العلم الاجمالي حصل بملاحظة الاخبار من اول الفقه الى اخره بكون اغلبها حسانا او موثقات مع
العلم بصدق اغلبها لا بخصوص صور المعارضة وطرح صور غير المعارضة ومعارضتها ح تكون بكلتا الصورتين من اطراف العلم الاجمالي في الدين الواقع بينهما و
اخذ صور المعارضة وطرح صور غير المعارضة باطلة بالاجماع المركب والاولوية والتحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح الرابع من طرق التعميم قاعدة الاشتغال لاحتياط

فصل فى القياس ... المتعارف منها ... الدليل القطعى على عدم حجيته [illegible]

بناء على لزوم العمل بالظن اولا مع عدم قدر المتيقن او لزوم التعدى منه مع عدم قدر المتيقن فيما يجب العمل به ولقد افاد المحقق المعاصر زيد توفيقاته بانها
معارضة بالاحتياط فى المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الظن عدم وجوب السورة مع ان الاحتياط فى الفرع اتيانها واجاب عنه بانه لا تعارض لان وجوب العمل
بالظن بمقتضى التشريع التدين بعدم الوجوب اى اعتقاده بعدم وجوبه لكن لا ينافى اتيانه لاحتمال وجوبه فى الواقع وفى المعارضة بان بعد اقتضاء الانسداد
بطلان وجوب الاحتياط الكلى والتحكم فى التبعيض وجوب العمل بالظن بكون الظن دليلا فى الفرعى فكل مورد حصل الظن فهو دليل ولا يجرى الاصول المعلقة
على عدم الدليل ومنه الاحتياط لوجود الدليل فيه ولا يكون شكا حتى يجرى الاحتياط ولا يجرى ان الطلب بكونه دليلا لزوم الاحتياط موجبا للشك فى حجية هذا
الظن ودليليته لا يجرى حتى يوجب الشك فى حجية هذا الظن فيحصل التعارض كما لا يخفى وفى الجواب انه مع احتمال الوجوب فى الواقع فاما ان يجب الاحتياط واتيانه
فى الظاهر اولا وعلى الاول يتعارض لانه يقتضى وجوب اتيان السورة والتدين به والظن يقتضى التدين بعدمه وهو تعارض وعلى الثانى مسلم وهو المطلوب
من التدين بعدم الوجوب بمقتضى الظن ولا ينافى استحباب اتيانه لاحتمال الوجوب فى الواقع ثم الكلام فى اسباب وهوم الاعتبار من الشهرة وظهور الاجماع وعدم
الخلاف والاستقراء وبعض الاخبار القوية الموجبة للظن الذى يمكن النفس كل واحد منها سيما منضما بعضها مع بعض لا الاولوية الظنية العقلية والاعتبارية
لانه من اقسام القياس كما يجئ انه نعم بقى الكلام فى الاسباب الغير المتعارفة مما قام الدليل القطعى على عدم حجيته من حيث هو كالقياس والاستحسانات والمصالح
الموصلة والوصل والجمر والاستخارة وما شابهها اما القياس ففيه مقامات الاول فى ان القياس الممنوع فى الشريعة من حيث هو ما الثانى فى انه بعد ثبوت
حرمة العمل به من حيث هو فبعد الانسداد الاغلبى على مذهب من قال بحجية الظن المطلق كيف يخرج القياس بمخصص الدليل العقلى وعلى مذهب من قال بالحجية فى الجملة
هل يجرى حكم المقاس المعتبر فيه اولا الثالث فى انه بعد ثبوت عدم حجيته ولو مع فرض الانسداد الاغلبى فلو حصل فى مقابل الدليل فهل يجب العمل بالدليل
ولو كان بالظن مع القياس او على التفصيل اولا مطلقا الرابع هل يكون مرجحا لاحد الدليلين فى مقام التعارض او على التفصيل اولا مطلقا اما الاول فتوضيحه موقوف
على معرفة اقسام القياس وهو ان مناط الحكم اما ان يكون منصوصا اولا وعلى الثانى لا اشكال فى عدم تعدية الحكم من المورد وعلى الاول اما ان يكون مستفادا
من كلام الشارع اما بالنص كقوله ع الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره او بفحوى الخطاب بالمفهوم الموافقة وهو المستفاد من ان نظر الشارع ليس هو خصوصية
المحل بل كان نظره سوق الكلام الى الاعلى او الادنى كقوله تعـ ولا تقل لهما اف وكقوله تعـ ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الخ وكقوله تعـ ومنهم من ان تأمنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الخ واما ان لا يكون مستفادا من كلام الشارع بذاته لكن مستفاد من العقل بواسطة كلام الشارع
من باب التنبيه والايماء كقوله ع كفر بعد قول الاعرابى هلكت واهلكت او وقعت اهلى فى نهار رمضان لان قوله ع كفر بعد سؤال الاعرابى لو لم يكن لاجل الوقاع
فى نهار رمضان لان قوله ع كفر بعد سؤال الاعرابى لم يكن الايقاع فى نهار رمضان علة لقوله ع كفر لبعد الاقتران واما ان يكون مستفادا من العقل بذاته
على سبيل الترديد بد الدوران كما لو قال الشارع الخمر حرام من دون ذكر التعليل فيلاحظ العقل الاوصاف الثابتة فى الخمر مما يدركه العقل من ميعانه وكونه ماخوذا
من العنب وسكره فيدرك ان الميعان لم يكن علة للحرمة للحل وهكذا فيحكم بان العلة هى السكر لا اشكال فى حجية القسم الاول اعنى منصوص العلة سواء كانت العلة
غائية كقوله تعـ اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لانه يدل على ان الصلوة علة غائية للغسل او كانت مادية كقوله ماء البئر واسع
لا يفسده شئ لان له مادة او الخمر حرام لانه مسكر ويمكن اندراج هذه تحت العلة الغائية اعنى لئلا يحصل به الاسكار او كانت فاعلية اى كانت فاعليته
علة لتشريع عبادة او معاملة كتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه وذلك لا ينافى عدم الرخصة فى ترك العدة فيما انتفت العلة اعنى عدم الاختلاط
وكيف كان لا اشكال فى حجية منصوص العلة مطلقا كما عليه المشهور وذلك لوجهين الاول كون العرف على فهم العموم من اللفظ والتعدى على فهم كون الاسكار علة
من حيث هو من دون مدخلية خصوصية الخمر فى المثال الثالث والمادة فى المثال الثانى من دون خصوص البئر والصلوة فى المثال الاول من دون خصوصية
[illegible] بل كلما تحقق وجوب الصلوة كانت علة لوجوب غسل الوجه وان لم يكن المكلف شانها والتلازم بين العلة وجميع افراد العبادة او المعاملة فى الاخر
ولذا لو اكل المريض لبان الحامض بعد سماع قول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض يكون مذموما عند العرف ولو قال انك منعتنى من اكل الرمان لا من اكل
اللبان بعد سعيها وكذا قوله لا تبل فى هذا المكان لانه مسجد يفهم منه فى كل مسجد وكذا قوله سلم على هذا الشيخ لانه مجتهد وهكذا وحجية العرف فى الالفاظ
مما لا ابتياد به ريب كيف ولو لم يكن كذلك لانسد باب استنباط الاحكام وبعبارة اخرى ان هذا التعليل مستعمل فيما كان كلية الكبرى مسلمة معلومة
من غير الاحتياج الى ذكرها فكان التعليل لتعميم كونه من موارد الكلية المسلمة المفهومة فيكون معناه انه مسكر وكل مسكر حرام من باب الحمل المتعارف
الثانى ان التعليل لا يثبت الا الموضوع من انه خمر او مجتهد او مسجد ووظيفة الشارع انما هو اثبات الحكم فى الموضوع خصوصا او عموما من باب اثبات
كلية الكبرى باطلاق وعموم كما فى الايات والاخبار كقوله البول نجس يكون فى مقام اثبات كلية الكبرى حتى يعلم الحكم بعد تحقق موضوعه عند كونه بولا
سواء كان عرفيا او لغويا ولا يكون وظيفة اثبات الموضوع اعنى اثبات البولية لكونه لغوا من غير الاحتياج الى البيان وح لو كان التعليل لمحض اثبات الموضوع
من دون ارادة كلية الكبرى المسلمة يلزم اللغوية لانه ذكر للموضوع من دون بيان حكمه والمخالف هنا هو السيد وجرى المنع كما يظهر من كلامه ان علل الشرعية
لا تكون عللا تامة بل انما تنبئ عن الدواعى المقتضيات الى الفعل وقد يشترك شيئان فصاعدا فى الاقتضاء وقد يكون فى احدهما داعية ومقتضية دون اخر
وقد يكون المصلحة مفسدة وقد يدعو الشئ فى حال دون حال كما يجوز ان يعطى فقيرا دون فقير او فى حال دون حال وهو ايضا واضح البطلان لان حاصل
كلامه ان اثبات الحكم لابد له من وجود المقتضى ورفع المانع وقد يكون الوصفان مقتضيين معا لا كل واحد ولا يكون الواجب ذكر تمام المقتضى فى العلة
بان يوجبه لفقره وتقدسه كثرة سنه وهكذا وقد يكون الوصف الواحد مقتضيا فى الموضع المذكور ولا يكون لرفع المانع فيه ولو يتحقق فى مورد اخر يكون
لمانع ولذا يجوز ان يعطى فقيرا دون فقير اما لعدم كون فقر الفقير مقتضيا باستقلاله بل كان مع شئ اخر كالايمان [illegible] ولا يكون موجودا فى فقير اخر

او لو

فى ان القسم الرابع من القياس ... وتنقيح المناط القطعى منها حجة

او لوجود المانع الاقوى فى فقير اخر من الكفر وغيره وح لو قال الشارع الخمر حرام لانه مسكر يكون العلة دالة على كون الاسكار له مدخلية فى الحرمة ويجوز
ان يكون ناقصا وكان معه فى الخمر وصفا اخر صار مقتضيا للحكم ولا يكون احدهما موجودا فى مسكر اخر او كان هو فى الخمر مقتضيا بلا مانع وكان المانع
موجودا فى مسكر اخر ومع هذا الاحتمال كيف يجوز التعدى ولا يجوز التمسك بالاصل لدفع المانع للقطع بوجود الاوصاف [illegible] فى الموضوع مع
الشك فى المانعية ويكون شكه شكا فى الحادث واما توضيح البطلان ان كون الوصف اما فى المقتضى لا ذكره فى مورد بلا مانع دون مورد انما تعلم
من كلام الشارع لعدم استقلال العقل فيه والعلم بمراد الشارع من كلامه انما يحصل بفهم العرف وقد عرفت ان العرف يفهم من العلة كونه مراد المتكلم
العموم وتحقق الحكم فى كلما تحققت العلة ويكون فهمهم على كونها فى مرحلة الصغرى وارادة كلية الكبرى بانه فرد من افراد المسكر وكل مسكر حرام من
باب الحمل المتعارف كما مر وهو المناط فى تشخيص مراد المتكلم فى غيرها كالاطلاقات والعمومات فقول المتكلم كل ماء طاهر يفهم العموم فى كل ماء مع ان كل فرد
منه يحتمل ان يكون فيه مانع وانما الحكم بتمام المقتضى مع رفع المانع فيه يظهر من كلامه من ارادة عموم الحكم فكذا المقام بل فاصل مورد الحكم اعنى الخمر لا
العلة لو كانت مقتضية لجاز المانع فيه ورفعه يفهم من كلام الشارع لانه بعد حكمه بالحرمة فيه نعلم عدم المانع فيه والا لما حكم الشارع فيه لان التعليل
افاد اولا وبالذات ارادة عموم الحكم وهو يكشف عن وجود المقتضى ورفع المانع فى موارده وكان قابلا للتخصيص كالعمومات لانه لا يفهم منه الا العموم اللفظى
ولا يتوقف فهم رفع المانع على شرع اخر والا يلزم منه التسلسل لانه لو قال الشارع ليس فى موارده مانع فيحتمل كون مورد عنه منع المانع لانه ليس الا ظهور
اللفظ فى دفعه ولو لم يكف ظهور الاول فى دفعه فكذا هذا الظهور فيتسلسل او ينتهى الى النص وعدم حجية ظهور الالفاظ وكلاهما بديهى البطلان والحاصل
انه متى استفيد العلية فلا اشكال فى الحجية والا يلزم الاغراء والاضلال من الحكيم وتجويز الاجماع لى البيان وكذا لا اشكال فى حجية القسم الثانى وقد ضبطه
قدمه فى المفاهيم وكذا الثالث ولكن استفادة العلية فى هذا القسم اخفى من المنصوص العلة وعمومه لا يكون مثل عموم العلة المنصوص لانه لا يفهم منه
كون الايقاع من حيث هو علة فى نهار رمضان اى شخص وحال كان وهكذا نعم قد يتم بترك الاستفصال وغيره وحجية هذا القسم قد ادخلناها فى
الدلالات الالتزامية من لزوم اللغوية لولاها وعدم المناسبة وبعد الاقتران بقى الكلام فى القسم الرابع وهو اما ان يكون العقل فى ادراك المناط قاطعا
او يكون ظانا والاول لو كان تحققه فى الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية ولا يختص اطلاق الاولوية القطعية بذلك لان كلما ثبت المناط بالدليل المقطوع
الحجية وتحقق فى الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية وبعض اقسامه كالمفهوم الموافق يسمى بالقياس الجلى ايضا ولو كان مساويا يسمى بالتنقيح المناط القطعى
ولا اشكال فى حجية هذين القسمين لما مر فى اول المبحث من حجية القطع من اى سبب حصل ولا يكون هذه الاقسام التى ذكرناها داخلا فى القياس الممنوع فى الشريعة
لان المستفاد من الادلة الناهية للقياس هو ان قياس الشئ بالشئ والتساوى بينهما من عند النفس بمجرد المناسبات من دون الدليل عليه منهى عنه وقد عرفت ان ما
ذكرنا لا يكون كذلك وعلى فرض تسليم كونه قياسا نمنع عدم حجيته لوجود الادلة القطعية على اعتباره وقد يحصل تنقيح المناط بنص الشارع على نفى تاثير الفارق
او بالاجماع البسيط او المركب وذلك كالتعدية من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاوانى عن السهو عن الماكول والمشروب
وغيرها فانه انما يكون لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هى النجاسة ودليل الاجماع فيجب الاحتراز عنه فى كلما يشترط فيه الطهارة ويطلق عليه ايضا
تنقيح المناط القطعى ولكن اكثر اطلاقه يكون على ما يكون نفى تاثير الفارق ثابتا بالعقل لا الاجماع والثانى وهو ما كان ادراك المناط ونفى تاثير الفارق ظنيا بالعقل
لا بالشرع فاما ان يكون تحققه فى الفرع مساويا او اكد والاول يسمى بالقياس المستنبط العلة المنهى عنه اجماعا والثانى بالاولوية الاعتبارية والظنية و
بالعقلية وادراك المناط فيه اما ان يكون جليا او خفيا والجلى هو ما لا يكون العقل محتاجا فى ادراك المناط الظنى [illegible] وفى ادراك تحقق
الكيفية فى الفرع الى الالتفات بالمقدمات التفصيلية من السبر والتقسيم التام وذلك كما فى حرمة المرتد مؤبدا لو تزوج فى زمان عدتها الرجعية وقياس تزويج
ذات البعل بها ثم قياس الزنا بذات البعل بها فان الحكم فى الاول ثابت بالنص وفى الثانى كذلك وهو موثقة اديم الحر قال قال ابو عبد الله ع التى تزوج
ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا ولا ريب ان المظنون فى الاول هو كون المناط بقاء علاقة الزوجية وهو فى الثانى اقوى وكذا ان المظنون
المناط فى الثانى هو بقاء الزوجية وهتك عرض الزوج وهو فى الزنا اشد واما الخفى فهو ما يحتاج فى ادراك المناط الى ملاحظة المقدمات التفصيلية كالاجماع المنقول
بقياسه على الخبر العادل المستفاد حجيته من مفهوم الاية على فرض تماميتها باستفادة كون المناط هو اعتقاد المخبر بالصدق وهو فى الخبر ظن وفى الاجماع المنقول قطع
لكنه اخفى مما ذكرنا او على الخبر المطلق بناء على كون المراد بالتبين الظنى ولو كان فاسقا وفى الاجماع المنقول اقوى لكون المدعى عادلا وللقطع والاول يظهر من بعض
الاصحاب العمل به فى الفرع مع اطباق الكل على عدم اعتباره فى الاصول والظاهر منه الاشتباه بالفحوى بان فحوى الخطاب لما كان حجيته اجماعية فزعموا ان هذا هو
قال بعض فضلاء العصر بحجية الاجماع المنقول بفحوى الاية ولم يتفطن انه غيرها ونسب ايضا الى عبارة العلامة [illegible] دلالتها على اعتبارها عنده وعبارته
المحكية انه قال اذا نص على العلة ثم علم وجودها فى الفرع فان الحكم يتعدى والا لزم تحقق العلة بدون المعلول وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا القبيل لان الحكم
فى الفرع اقوى وحجة الاستفادة قولنا ان الحكم فى الفرع اقوى يدل على ان كلما كانت العلة فى الفرع اقوى يعمل به وان لم يثبت العلة بالقاطع من نص او غيره وهو كما
ترى فانها لا تدل على التعميم كما لا يخفى بل ظاهر كلامه هو فى القياس الجلى او المفهوم الموافقة ولا كلام فيه وكيف كان فالحق عدم جواز العمل بها جليا كان او خفيا وذلك
لوجهين الاول ان الظاهر من الادلة الناهية للقياس منع العمل بها اما الكتاب فقوله تعـ لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته
من طين لانه قياس بادراك المناط الظنى مع فهمه بكون المناط الاحقرية وهو فى الطين اشد واما الاخبار فنذكر بعضها حتى يظهر وجه عدم الشمول منها ما رواه
الصدوق ره فى باب الديات عن ابان قال قلت لابى عبد الله ع ما تقول فى رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة قال عشرة من الابل قال قلت اثنين قال عشرون من
الابل قال قلت قطع ثلثا قال ثلثون قال قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا ويكون عليه عشرون

كان هذا يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال الرجل يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وجه الاستدلال ان المذمة اما ان تكون باعتبار الاخذ من عدم كونه من اهل الاخذ كالعامي او باعتبار المأخوذ منه اعني المعصوم او لمرتبته عن السؤال والتحاشي لعدم قابلية معارضة غيره له او باعتبار الاخذ اعني القياس ولا ريب ان المتبادر ترتب المذمة على وجه الاخير اعني القياس مع ان حمله على الاولين لا يصح مع قوله ع السنة الخ لان الظاهر منه كونه كبرى لقوله اخذتني بالقياس كما لا يخفى ومعه اما ان يكون المنع من الادراكات القياسات القطعية والظنية او منهما معا والاول فاسد لما مر من حجية القطع من اي سبب حصل والثاني لا يناسب المورد لكونه قطعيا لانه لا ريب ان عدم نقص دية قطع اربعة اصابع من دية قطع ثلثة اصابع كان مقطوعا عند العقل ولذا نسبه الى الشيطان والثالث مستلزم لتخصيص المورد لكونه قطعيا او القياس القطعي خارج بالدليل القطعي وح لا بد من التصرف واقرب التصرفات هو الحمل على خاصية بعد سماعه من المعصوم والحمل على المنع بعد سماع خلافه من الخبر لان بعد السماع من الخبر المتحرز لا يبقى القطع العقلي لحصول التزلزل فيه وعدم بقائه على القطع الحاصل من صرافته وان بقي له ظن وح يتوجه المنع لانه ح قياس ظني مع كون المناط في الفرع اعني قطع الاصابع الاربعة اقوى ومنه يستفاد منع العمل به ولا يكون دليل على نفيه ومنها ما روي من قول الصادق ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة دون الصوم لانها افضل من الصوم مع ان حكم الشارع بالعكس ولا ريب في كون الاولوية فيه ظنية ومع ذلك يستفاد من الحديث نفيها ومنها رواية ابي حمزة لم يكل امره الى خلقه لا الى ملك مقرب ولا نبي مرسل ولكنه ارسل رسولا من ملائكته فقال له قل كذا وكذا فامرهم بما يحب ونهاهم عما يكره ولا ريب انه يعم من نفي عن ما يرد من لسان الرسول خرج القياس القطعي بالدليل بقي المقام تحت الدليل ومنها رواية ابي بصير قال قلت ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها فقال اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطأت كذبت على الله ولا ريب انه ينفي النظر مطلقا خرج القطعي بالدليل بقي المقام تحت الدليل ومنها حديث يونس عن ابي الحسن ع قال من نظر برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل وعن امير المؤمنين ع ان المؤمن لم ياخذ عن رايه ولكن اتاه عن ربه فاخذه قال الناس بانه ع ما رايك في كذا قال ع واي محل للراي هنا ومنها عن الصادق ع لابي حنيفة اتق الله ولا تقس الدين برايك فان اول من قاس ابليس الى ان قال ويحك ايهما اعظم قتل النفس او الزنا قال قتل النفس قال فان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة الى ان قال في الصوم والصلوة في الحائض على نحو ما مر ثم قال ع اتق الله ولا تقس وابيه قال له في عدة اخبار البول اقذر ام المني فقال البول فقال ع يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المني وقد اوجب الله على المني دون البول ومنها اخبار اخر حيث قال السائل انا ننظر في شيء لم يكن من جانبكم فنقيسه بحسن منه قال ع هيهات هيهات الخ ومنها عن تفسير العسكري عن امير المؤمنين ع قال يا معشر شيعتنا والمنتحلين مودتنا اياكم واصحاب الراي الى ان قال اما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين اولى بالمسح من ظاهرهما وهكذا غيرها من الاخبار وانت كما ترى اغلب موارده الاولوية الظنية مع ان عمومها في منع العمل بالراي يكفي في المقام ومنها ما نقله البيضاوي وغيره عن النبي ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول عن النبي ص انه قال ستفترق امتي على سبع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام وغير ذلك من الاخبار وبعضها وان كان مشتملا على لفظ القياس وهو في اللغة عبارة عن التقدير والمساواة كما يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه لكن بعد ملاحظة سائر الاخبار التي مرت الفكا المستفاد من مجموعها هو العمل بالراي والعقل فيما لا يستقل مع عدم شاهد شرعي او عقل قطعي سواء كان بتحققه في الفرع اكد ام لا مع انا نمنع كون القياس في الشرع بمعنى مساواة الفرع والاصل بل هو مطلق الراي كما يستفاد من اطلاق الاخبار عليه الظاهر في الحقيقة فيه هنا بل لا يصح سلبه عن الاولوية الظنية بل نقول هنا ايضا مساواة وهو جعل مساواة الفرع للاصل في اصل ثبوت الحكم بل هو كذلك قطعا لا ان النهي تعلق بالمكلف بانك لا تقس فيكون معناه انك لا تسوي بين الشيئين ولا ريب ان المراد به اصل الحكم لعدم مقدورية التسوية وعدمها للمكلف في اصل المناط كما لا يخفى فكيف يتعلق به النهي الثاني ان الاعتبار انما هو بالمناط فان كان الظن بالمناط معتبرا وثبت المناط فيه الظن فلازمه التعدي سواء كان تحققه في الفرع اكد ام لا لعدم مدخلية الاشدية في الفرع لاصل الاعتبار وبناء العقلاء ايضا على عدم اعتبار الاشدية في الفرع بل المناط عندهم ثبوت المناط بل لو عمل باعتبار الاشدية من دون ثبوت اصل المناط يكون مذموما ويعد سفيها وكيف كان لا اشكال في شمول الاخبار لمحل وتواترها بل ذلك وكذا ظهور الاجماع لانه لو نظر العامل بهذا الامر بعض بل هو ايضا في محل المنع لجواز كون مستنده شيئا اخر وكان ذكر هذا من باب التأييد كما يتفق لكثير من العلماء او يكون من باب الغفلة والاشتباه بكونه نحو الخطاب المسلم حجيته او من باب كونه مفيدا للقطع عنده مع ان مخالفة البعض لا تكون مضرة واما الاجماعات المنقولة على حرمة العمل بالقياس فتشمله ايضا لان الظاهر منهم ان المراد بالقياس هو العمل بالراي من دون شاهد عليه وان الاولوية ايضا قياس من جهة التسوية في الحكم بالراي وح من هذا المجموع يحصل القطع بمنع الثاني مما ذكرنا ولو لم يحصل القطع بعدم اعتبارها فلا اقل من حصول الظن القوي بعدم اعتبارها وح تكون موهونة من حيث الاعتبار بالنسبة الى ما ذكرنا من الاخبار والشهرة لانه قد دلت بعض الاخبار على اعتبارها وكذا من حيث المفاد ايضا لانه لا ريب ان الظن الحاصل منه بالمناط بعد ملاحظة تخلفه في اغلب الموارد الفرعية كما مر شطر منها لا يبلغ حد الظن الحاصل من ظهور الاجماع او ذهاب معظم العلماء او الاخبار واما من حيث كونه في الفرع فلا يكون مفيدا للظن الاقوى بالحكم لانه معلق على صحة المناط في الاصل الا عدمه كما هو المفروض ودلالة الادلة على حرمة العمل بالقياس هو جعل ما لم يصرح بكونه علة علة والا فبعد ثبوت العلية لا اشكال في التعدية وجعل الفرع مساويا للاصل في الحكم وح الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما ذكرنا وبقيت الاولوية تحت الاصل ولا يجري فيها المقدمات المتممة اما عدم الكفاية فظاهر لحصول الكفاية بسائر الاسباب لكثرتها وندرة الاولوية الخالية عن سائر الاسباب التي ذكرنا اعتبارها واما عدم اجماع المركب فظاهر ايضا لوجود المخالف بل الاكثر بل ظهور الاجماع لان الغالب علمهم على الاسباب التي ذكرنا ولا يكون بناؤهم على العمل بهذه الاولوية حتى من العاملين بالاخبار من باب

الضرورة

وفي بعض الاخبار [illegible] من عمل بالقياس [illegible]

هذه الاخبار هي [illegible] موارد

الضرورة والانسداد كالمحقق القمي ره واما عدم جريان الحكم فلاقوائية سائر الاسباب حتى الشهرة اعتبارا او مفادا اما الاول فلدلالة بعض الاخبار على حجيتها كما مر بخلاف الاولوية لان الادلة من الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة دلت على حرمة العمل بها واما الثاني فواضح فلا يلزم من اخذها دون الاولوية ترجيحا بلا مرجح على ان المرجحات التي ذكرنا في ترجيح اخبار الصحيح على غيرها تجري هيهنا في ترجيح سائر الاسباب حتى الشهرة بالنسبة الى الاولوية ومن اراد فليرجع اليها هذا على فرض غمض العين عما ذكرنا من الادلة على حرمة العمل بالاولوية والا فشمولها لها وثبوت حرمتها منها مما لا اشكال فيه ولا ريب بعد تمامية فلا يجوز العمل بها قطعا الا في صورة انتفاء الادلة والامارات المعتبرة واختصاصها بالقياس مع القطع بكون اغلب الدين في موارد القياس وح لو قلنا بالعمل بالاولوية بالنسبة الى مستنبط العلة لا ضير فيه وقال المحقق المعاصر في اخراج القياس من الدليل العقلي ان الدليل على الحرمة ان كان الاخبار المتواترة معنى فلا ريب ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده ثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا واليهم اشار النبي ص في بيان من ياتي بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس الخ وبعض منها تدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني من الحق شيئا وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع في خلاف الواقع غالبا وبعض منها تدل على الحرمة ووجوب التوقف لما لم يوجد ما عدا ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف بالرجوع الى الائمة او بصورة ما اذا كانت المسئلة من غير العمليات ونحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الاخبار لا تدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي ص او احد من ائمة وفيه ان منع دلالة الاخبار على حرمة العمل بالقياس من حيث الكاشفية عن الحكم في غاية الفساد اما اولا لان ما دل على كون العمل به موجبا لابطال الدين فواضح لانه تدل على كون المطلوب الدين وهذا مبطل له سواء جعلت العمل به من حيث الكشف عن الدين او من حيث كونه طريقا واما ما دل على انه ظن لا يغني من الحق شيئا فواضح ايضا واما ما دل على لزوم التوقف في صورة الاعتبار به والرد الى الائمة فلانه لو جاز جعله كاشفا عن الحكم او جعله طريقا لكان مثل سائر الادلة ولا معنى لمنع العمل به واما ما دل على ان برهة تركوا الثقل الاصغر الذي عنده الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فلانهم اما ان يكونوا خارجين عن هذا الدين او يكونوا متدينين بهذا الدين وعملوا بالقياس لاجل ادراك الدين بزعمهم الفاسد انه موجب لادراكه والاول فاسد للزوم كفرهم فلا كلام فيه فتعين الثاني وهو المطلوب ان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه كذلك لان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة به في كل زمان ممنوع الا ترى انه لو فرض العياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق المتعينة لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بالظن بواسطة القياس انه بحكم الشرع او يكون مخيرا بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم الى ان قال وبالجملة دعوى الاجماع والضرورة في الجملة مسلمة واما كلية فلا ويمكن ان حرمة العمل بالقياس من حيث هو وانما هو لمخالفته للواقع كثيرا فاذا انتفى الامارات المعتبرة مع كونه متدينا بهذا الدين ولم يكن غير القياس مع القطع بكونه غالبا في القياسات فيجب العمل به مقدمة لادراك الدين لكونه اقل القبيحين وان لم يحصل العلم بالدين بينها فلا يجوزه لعدم العلم بالتكاليف الواقعية من موارد القياس مع انه يمكن ان يكون ممنوعا لاجل كون قبح الذاتي فيه اشد من اصابته للواقع والحق في الجواب ما حققنا سابقا من ان جعل الظن بدلا وطريقا من الشارع او كاشفا عن حكمه لا يستقل به العقل يجب التوقف فيه باصالة التوقف كما مر في الاصل وهو انما يصح فيما لم يصرح الشارع بكونه دليلا كالظن الخاص او صرح بعدم كونه دليلا فورد الكلام الظن المشكوك وبعد فرض الانسداد وكون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين او الحرج الشديد وهكذا اوجب العمل بالظن لادراك الدين وعدم خروجه منه فهو موقوف على العلم بكون اغلب بيان النبي ص في موارده فحكم العقل معلق على مقدمات ينتفي بانتفاء احدها منها عدم تصريح الشارع بمنعه ومنها كون الرجوع الى الاحتمالات الاخر باطلا وفي القياس تصريح الشارع بمنعه موجود وبعد الانسداد لم يحكم العقل بحجية مطلق الظن كما مر بل دل على وجوب العمل به في الجملة والتعدي يحتاج الى احدى المقدمات وكلها منتفية عن القياس كما عرفت سابقا من وجود القدر المتيقن سيما بالنسبة الى القياس بكثرة تهاجم الشهرة مع ندرة موارد انحصار اسباب الظن بالقياس مع عدم العلم بكون دين النبي ص في موارده فلا يجري الدليل العقلي في حجيتها الا اذا كان كما فرض من انتفاء الامارات السمعية من الاخبار والشهرة وامثالها مع الانحصار بالقياس مع القطع بكون اغلب دين النبي ص فيها بحيث لو تركه لخرج عن الدين المتدين به وح نقول بجواز اخذه لكونه اقل القبيحين وعدم شمول ادلة حرمة العمل به الى هذه الصورة قطعا الا انه فرض صورة انتفاء الامارات السمعية بالمرة والانحصار بالقياس وهو فرض نادر لا يشمله العموم فضلا عن الاطلاق والعقل يحكم باخذه لكونه اقل القبيحين مع انه يمكن منعه ايضا كما مر من جواز منع الشارع العمل به لمخالفته للواقع غالبا مع جواز قبح فيه من حيث هو اقوى من اصابته للواقع وح لا يحكم العقل بالعمل به بل يحكم ح باخذ مظنونا منه بالاحتياط ان لم يوجب العسر او التبعيض باخذ الاقوى وطرح الاضعف ان اوجب العسر هذا على فرض كون العقل حاكما بحجية الظن بعد فرض الانسداد من باب المقدمة لادراك التكاليف الواقعية واما لو قلنا بكون الظن بالطريقية والحجية حجة فعدم شمول الدليل للقياس اوضح لان العقل الحاكم باخذ الظن بالدليلية فيما كان مظنونا لطريقية والدليلية فلا يشمل صورة الشك والوهم بالدليلية فضلا عن القطع بنص الشارع على عدم طريقيته ودليليته كالقياس وامثاله ثم قال اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها ومنع العمل به بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره كالاولوية الظنية العقلية مثلا لانه من باب الدليل على عدم اعتباره لكونه قياسا لا مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لانه مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقاؤها تحت الاصل وح في وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين الثاني بناء منه على ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف المبنيين وان نتيجة الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع نعم بعض من وافقنا

وفي بعض الاخبار [illegible] بالقياس [illegible]

في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم
اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع قد قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم على المنع منه دليل لان الظن الممنوع لم يدل على
حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ بظن المانع مناف للاخذ بالممنوع لانه يدل على وجوب طرح ظن الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان
دخول احد المتنافيين تحت العموم لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية انتهى وفساد ما قال كما ترى لانه قد علم من السابق
ان الظن المانع ظن في المسألة الاصولية ولم يجر الانسداد فيه حتى يقتضي حجيته بل اخذ ما ظن اعتباره من باب كونه جامعا بين الظنين وكونه قدرا متيقنا
وح لو جرنا حكم الانسداد ... ما المعمم في الظن الممنوع فيوجب العقل قطعا العمل بالظن الممنوع ولم يبق ظن المانع ح ولو لم يجر فنا خذ بالظن المانع من باب كون
غيره قدرا متيقنا ... طرح الظن الممنوع بالاصل وعلى فرض التنزل والقول بحجية كلا الظنين بدليل الانسداد فحجية ظن المانع يقتضي طرح ظن الممنوع وحجية
ظن الممنوع يقتضي اخذه وهو تناف وتعارض كيف يقول بعدم التعارض بل لا بد من اخراج احدهما عن تحت العموم لو وجد المرجح ومنه كون اخراج ظن الممنوع
مستلزما لتخصيص الاكثر بخلاف اخراج ظن المانع مستلزما لتخصيص القليل لكونه واحدا وهو اولى من تخصيص الاكثر او طرح ادلة كثيرة وقال المحقق
المعاصر بانه لا يتم فيما كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان تقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي
الشهرة في المسألة الفرعية كما ترى وهو ايضا كما ترى لان العمل ببعض افراد الامارة دون بعضها اذا كانا في موردين احدهما الاصولية والاخر فرعية لا ضير فيه
بل يتعين لانه مع رفع المحذور بالعمل بما ظن اعتباره مع عدم جريان احد المعممات يتعين اخذ المانع لكون غيره قدرا متيقنا ويطرح ظن الممنوع بالاصل
ومع عدم كفايته او جريان احد المعممات يتعين اخذ الممنوع للقطع بوجوب اخذه ولا يبقى ح ظن المانع وكيف كان عدم اعتبار الاولوية مما لا اشكال
فيه واما القياس المستنبط العلة جليا كان او خفيا فيثبت منعه بالاولوية والاجماع المركب والاخبار المتواترة والاجماعات المنقولة عن غير واحد من العلماء
والاجماع البسيط المحقق بل الضرورة ومخالفة ابن جنيد والعامة لا يكون مضرة واستدل بعض على بطلان العمل بالقياس بقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما وقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين الخ وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الخ وجه الاستدلال ان الايتين الاوليين انما دلتا على كون سبب التحريم هو العصيان الصادر
منهم لا كون الوصف الثابت فيهما علة تامة او لعدم كونه علة تامة والا كيف يتخلف الحكم والقياس موقوف على جعل الوصف فيهما علة تامة لانه لو كان مقتضيا
فيجوز كونه في الفرع مع المانع وكيف يتعدى ويقيس والاخريان انما دلتا على ان السبب الباعث للامر هو العبادة على وجه الاخلاص لا الوصف الثابت
فيهما الخ ما ذكرنا في الاوليين واورد على الاستدلال بالايتين الاوليين انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافيا للنسخ وجه
الملازمة يظهر من بعض ما قدمنا دلتا على وقوع النسخ فلو كانتا منافيتين للقياس لزم ما ذكرنا والتالي باطل بالاجماع لانه لم يقل احد بالمنافاة المذكورة
والمقدم مثله وفي الاستدلال لا يرد الايراد على ما قرره في وجه الملازمة نظرا الى الاستدلال لما سيجيء واما الايراد فلان ظاهر المستدل ادعاء الملازمة
العقلية وما ذكره لا منافاة عقلا ولا لفظا لانهما على ما ذكره مدلولان لدليل واحد ولا ضير فيه والحق في وجه الملازمة ان القياس على الاستدلال موقوف على
الصفات الذاتية وكونها علة تامة من غير تبدل حكمه بالاوصاف العارضة والنسخ موقوف على الوجوه والاعتبارات لا الاوصاف الخارجية العارضة كالظلم
الصادر من المكلف وغيره وعدم كون الوصف في المذكورات علة تامة وجواز تبدل الحكم بالاوصاف العارضة او مبناه على مذهب الاشاعرة من عدم كون
الاحكام تابعة للصفات لانه مع عدم ما ذكرنا وهو كون الحكم تابعا للصفات مع كونها في نفس المذكورات مع كونها علة تامة يمتنع تخلف الحكم وتبدله
حتى صار نسخا ومعه المنافيات العقلية ح واخيرا بقي الكلام في الاستدلال وعنه اولا انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافيا
للنسخ على ما ذكرنا في وجه الملازمة والتالي باطل اجماعا لانه لم يقل احد بالمنافاة وثانيا ان القياس لا يكون موقوفا على الصفات الثابتة في المذكورات
لانه يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة ففي الايتين يمكن ان يقاس غير اليهود باليهود في تحريم الطيبات لو تحقق هذا الظلم منهم وثالثا ان الصفات لا تكون
من باب الذات بل قد تكون بالوجوه والاعتبار غير العلم والجهل وعلى فرض تسليمه قد تتعارض الذاتيات ولا بد من اخذ اقل القبيحين وح في المقام
يجوز ان يكون تبدل الحكم باعتبار عروض الظلم منهم لكونه متصفا بالصفة الاشد من الصفة الموجودة في الذات المقتضية للحلية وتوضيحه انه يجوز ان
يكون للشيء علة فاعلية وغائية ومادية وغيرها وقد تكون في الاقتضاء متحدا وقد تكون مختلفة مع كون بعضها اقوى ويتبعه الحكم ويعلل به دون
غيرها وح يجوز ان تكون المذكورات من هذا القبيل وح التعليل بعلة غير مادية لا يدل على نفي علية المادية اعني الصفات الموجودة في الشيء وما
قلت من ان القياس موقوف على كون الوصف علة تامة حتى يحكم به في غير المورد ومع عدمه يمكن تحقق المانع في الفرع ومعه كيف يمكن القياس مدفوع
بانه موقوف على فهم العلة التامة وهو قد يتحقق للعقل قطعا في غير الصفات او ظنا فتدبر وفي الاخيرتين اولا بما مر بان القياس لا يتوقف على الصفات
في الاشياء من الحسن بل يتوقف على ادراك العلة الباعثة كما ذكرنا وثانيا بان العبادة انما هو الاتيان بما امر والترك عما نهي وهو لا ينافي كون اصل العبادة
على وجه الاخلاص فعلا او تركا متصفة بالصفة المقتضية للامر على الاول والنهي على الثاني وثالثا بما مر من انه يجوز التعليل باحدى العلل ولا ينافي
وجود علة اخرى ايضا مشاركة له او مستقلية بدلية او ترتيبه ورابعا ان الظاهر منهما حصر الدواعي التي تكون مختار المكلف والصفات لا تكون
كذلك وخامسا بانها منافية للادلة القطعية الدالة على كون الاحكام تابعة للصفات وح لا بد من صرفه فتدبر ويمكن الاستدلال على حجية القياس بوجوه الاول
بعض الاخبار المنقولة الظاهرة في اعتبارها منها ما روي عن علي عليه السلام في الوطي الخالي عن الانزال انه قال اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون
عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل من باب انه لو كان علة لهذه الامور الصعبة لكان علة للامر الاسهل اعني الصاع من

الماء

الماء اولى والجواب عنه اولا انه يجوز ان يكون ناسخا لا للحكم على مذاق العامة لكونه عاملا بالقياس وان كان عالما بالحكم من غير القياس وعلى المستدل
اثبات كونه من باب الاعتبار عنده وثانيا بانها اخبار احاد لا يجوز التمسك بها في المقام وثالثا بانها معارضة بالاخبار المتواترة على المنع الثاني الايات
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي
بصيرة بل الظاهر من الاعتبار هو الاعتبار والتذكر اما على وجه الحقيقة او على سبيل كونه فردا اظهر وينصرف اليه الاطلاق وفقا لا نعلم انهم تجاوزوا وعبروا
عن حال الى حال سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار ومنها قوله تعالى ان انتم
الا بشر مثلنا ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وغيرها وان كون ذلك استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي ص لا يمكن ان يكون
بشرا لعدم قابلية البشر لهذه المرتبة لا من باب انه نحن بشر ولم نصر نبيا فكذا انت وثانيا ان الاية انما هي حكاية عن قولهم والقول الصادر من غير الله تعالى والمعصوم
لا يكون حجة وثالثا انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا وح لا بد من صرفها الى ما ذكرنا الثالث عمل الصحابة من غير نكير والجواب عنه اولا منع كون
عملهم على ذلك بل نقل عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم خلافه وثانيا بان القدر المتيقن هو عمل العامة عليه وهو لا يكون حجة وعدم انكار الامامية ممنوع
كيف وقد كان ضروريا لنا ثابتا بالاخبار المتواترة وثالثا سلمنا لكن عدم تحقق الانكار انما يكشف عن الاجماع عندهم اذا ثبت انه كان عن
الرضا الواقعي وهو ممنوع لجواز التقية او عدم اطلاعهم او التلفيق هذا هو الكلام في القياس من حيث هو واما الكلام في المقام الثاني اعني من حيث الانسداد
الاغلبي فيمكن القول بحجيته بما ذكرنا في الشهرة بان القياسات قد تكون بدون المعارض وقد تكون مع المعارض بالشهرة وهكذا الى الكتاب ومعه اما ان يعمل
بالقياس او الشهرة والحسن والصحيح والكتاب او يطرحهما او يجمع بينهما والكل باطل كما مر في الشهرة اما الجمع فغير ممكن واما الطرح والرجوع الى الاصول للعلم الاجمالي
بحجية بعض القياسات في صورة المعارضة ومعه لا يصح الرجوع الى الاصل واما العمل بالمعارض في مقابل القياس مع كون الظن في القياس فباطل
لعدم الدليل عليه فيتعين العمل بالقياس وضع الاجماع على عدم اعتبار القياس في زمان الانسداد واما الكتاب والاخبار فبناء على كونهما من الظنون المطلقة فلا
يصح التمسك بهما والا يلزم الدور واما بناء على كونهما من الظنون الخاصة فيمنع شمولهما لحال الانسداد لكونهما من المطلقات وتنصرفا الى حالة الانفتاح
وح على فرض تسليم الشمول لا يكون قابلا للمعارضة مع القطع الحاصل من العقل بلزوم ادراك التكاليف الواقعية بين القياسات الحاصل من العلم الاجمالي
بحجية اغلب القياسات كسائر الاسباب فيكون في زمان الانسداد من الظنون المطلقة وح يكون اخذ بعض الظنون دون ذلك تحكما وغيرهما غير
جارية اما للقطع بعدم اعتبار القياس كما مر بناء على الاجماع المحقق وكون الكتاب من الظنون الخاصة وكذا السنة المتواترة ولو لفظا والظن الناشي من
الدلالة حجة اجماعا او عرفا ومنع الانصراف فاسد لكونهما من باب العموم مع ان شيوع حال الانفتاح ممنوع وجودا واستعمالا لانسداد باب العلم في
زمان الائمة ع كثيرا كما لا يخفى مع ان الاصل التواطي سيما بعد ملاحظة ظاهر السياق كقوله ع اياك والقياس وكذا قوله ع هيهات فيهما السنة اذا قيست
محق الدين وهكذا والدليل العقلي غير جارية لعدم العلم بحجية بعض القياسات كيف بالعلم المدعى تماما سيما في المورد الذي يحصل الامارات منه بالقياس
ومعه كيف يدعي العلم الاجمالي بالتكاليف فيها لجواز كونها كاذبة ولجواز كون بعضها صادقا فيما كان مقتضاه مباحا او استحبابا او كراهة لا وجوبا
او حرمة وعلى فرض التنزل وتسليم العلم الاجمالي بحجية بعض القياسات فيما كان مقتضاه واجبا لكنه قليل فيكون من باب شبهة القليل في الكثير لا
يعتنى به عقلا واجماعا سيما مع القطع الحاصل من الادلة بعدم اعتبار الشارع به على ان العلم الاجمالي بحجية بعضها يحتمل ان يكون في موارد الاحتياط
وبدرك بالاحتياط فلا يلزم من طرحه العلم بطرح تكليف فكيف بالتكاليف مع احتمال ان يكون فيه قبحا لكونه من مكر ابليس اشد من اصابته للواقع بحذاء
سائر الاسباب كالصحاح والحسان والموثقات والشهرة وامثالها لكثرتها والعلم الاجمالي بحجية اغلبها مع عدم منع الشارع العمل بها بل الظن بحجيتها
مع فرض الانسداد الاغلبي بل الانسداد الاغلبي في موارد كل منها حاصل كما مر في الحسان والموثقات والشهرة وح نقول بعد فرض الانسداد الاغلبي العمل بسائر
الاسباب بالنسبة الى القياس قد يتعين اجماعا وضرورة بحيث العمل بها في ما كان معارضا بالقياس وان كان الظن مع القياس لانه لم يقل احد بطرح
الدليل فيما عارضه القياس مع ما يستفاد من الادلة القطعية عدم اعتناء الشارع بشأن القياس اصلا حتى في جعله مرجحا كما سيجيء وبعد العمل بسائر
الاسباب لكونه قدرا متيقنا التعدي الى القياس يحتاج الى احد المعممات ولم يجر بها اما عدمها لكفاية فواضح لكفاية العمل بسائر الاسباب المتيقنة وطرح القياس
والرجوع الى الاصل الذي يقتضيه لذلك المورد من البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في الامتثال وهكذا في مورد يحصل الامارة بالقياس
غير موجب للمحذور اعني الخروج عن الدين والعسر والحرج والعلم الاجمالي بمخالفة مقتضى الاصول في موارد القياس لندرة موارد تحصل الامارة بالقياس ممنوع
على ما ذكرنا توضيحه وكذا التحكم لوجود الترجيح مع غيره من كونه قدرا متيقنا وكذا ترجيح المرجوح على الراجح لكون الترجيح مع غير القياس اعتبارا ومفادا لكثرتها
مع العلم الاجمالي بحجية اغلبها دون القياس وكذا الاجماع المركب لانه لم يقل احد بالعمل بالقياس مما ذكرنا من عدم العلم الاجمالي بحجية بعض القياسات
بل علم جميعا ان قاعدة الاشتغال بالنسبة الى القياسات وفي الحقيقة يرجع الكلام الى منع الانسداد الاغلبي في موارد القياس لندرة موارد تحصل الامارة
بالقياس بل كل مورد فرض تحقق القياس كان الغالب فيه احد الامارات والادلة من الكتاب او الصحاح او الحسان او الموثقات او الشهرة ومعه يكون العمل بها
دون القياس اما في صورة التوافق فواضح واما في صورة التعارض فلترجيحه على القياس حتى فيما كان الظن مع القياس لانه لم يقل احد بطرح الدليل فيما عارضه
القياس من حيث هو وكذا من حيث العلم الاجمالي لكونه في سائر الاسباب موجودة واوجب العمل بها لكثرتها مع القطع بحجية اغلبها وصار قدرا متيقنا في
العمل بها بخلاف القياس لعدم كثرتها ومنع العلم الاجمالي بحجية بعضها سيما في التكاليف سيما في غير موارد الاحتياط سيما مع عدم اعتناء الشارع به اصلا
بحيث كان وجوده كعدمه عنده مع انه لم يجر فيه ما جرى في سائر الاسباب من كثرتها والعلم الاجمالي بحجية اغلبها فلو خالف احيانا نادرا فخفاء الكل فيه لازم لا

الامر دائر بين طرح الكل الموجب لطرح اغلب الدين والعمل بالكل المستلزم لاحتمال المخالفة نادرا والاول اول القبيحين والامر في القياس بالعكس لعدم العلم الاجمالي
ولو سلم فلا ريب انه بعد ما اخطر غلبة تخلفه يحصل العلم بعدم حقية اغلبه وندرة حقيته واقل القبيحين حينئذ طرحه كلا مع امكان ادراكه بالاحتياط في موارده دون
العمل بكله لاستلزامه مخالفة الشارع كثيرا وعليه بناء العقلاء فالارجح طرحه واخذ الدليل في مقابله في صورة التعارض والا يلزم الاعتناء بشان القياس والادلة
تنفيه والرجوع الى الاصل الذي يقتضيه المورد في غير صورة التعارض وفيما لم يكن دليل وان كان بالقياس موجودا بلا معارض نعم لو فرض انتفاء سائر الامارات
في اغلب الدين لبعد عن بلاد الاسلام مع قطعه بكونه مكلفا بدين نبينا مع علمه بكون اغلبه بين القياسات وندرة تخلفه مع عدم امكان الاحتياط فلا يمنع
العمل بالقياس ويمنع شمول ادلة المنع لهذه الصورة قطعا لانه فرد نادر لا تشمله الادلة اللفظية ولا يكون فيه اجماع قطعا للقطع بلزوم ادراك الدين عقلا بل
اجماعا واختص العمل بالقياس كما هو المفروض ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يكون العقل حاكما بحجيته حتى يشكل
في تخصيص الدليل العقلي ومع العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يمنع العمل به سيما مع ما عرفت ومما ذكرنا ظهر المقامات كلها في المقام الاخر اعني
في انه مرجح لاحد الدليلين اولا والحق العدم والا لزم الاعتناء بشان القياس والادلة تنفيه الا في المحذورين ذاتيين كما كدوران الامر بين الوجوب والحرمة او
عرضيين كجهات القبلة في ضيق الوقت لانه يحتمل المرجحية والامر دائر بين التخيير وتعيين العمل به والاصل هو الثاني لكونه موجبا للقطع بالامتثال هذا تمام الكلام
في القياس فنهم واغتنم ومنها الاستحسانات ذهب الحنفية والحنابلة الى اعتبارها وانكره اصحابنا واكثر العامة واختلفوا في تعريفه ولا حاجة لنا الى ذكره للاجماع
على عدم اعتبارها مطلقا واظهره انه رجحان واستحسان يقدح في نفس المجتهد بحسب عادة الناس والمناسب لهم من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي ثم ذلك بعضها
مما اعتبرها الشارع كالقصر في السفر وصحة بيع المعاطات على فرض اعتبارها والعدالة على ما تقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة ومقدار الماء
المسكوب وشرب الماء من السقي من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع وبعضها لم يعتبرها الشارع كالتيمم في هواء البرد مع عدم الضرر وكذا تجويزه
للعروس في الليل الاولى للزفاف تخفيفا الشفقة والخجلة وامثالها من المناسبات وبعضها يكون محل الشك والكلام انما هو في هذا القسم وهو لم يكن معتبرا بالاجماع
والاجماع المركب لان كل من قال بعدم اعتبار الاول او بترك قال بعدم اعتبار هذا القسم وبالاصل لعدم الدليل على خروجه عنه لعدم جريان مقدمات المعممة كما عرفت
في الاولوية والقياس بل لا يحصل منه الظن بالحكم الشرعي واستدلوا بقوله ع كل ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عنه اولا ان الجمع المحلى باللام
مفيد للعموم ومنه المعصوم فلو حصل العلم بدخوله فانما هو لاجل قول المعصوم ص ولرأيه والا فلا يحصل الموضوع وثانيا ان الظاهر في السيرة القطعية
فتدبر وبقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم والجواب عنه ان المتبادر هو ان ما نزل من جانب الله او الرسول او الائمة الهدى
مع حصول التعارض بحسب الالفاظ مثلا فاتخذوا ارجحها وثانيا انها مجملة لجواز كون المقصود ما ذكرنا ومنها المصالح المرسلة وهي عبارة عن دفع الضرر
او جلب النفع للدين او الدنيا والمصالح بعضها ما اعتبرها الشارع كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ودفع الكفار بالرمي عليهم وان ادى الى تلف
اسارى بعض المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموا ظفروا على المسلمين وبعضها لم يعتبرها الشارع كضرب المتهم بالسرقة وقتله محافظة على المال وقتل من يعلم حاله انه
لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة وبعضها محل الشك والكلام انما هو فيه وهو لم يكن معتبرا نظرا لما على قياس ما مر في الاستحسان ومنها النوم ان افاد القطع فلا كلام
في اعتباره والا فلا على قياس ما مر في الاستحسان ويمكن الاستدلال على اعتباره ببعض الاخبار منها ما ورد من الاخبار على ان الشيطان لا يتمثل بصورة النبي
والائمة الاطهار وكذلك العقل لانه لو جاز التمثيل يرتفع الوثوق لان من راى النبي وحكم بشيء يحتمل ان يكون شيطانا والجواب عنه اولا بانه موقوف
على العلم بكون هذا رؤية النبي او الائمة الاطهار ع وهو موقوف على رؤيته اياهم ع في الظاهر والثاني باطل ومعه لا يتحقق الصغرى اعني هذا هو صورة
النبي ع غايته الظن الحاصل من النوم بانه هو وحجيته سيما في الموضوعات الصرفة مقطوع العدم وثانيا انه يجوز ان يكون هو مجرد الخيال ومنها عن الرضا
من راه فقد راه والجواب عنه مثل ما سبق مع ان الرؤيا انما يحصل غالبا على وفق الاعتقاد كما يحصل للثلثة العامة على وصف الحسن ومنها المنقول عن
النبي ع بانه سئل عن الصحابة هل مبشر عندكم وفيه اولا ان استعمال المبشر غالبا يكون فيما يحصل به الفرح وهذا لا يدل على الاعتبار لان حصول فرح به
لا يكون موقوفا على الاعتبار بل يحصل من غير المعتبر رجاء لتحققه لاحتمال الصدق وثانيا انه ضعيف ومنها ان النوم جزء من سبعين جزء من اجزاء
النبوة وجه التقريب ان اجزاء النبوة حق فكذا ذلك وفيه اولا انا نعلم كذب بعض المنام ومعه لا يجوز الحمل على ظاهره ويكون مجملا وثانيا انه موقوف
على شرائطها منها انه لابد ان يكون مؤول يحصل الاعتماد على قوله وهو مفقود ومنها ان كون تاويل الرؤيا معجزة ليوسف ع دال على اعتبار النوم وفيه انه لو كان
معتبرا وغير مجمل لما كان معجزة ليوسف ويمكن الاستشهاد بالتاليف الصادر من بعض في التاويل في الرؤيا والجواب عنه اولا انه لم يكن فعل المعصوم ع فلا
يكون حجة وثانيا انه يجوز ان يكون المقصود حصول التفاؤل ومنها الاستخارة والرمل والجفر والاسطرلاب وغيرها وليست معتبرة ايضا بالضرورة وبما
ذكرنا في الاستحسان ولزوم الهرج والمرج ومنها فقه الرضا فقدماء الاصحاب لم يعتمدوا عليه وانما اشتهر في الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في اشتهاره هو شيخنا
المجلسي ره واختلفوا فيه فذهب بعض من الاخباريين كالشيخ يوسف ره وبعض المجتهدين كالسيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي الى انه من الرضا ع
وذهب المشهور سيما المتقدمين كما عرفت انه ليس منه وبعضهم زعموا انه من فتاوى علي بن بابويه القمي ره والد الصدوق وبعضهم زعموا انه من الكتب المجهولة
المؤلف كالشيخ الحر العاملي وبعضهم زعموا انه كان من تاليفات سيد الرسول ع فلعل بعض انه من الرضا ع له شواهد نذكرها حتى يتبين الحال الاول ما ذكره
شيخنا المجلسي ره في البحار قائلا كتاب الفقه الرضوي اخبرني به السيد الفاضل امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله
الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره انه قال سمعت السيد ره كان يقول عليه خطه ع
وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من العلماء فاخذت الكتاب وصححه فاخذ الوالد ره هذا الكتاب من السيد ره واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما

ذكره

ذكره الصدوق في من لا يحضره الفقيه ومما يذكره الوالد في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن
المولى المقدس المجلسي ره والد شيخنا المذكور انه قال ... السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاورا في
بيت الله سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته يعني باصفهان او زيارته قال اني تجشمكم بهدية نفيسة وهي
الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جائني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه ع
وكان على ذلك اجازات كثيرة من الفضلاء بحيث حصل العلم انه من تاليفه ع فاستنسخت منه وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب فاستنسخته منه نسخة
اخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها ونسيت الاخذ ثم جائني بها بعد تمامي الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي
ثم لما تفكرت ظهر لي ان هذا كان عند الصدوق وابيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق في هذا الكتاب
بدون السند فهو ايضا عبارته فرايت انه ذكر في مواضع منه ليدفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ره
وكان معلوما عنده انه من تاليفه ع ولذا قال الصدوق ما افتي به واحكم بصحته وقال في اللوامع وهو شرحه الفارسي للفقيه عند نقل الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عبارات في
رسالته الى ولده من الكتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بها ولم يسندها الى الرواية انما هي من هذا الكتاب وهو ظاهر في قم و
هو عند نا والقاضي امير حسين هو السيد امير حسين حفيد المحقق الكركي ابن بنت الشيخ علي بن عبد العالي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان في دولة السلطان
العادل الشاه طهماسب الصفوي وهو احد تلامذة المحققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وله رسائل منها على نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة
وله كتاب الاجازات وفيه اجازة جم غفير من العلماء المشاهير لهم منها اجازة الشيخ علي عبد العالي والسيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ البهائي هكذا
الثاني انه بعد ما عرفت من كون اكثر عبارات رسالة علي بن بابويه وعبارات الصدوق موافقا لها فاما ان يكون الموافقة بمحض الاتفاق او يكون من باب
الاخذ منه وكونه حجة عندهما انه من الرضا او يكون من باب الاخذ منه من علمهما بكونه من الراوي الثقة الجليل او مع عدم علمهما بكونه من الاول او الثاني
بعيد غاية البعد والاخير فاسد جزما لان كونها حجة بينهما وبين ربهما كما يشهد به الصدوق ره في اول الفقيه يمنع عن ذلك وعلى الثاني والثالث يكون المقصود
ثابتا مع ان الصدوق اخذ رسالة ابيه درجة في كتابه مع موافقة اكثر عباراته او كلها للفقه الرضوي اما ان تكون تقليدا لابيه ولعله يكون ما في الرسالة
الرضا والاول فاسد جزما لحرمة التقليد للمجتهد فينحصر الامر بالثاني وهو المطلوب على ان الشيخين الجليلين الصدوقين عداه في كثير من المسائل على الرؤيا
والاخبار المستفيضة ولا ريب انه لا يكون الا لاجل علمهم بكونه منه ويؤيده ايضا ما نقل عن الشهيد في الذكرى انه قال ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع
علي بن بابويه مرجع كتاب الشرائع وماخذه هو هذا الكتاب ظاهر واعتماد الاصحاب ليس تقليدا ظاهرا بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي اليه وهو علمهم بكون
ما تضمنه هو عين كلام الحجة فتدبر الثالث عد بعض الفقهاء ونسبتهم الروايات الموجودة فيه الى الرضا منهم الفاضل الهندي وكذا غيره من بعض العلماء
الرابع ان فيه شواهد على ذلك منها ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر
من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روى لي عن ابي عبد الله ان المؤمن اذا دخل قبره
ينادي ان حبانك الجنة وفي كتاب الزكوة قال وروي عن ابي العالم في تعجيل الزكوة وتاخيرها الى اربعة اشهر وفي باب الربا والغيبة روى حديثا اولو
ثم قال وقد امرني ابي بفعلت هذا وقال في موضع اخر منه وما نداوم به نحن معاشر اهل البيت ولا ريب ان هذه الكلمات ظاهرة في كونه منه بل بعضها
نص فيه كما لا يخفى والثاني واحتمال الجعل في هذه الكلمات بعيد وكذا في اصل الكتاب لكون مفاده غالبا موافقا المذهب الامامية وهو ينافي الجعل فان غرض
الواضعين هو تزيين الحق وترويج الباطل الخامس ما ذكره السيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي قائلا وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد
المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني وجدت نسخة من هذا الكتب الموقوفة للخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن بكير
وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث ميرزا محمد وكان صاحب علم الرجال الى الخط المعروف و
محمد بن سكين في اصل الحديث هو محمد بن سكين بن جمال النخعي الجمال له كتاب الى ان قال السيد السند فيكون محمد بن سكين من كبار اصحاب الرضا
ثم قال ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع
لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من
رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب اما الرسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا فهي
عدة اوراق في الطب صنفها الرضا ع للمامون عليه اللعنة والمامون واراداتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكون صاحب كتاب الرضا وجود
نسخة الاصل عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه لانه يروي هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه صنفه له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار
الائمة وقال السيد ره ويلوح من الشيخ المفيد ره الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة هذا حاصل ما افاده السيد السند والمولى المعتمد في اثبات
كون كتاب المذكور من الرضا ع وانت تعلم ان بذلك لا يثبت المدعى لان المسئلة من الموضوعات الصرفة لا يثبت الا بالعلم العقلي او الشرعي الحاصل من الاسباب
كشهادة العدلين من باب السماع والنقل لا من باب الاجتهاد وكلاهما منتفيا في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان المشهور من المتقدمين والمتاخرين
ذهبوا الى عدم اعتباره وكونه من علي بن بابويه وغيره وبعض المتاخرين الذين ذهبوا الى اعتباره كالمجلسيين والشيخ يوسف والفاضل الهندي انما هو
مبنى كلامهم هو اخبار القاضي امير حسين من باب علمه الحاصل من اجتهاده من القرائن لا من السماع وهذه القرائن التي ذكره لا يفيد ذلك اما قوله

بانه كان فيه خط الرضا واجازات جماعة من الفضلاء فيه نظر لان معرفة خط الامام ع موقوفة على رؤية خطه ع قبل ذلك وهو بالنسبة
الينا مفقود بل نفي اما اعتقاده به انما كان بخبر حصل من بعض الاماثل كما لو راينا خط الكوفي مثلا ربما اعتقدنا بكونه من الامام ولذا لو
فيه نقصه يعني به دعوى العلم العادي الحاصل منه ومن غيره مع ان وجود خطه ع فيه واجازاته للفضلاء لا يدل على كون اصل الكتاب منه كيف ولو كان
كذلك حتى على تنصيص مع امته لم يخف على اهل اصفهان القريب منهم سيما علمائهم سيما المجلسيين الذين كان بناؤهم
على التفحص عن الاصول وكلاهما في الشناعة يدل على عدم اطلاعهما به قبل ورود القاضي في اصفهان وما قلنا من ان هذا موافقة عبارات الصدوق فيه لم يدل
على كونه اخذه منه مع اعتقاده بكونه منه ع او الراوي الثقة مدفوع بانه لو كان من باب اعتقاده بكونه من الرضا لشهد به او نبه عليه منهما سيما
الصدوق لانه قد اقتصر من جهة حصول الاعتماد للغير وجمع ما فيه مستخرج من الكتب المعول عليها ككتاب حريز ع بن عبد الله السجستاني وغيره ولم ينبه
عليه خلا ولو كان اخذه منه معتقدا بكونه منه لذكره قطعا مع انهما ان كان معتقدين بكونه من الرضا لذكره للعلماء ولم يخف على المتقدمين
قطعا ولو وصل الينا ولو بخبر واحد مع انه يجوز ان يكون من علي بن بابويه مع انه يجوز ان يكون هو عين الرسالة المعهودة كما احتمله بعض من كونه هو كتاب
الشرايع المنسوب اليه واتحاد هذا مع الرسالة محل تامل يبقى كون الموافقة من باب الاتفاق او من باب الاخذ منه لا اعتقادهم بكونه من الراوي الثقة وعلى
فرض تسليم الثاني يرد عليه ان علمهم بكونه منه لا يستلزم علمنا به لجواز الخطاء ولو كان بمجرد علمهم وحكمهم بالصحة كما قيل انا لكان كتاب الفقه كله
حجة لنا من غير الاحتياج الى ملاحظة السند لانه شهد او كما انه حجة بيني وبين ربي لا يبقى لولا ذلك فيلزم كونه مقلدا لا به فما كان عبارته موافقا
لعبارة ابيه الموافقة للفقه الرضوي لانا نقول لا يستلزم ذلك لجواز كونه مستندا شرعيا له اما شهادة ابيه بحجيتها او غيره يكون ماخذه الاصول المعتمدة
عنده وعلمه به لا يفيد علمنا به لجواز الخطاء واما قوله بان اغلب ما فيه مطابق لمذهب الامامية ولو كان من باب الوضع لما كان كذلك لا صول
في الحديث هو ترتيبها الحق مدفوع او لا بان مقصود الواضع وان كان كذلك لكن ذكر اغلب الاحاديث الموضوعة المخالفة لمذهب الامامية في كتاب
واحد لما ينادي بالوضع باعلى صوته بالكذب الجعل ينبغي معه المقصود فالمناسب الخلط ثانيا انه يجوز ان لا يكون موضوعا لكنه كان صادرا من راوي
كان بناؤه على جمع الاحاديث لا على تصحيح الروايات مع ان التصحيح عنده لا يستلزم التصحيح عندنا وثالثا انه يجوز ان يكون من فتاوى علي بن بابويه
كما عليه جمع ومجرد التصحيح عنده لا يستلزم التصحيح عندنا ولا يكون قول المجتهد للمجتهد حجة بالاجماع واما قوله بان الامور المذكورة في هذا الكتاب كقوله ضرب
في ليلة تسع عشر جدنا امير المؤمنين ع فيه انه يحتمل ان يكون هذا جعلا ويحتمل ان يكون تصنيفه من بعض السادات لا صريح في قوله جدنا كما هو ظاهر بل الظاهر
ان بناء البعض على وجه الظاهر انه كان من مصنفات بعض السادات ولا ضير ان يكون هو المسمى بالسيد الرضا وكذا قوله نحن معاشر اهل البيت وكذا غيره فما قال
وقد ذكر ابي مع انه لو كان هو الرضا لما كان المناسب التعبير من ابيه كما لا يخفى ولم يكن المناسب روايته فيه من الرواة بقوله فيه نروي مثلا عن محمد بن مسلم
من فلان عن فلان وهكذا لانه ع حجة بعلمه بالاحكام ولا يصح ان يقول نروي الخ كما ذكرنا واما استشهاد السيد السند بكلام الشيخ ابو الحسن الى ان قال السيد الجليل
محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب فمدفوع بانه يجوز كونه هو طب الرضا او كتابا ثالثا وغايته ان ذكره
هو الظن بكونه هذا فتدبر واما قوله بانه قد اتفق في سني مجاورتي المشهد المشرف وجدت نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان
الامام ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين الخ ففيه انه لو كان منه لما كان المناسب استعمال التصنيف فيه والرواية عن الرواة كما مر مع احتمال كون ما
وجد ايضا جعلا على ان النقل من الكوفي الى الخط المعروف كما يشهد به موقوف على العلم بعدم حصول الخطاء من الناقل وعلم حصول الخلط بعد من
ناقل وجاعل اخر مع انه لو كان من الرضا لتواتر ذلك ولما خفي على القدماء لكثرة الدواعي في الاحتياج اليه لان شانه ليس اضعف من بعض الاصول المعتمدة
من كتب الفقهاء فتدبر فالحاصل لم يثبت كونه حجة شرعية الحجية من حيث هو والكلام انما هو في انه بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن هل يجب العمل
بهذا ام لا والحق الثاني وذلك لحصول الكفاية بالاسباب التي ذكرنا فقد تم عدم الكفاية عن جابرية وكذا الاجماع المركب في كل من عمل بسائر الاسباب عمل بهذا
بل الفارق موجود جزما كيف والمشهور على اعتبار سائر الاخبار والاجماع المنقول دون هذا واما بالنسبة الى الشهرة فان بعضا منهم ذهبوا الى حجيتها ولم يثبت
منهم القول بحجية الفقه الرضوي وكذا قاعدة الحكم غير جارية لوجود الرجحان العقلي والشرعي في سائر الاسباب اما الثاني فواضح مما ذكرنا من كون الاغلب على
اعتبار سائر الاخبار دون هذا واما الاول فلان سلسلة الرواة في الاخبار التي نعمل بها موجودة حتى نلاحظها مع اهتمام المشايخ في ضبط اخبار الصحاح ولا ريب
ان الظن الحاصل بصحة هذه الاخبار اقوى بمراتب من الظن الحاصل بصحة هذا الكتاب وصدوره عن الرضا مع ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى
الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى الحكم من الاحكام الفرعية فلا ريب ان حكمهم بذلك لا يكون الا
من مستند وحصول الخطاء من هذا الجمع الكثير الماهرين بعيد غاية ولا ريب ان الظن الحاصل بصحة هذا الحكم من قول هؤلاء الجماعة اقوى بمراتب من الظن
الحاصل من قول القاضي امير حسين وغيره بصحة الفقه الرضوي مع مخالفته للشهرة فتدبر نعم في مقام التاييد لا باس به هذا في فقه الرضا واما سائر الكتب
فلا يخلو اما ان يحصل العلم بكون هذا الكتاب من فلان الثقة مع كون سلسلة الرواة منه الى المعصوم ع موجودا في الرواية او يحصل العلم العقلي او
الشرعي بانه لا يروي الا عن الثقة المتحرز عن الكذب كمراسيل ابن ابي عمير وغيره او عن المعصوم او يحصل العلم بكونه من كتاب معروض على المعصوم او يحصل العلم
بكونه من كتاب معروض على المعصوم ع ككتاب يونس وهكذا من سائر القرائن المفيدة للعلم او لا يحصل العلم بذلك عقلا وشرعا اما غير الاخير فحجيته واضح
واما الاخير فان حصل الظن من عادة بكونه من فلان الثقة المتحرز عن الكذب مع كون سلسلة الرواة الى المعصوم ع موجودة مع انه اجمع محققا الاحاديث
المعتبرة من الصحاح والحسان والموثقات والضعاف المنجبرة بالشهرة تمام حجيته للاستنباط فحجيته لبطلان الحكم والاجماع المركب ويؤيده ما عن سيد الاستاد قدس سره

انه قال لخلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها كيف مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا ينقص عنها بكثير في الظهور كالعيون والخصال
والامالي من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة المنتسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطايفة ولم يزالوا في جميع الاعصار
والامصار استندوا الى هذه الكتب ويتفرعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على كتب
الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة ليس لعدم اعتبار غيرها بل لمان لا لاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة
التي اختصت بها من بين الكتب انتهى وان لم يكن كذلك فلا يكون معتبرا اصلا لكونه من الضعاف والمراسيل او عدم ثبوته من فلان وكلاهما لا يكون معتبرا الامن حيث
الذات ولا اصل والاجماع على عدم اعتباره ولا بعد عروض الانسداد للاصل وعدم جريان المعمم اعني عدم الكفاية وغيرها مما مر هنا تتمة اعلم ان العلماء ذكروا
للعمل بخبر الواحد شرايط ترجع الى الراوي وذكرها على مذهب من قال بكون حجية الاخبار من باب الظن الخاص فواضح لعدم شمول الدليل على حجيتها لغيرها ولا بد
على العدم واما ذكرها على مذهب من قال بكون حجيتها من باب الظن المطلق فاما ان يكون لاجل ان بعده لا يحصل الظن كغير الضابط بعض اقسام
المجنون واما الاجل انه وان افاد الظن الا ان الدليل العقلي الحاكم بحجية الظن لا يشمله كبعض اخبار غير البالغ المميز المتحرز عن الكذب وبعض اقسام المجهول
الحال والضعيف والكافر اما الاجل الاجماع على عدم حجيته او لان الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وندرة المخالف يحصل الظن القوي بعدم حجيته
ومعه يكون الترجيح مع غيره ولا يجري معه قاعدة التحكم كما لا يخفى وكيف كان هي امور منها البلوغ لا خلاف ولا اشكال في عدم قبول الرواية عنه
في حال عدم التميز ولا اشكال ايضا في اعتباره عند من يعتبر الخبر الواحد لو كان تحملها قبل البلوغ حال التميز والضبط مع كون ادائها بعد البلوغ لكون
المخرج بالعادة وشمول الادلة سيما على مذهبنا فيه لعدم قصور روايته عن القوي والموثق ويلزم التحكم من اخذ القوي دون ما نحن فيه بل يلزم ترجيح
المرجوح على الراجح ولا اشكال فيه ولذا قبلت الصحابة رواية ابن عباس وغيره من تحمل الرواية قبل البلوغ ورواها بعد البلوغ بل يشمله مفهوم ابتداء البناء على فرض
تماميته بناء على كون المراد من المفهوم غير الفاسق اذ كان اول بلوغه واذا روى بعده بعد حصول الملكة فيه فمنهما الرواية على فرض قابليتها ولا اشكال
هو في اذانها بعد التميز وقبل البلوغ يظهر من كلمات بعض الاصحاب كالمحقق القمي ره ظهور دعوى الاجماع فيه على عدم القبول ونسب ايضا دعوى الاتفاق
الى الوغاية والمنية وعدم الخلاف الى المعالم ونسب المخالفة الى بعض العامة قال ره واما الصبي الغير المميز المعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله
الاصل وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق خشيته من الله ربما منعه من الكذب بخلاف الصبي وفيه ولا لم يثبت كون المناط هو نفس
الاعتماد من حيث هي حتى يجري الاولوية فيما كان المناط اقوى وثانيا انه لم يكن كليته لانه ربما يكون الاعتماد بقول غير البالغ اقوى وربما يستدل بان
اقراره في حق غيره ممنوع فكذا في حق غيره وفيه انه مردود بانتقاضه ولا بالعبد والمحجور عليه لان اقراره ايضا غير مسموع ولا يمنع اعتباره وادعى عليه
الاجماع وذهب اخرون والظاهر هم العامة الى القبول قياسا الى جواز الاقتداء به وقبول شهادته في الجراح وترده بطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا
وبالنقض بالفاسق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره ومنها العقل بلا خلاف ولا اشكال في عدم قبول قول المجنون المطبق
ادعى عليه الاجماع كثير من الاصحاب كما في المعالم وغيره ولا يفيد خبره الظن بداهة واما المجنون الادواري ففي حالة الافاقة لا اشكال في اعتباره لو كان
ادائها وتحملها في حال الافاقة اذا اجتمع معه سائر الشرايط ويلحق بالمجنون السكران والنائم والساهي والمغمى عليه وهل يشترط العلم بالافاقة او يكفي
الظن والحق الاول لان كان الشك فيه في حال كونه مسبوقا بالجنون للاستصحاب وعدم حجية الظن في الموضوع الصرف والثاني ان كان الشك فيه في حال
كونه مسبوقا بالعقل بل يكفي عدم العلم بالخلاف ومنها الاسلام وعدم اعتبار قول الكافر اجماعي ظاهرا ولو افاد الظن مطلقا سواء كان نكاحا ام لا
وادعى عليه الاجماع كثير في النهاية والمنية والوغاية والمختصر وشرحه وغيرها ومن صرحوا بانه وان علم انه في دينه متحرز عن الكذب ولو نسب الى احد المخالفة
الا الى احد المخالفة الا الى ابي حنيفة في شهادة الذمي وقالوا بانه لا يكون مضرا بالاجماع والحاصل انه اجماعي او يحصل من هذه الاجماعات الظن
القوي ولا يجري معه المقدمات المعتبرة ويدل عليه التعليل في المنطوق ان جاءكم فاسق الخ بناء على كون التبين ظاهرا في العلم وربما يستدل بالاولوية
لان الكفر اعظم من الفسق وفيه تامل لجواز كون المناط عدم الاعتماد ومعه لا كلية نعم يصح لو كان المناط هو الفسق وربما يستدل بمفهوم المنطوق على كون الكافر فاسقا ما
وفيه تامل لكون المتبادر منه هو الفاسق بالجوارح لا الاعتقاد وعلى فرض كونه فاسقا انصراف الفسق اليه ممنوع نعم يمكن ان يقال انه لو لم يثبت كونه فاسقا لم
عدمه ومعه يتم الاستدلال بناء على انصراف الفاسق الى نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وربما يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا بانه لا ظلم اعظم من الكفر فيكون اولى بعدم القبول او بانه ظالم عنوانا ومنها الايمان اعني كونه اثني عشريا المشهور على اشتراطه يحصلا
ونقلا عن اكثر الكتب واستدلوا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق وفيه ما مر نعم يتم بعمومه التعليل او بناء على انصرافه الى نفس الامر كما مضى والمراد بالايمان على ما
نقل عن مجمع الفائدة انه يحصل بمعرفة الله وبنبوة نبينا محمد ص وتصديقه في جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل الوضوء وعذاب القبر والحشر والنشر والنار
والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء والكتب المنزلة وانه لا نبي بعده وبامامة الاثني عشر كل واحد واحد وان لزوم قائمهم
حي حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى يفنى الدنيا وينتهي التكليف ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين من العامة وكذا الفاسدة سواء كان
عدم ايمانهم من اجتهاد او تقليد وثبت الايمان على ما نقل عنه ع بالمعاشرة او تمام البينة او الاقرار والمراد به شرط في حال الاداء لا التحمل ونسب عدم الاشتراط
الى الشيخ بشرط ان لا يكون متهما بالكذب واختاره بعض المتاخرين قال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع وفيه ما عرفت سابقا من عدم تمامية الادلة على حجية الخبر الامامي العادل بكيف

بعيده والجواب عن الوجهين اما عن الاول فبانه موثوق والاستدلال به مردود واما الثاني فبان عمل الطايفة لم يكن اجماعا مع انه يمكن ان يكون عمل الطايفة باخبار هولاء الجماعة الخاصة من باب القراين الخارجية والا لما اكتفوا بها ولكنها لم تكن شرطا بعد فرض الانسداد لما عرفت سابقا من حجية الخبر الموثوق والقوي نعم شرطه تحرزه عن الكذب ومنها العدالة وهي في الاصل الاستقامة وفي الاصطلاح هي الملكة الباعثة لترك الكباير والاصرار عن الصغاير والكاشف عنها هو كون الشخص ساترا للعيوب ظاهرا بحيث يكشف عنها اما على سبيل القطع او الظن واما الاكتفاء بمجرد ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق كما عليه جماعة من القدماء فلا دليل عليه وتوضيح المطلب في الكتب الفقهية والمشهور اشتراطها في قبول الرواية ونسب الى الشيخ انه اكتفى بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وعبارته في العدة من كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وان الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطايفة اخبار جماعة هذه صفتهم والحق انها من حيث هي شرط للاصل ومنطوق اية التثبت ولذهاب المعظم وللاجماعات المنقولة عن كثير ومن النهاية الفاسق اذا علم فسقه لم يقبل روايته اجماعا وعن المبادي يشترط ان يكون عادلا عند الامامية والشافعية وعن المنية انه مردود الرواية اجماعا سواء كان معلوم الفسق او مظنونا وعن الشيخ في العدة شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف وعن التعليقة العدالة شرط عند المتقدمين والمتاخرين وعمل الطايفة يحتمل ان يكون لاجل القراين وربما يقال ان الفسق مع التحرز عن الكذب متنافيان وهو خلاف البداهة ولكن على مذهبنا من حجية الموثوق والخبر والقوي لاجل الانسداد او الاضطرار يكون اللازم قبول قول الفاسق المتحرز عن الكذب والا لزم التحكم بالنسبة الى بعض ما ذكرنا وترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة الى بعض اخر ومنع الاجماع على فرض الانسداد على منع خبره في صورة كونه متحرزا عن الكذب بل المراد اشتراط العدالة هو في الخبر من حيث هو كما قال به بعض المتاخرين قايلا منع عمل الطايفة بخبر غير العدل بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب الاصحاب وجد عملهم بها وقد صرح بما حكيناه في التعليقة قايلا الظاهر اشتراطهم العدالة لاجل العمل بالخبر الواحد من حيث هو من دون حاجة الى التثبت والانجبار فان عملهم باخبار غير العدل اكثر من ان يحصى وترحمهم في الرجال قبولهما فالاقوى القبول على فرض الانسداد لما ذكرنا وفاقا للظاهر كلام المحقق البهبهاني كما ذكرنا وصريح كلام السيد الاجل استاد محمد رحمه الله ولا يخفى هذا لا يخلو من اشكال لاطلاق الاجماعات المنقولة ومعه لا يجري التحكم ولانه لو تم لجرى في الكافر وغير البالغ وغيرهما لو ثبت تحرزهم عن الكذب فتامل لانا نقول بمنع حجيته فيها لان العمدة عند اهل الحديث والرجال بقول غير العدل وهو فيما عدا معلوم العدالة ويثبت اعتبار مجهول الحال الذي ثبت تحرزه عن الكذب بالاولوية والمعتبر من العدالة والتحرز انما هو في حال الاداء وهو واضح واما من ثبت عدم تحرزه عن الكذب او كان مجهول الحال فلا يكون خبره معتبرا للاصل وعدم جريان المقدمات المعممة ولمنطوق الاية صريحا في الاول ومفهوما بالنسبة الى الثاني بناء على اضافة الفاسق الى نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وللاجماع على عدم اعتبار خبر الاول وظهوره في الثاني وربما يظهر من بعض متاخري الاصحاب العمل بقول مجهول الحال ولعل بناءه على كفاية ظهور الاسلام وكيف كان لا يكون خبره معتبرا مطلقا ولا من حيث الانسداد بل لا يفيد غالبا الظن بذاته ومنها الضبط لا اشكال في اشتراطه بل لا خلاف فيه كما ادعاه كثير من الاصحاب والسر فيه انه لا وثوق بقول غير الضابط لانه يسهو فيزيد او ينقص ويغير ويبدل ما يغير الحكم او يسهو عن ذكر الواسطة ولذا قالوا يكون تغيره الزيادة على الضبط وقال بعض ان اشتراط العدالة كاف عنه لانه لو غير فلا يكون عادلا وفيه ان العادل لا يتعمد وهو لا ينافي السهو والمعتبر في الضبط هو حال التحمل والاداء معا والسر واضح والمراد بالضبط هو كونه مثل متعارف الناس لا ان لا يسهو مطلقا لاختصاصه بالمعصوم ع ومع العلم بالضبط او العدم فواضح واما مع الشك فيمكن الحاقه بالاول للغلبة فتدبر ومنها كون الخبر مفيدا للظن ولا اشكال فيه نعم يشكل على مذهب من قال بالحجية من باب التشريع لاطلاق الادلة وفيه ان الادلة لو كانت هي منطوق الاية فادلالتها التبين الظني وان كان غيره او مفهوم الاية فالاطلاق ينصرف الى الغالب وهو صورة افادة الظن ومنها انه هل يعتبر في الخبر كون المخبر متعددا ام لا كما عن اكثر الاصحاب بل الاتفاق والحق الثاني اما على فرض كون حجيته من باب الدليل الشرعي فلما عرفت سابقا من ان الادلة المتمسك بها لو تمت فمقتضاها الخبر الواحد من حيث كونه خبرا لا من حيث كونه شهادة لعدم شروط الشهادة فيه بل اجماع لعدم اعتبار التعدد في الخبر واما على فرض كون حجيته من باب الظن والانسداد فلما عرفت سابقا من حجية الواحد ولا يشترط في الراوي معرفة النسب لعموم الادلة وهل يشترط فيه عدم كونه ولد الزنا والظاهر الاول اما على مذهب من قال بكفره ونجاسته فواضح واما على مذهب من قال بعدم كفره فلانصراف الادلة الى غيره بل اتفاقا ظاهرا من حيث هو بل على فرض الانسداد ايضا ولا يشترط كونه فقيها ماهرا ولا يشترط كونه عالما بالعربية حين يكون ناقلا باللفظ ومنها انه هل يشترط كون الحديث منقولا باللفظ لا خلاف بين اصحابنا في جواز النقل بالمعنى وادعى نفي الخلاف بعض اصحابنا و نسب الى بعض العامة المنع من ذلك مطلقا وبعضهم عين الجواز في المرادف وشرط في الجواز كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ وبالقراين الدالة على وان لا يقصر الترجمة من افادة المراد وان يكون مساويا في الخفاء والظهور لثمرة في مقام التعارض واستدل على جوازه بالطريقة المعهودة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ ومن ذلك نقل العربي بالعجمي وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله وبالاخبار منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر كون المراد الزيادة والنقصان الا مخلة في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب المعصوم وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب وبان من تتبع الاخبار يطلع على ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي ص وبان النقل باللفظ في الجميع محال عادة نعم يتم في مثل القران والادعية التي اعتبر فيها خصوص اللفظ وطريقتهم في ذلك انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار واذا عرفت ذلك فاعلم ان النقل بالمعنى على قسمين قسم يكون المقصود محض تفهيم الحكم كالزوج بالنسبة الى الزوجة والوالد بالنسبة الى ولده

قسم

قسم يكون المقصود وصول الحكم الى اخر لاستنباط الحكم والاول لا اشكال في جوازه باي نحو يحصل التفهيم لما ذكر ولا يشترط فيه التساوي في الخفاء والظهور بل ذلك يختلف باختلاف حال المخاطبين والظاهر ان المنكر لا ينكر ذلك كما سيظهر لك من استدلالهم واما الثاني فهو محل النزاع والمثبت ان اراد الاول فلا وجه لاشتراطه التساوي في الخفاء والظهور وان لم يكن له فايدة لجواز هذا القسم بين الفريقين وان اراد الثاني فمن الادلة لا يثبت الا القسم الاول وكيف كان الحق في الثاني التفصيل لان اللفظة الصادرة ان كان نصا او ظاهرا بالظهور التام الذي لا يقع الالتباس عرفا وكذا ما يعبر عنه الناقل سواء كان من باب الحقيقة او المجاز كقوله رايت اسدا يرمي فيجوز نقله بالمعنى فيقول رايت رجلا شجاعا وذلك لبناء العرف والعادة اليه من غير تامل ولان عدم الجواز اما ان يكون لاجل مدخلية خصوص اللفظ كالقران والادعية او يكون لاجل الاخلال بالمقصود والاول منفي هنا للاجماع على عدم خصوصية في لفظ الروايات من حيث هو ولا يقول به المانع ايضا والثاني ايضا خلاف الفرض لان المفروض عدم كون هذا القسم مخلا بالمقصود وقد يكون ظاهرا في المراد بالظهور التام في حد ذاته مبينا للمراد بالنسبة الى السامع وكان تعبيره بلفظ اخر موجبا للاختلاف في الحكم وذلك كقوله ع ان بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به ونقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات لما فهمه من عدم التفاوت فان مفاد الثاني ان مقدار الاربع شرط في مطلق صلوة العصر وان كان قصرا ولم يكن المراد من الاول ذلك وهذا لا يجوز نقله بالمعنى وقد يكون مجملا بالذات وفهم السامع منه بالقرينة الحالية شيئا بالظهور الذي يقع الاشتباه في كون المراد منه ذلك او غيره كما لو قال القرء كذا وفهم منه السامع بكثرة الاستعمال فيه او كون المراد ذلك لان كثرة الاستعمال اوجب التعيين المراد في المشتركات اللفظية او المعنوية المشككات او المجاز المشهور بل الخلاف في التامل كانما كان او ورد مخصوص وكان مذهبه كون خصوصية المورد موجبا للتخصيص فلا يجوز له التعبير بالمورد الخاص بل له ان ينقل اللفظ وذكر ما يقترن باللفظ من خصوصية المورد وكثرة الاستعمال وامثالهما ومن الواضح لعدم كون فهم السامع بهذه الاسباب التي يكون الحكم بها من باب الاجتهاد في فهم المراد حجة لغيره فذكره تدليس موجبا للاختلال في الحكم وكذلك الامر في عكس ذلك بان كان كلام المعصوم ظاهرا فيه بالظهور التام وكان المعبر عنه ظاهرا فيه بالظهور الذي يكون محل التامل وقد يكون كلام المعصوم دالا عليه بالالتزام ولا يجوز له النقل بما كان دالا عليه بالمطابقة وكذلك العكس لا بد ان يكون الناقل عارفا باللغات وباداء الالفاظ بالخصوص او بلفظ اخر مما لا يوجب التغيير و التدليس والتحريف فيما يكون موجبا لتغيير الحكم واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود سيما مع كثرة الطبقات وتفاوت الازمنة وتغير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد الشرط الذي ذكرنا من كونه عارفا الخ يندفع ذلك وبقوله ع نضر الله من سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداها كما سمعها انما يتحقق بنقل اللفظ وفيه منع العموم اولا ومنع الدلالة ثانيا على وجوب التادية باللفظ ثالثا وبمعارضته بما تقدم وهو ارجح دلالة وخارجا مع ان الظاهر هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكره وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله والتمسك باصالة عدم التغيير معارض باصالة عدم التعدد وينبغي التنبيه على امور الاول ان الحديث قد يعلم كونه منقولا بالمعنى مع العلم بكون الناقل عارفا متحرزا الخ مما ذكرناه وهو ايضا لا اشكال فيه وقد يكون مشكوكا في كونه عارفا او يحصل العلم بالعدم والظاهر عدم اعتباره للاصل وقد يكون مشكوكا في كونه منقولا باللفظ او المعنى وهو ايضا لو علم بكونه عادلا او ثقة فلا اشكال فيه واما مع الشك او العلم بالعدم فاشكال من ان الاصل في النقل هل هو النقل باللفظ او بالمعنى والظاهر هو الاول للغلبة ولظاهر الفاظهم من قوله سمعنا وقال وامثالهما وهذا الظن حجة في المقام ملحق بالاول ظاهرا وبناء العرف على ذلك ايضا كذا ادعى اجماع العلماء الثاني انه لو روى الثقة لفظا مجملا وفسره باحد محامله فهل يكون تفسيره حجة او لا نسب الى الاكثر الاول بخلاف ما لو حمله على خلاف الظاهر مستدلا في الاول بان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض بخلاف الثاني فان الظاهر حجة واعترض عليه المحقق القمي ره بانه كما يكون مقتضى الظاهر العمل به ويقع التعارض فكذلك مقتضى المجمل السكوت عنه ويقع التعارض وح لو كان كلامه في المجمل معتبرا فكذا فيما فسره بخلاف الظاهر لان الظاهر انما يعتبر لاجل كونه ظاهرا عند المخاطب لا عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره وفيه ان الحق ان كلاهما لا يخلو من اقسام الاول العلم بكون تفسيره ناشيا من القراين الحالية او المقالية او اللفظية المفسرة بالظهور التام المختفية علينا الثاني العلم بكونه ناشيا من القراين الغير الظاهرة بالظهور التام بل كان ناشيا من اجتهاده فيما يكون محل الخلاف والتامل الثالث محل الشك والاول لا اشكال في اعتباره في المقامين والثاني لا يكون معتبرا للاجماع على عدم حجية فهم المجتهد للمجتهد الاخر والثالث ملحق بالثاني للاصل الثالث قد يعلم كون التفسير مقبولا للبلوى وهو غير مناف لظاهر اللفظ وقد يكون تفسيرا للظاهر فيكون كما سبق من اعتباره ام لا وقد يكون محل الشك والحق فيه التوقف للاصل فتدبر ومعه هل يكون ظاهر اللفظ معمولا به ام لا يرجع الى حجية اصالة الحقيقة ان كان من باب عدم ظهور القرينة فالاول وان كان من باب ظهور العدم فالثاني ولا يشترط في الراوي امور الاول الذكورية وذلك لعموم الادلة وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية وشرح الدراية والاحكام قايلا في الاول لا خلاف بين اصحابنا في ذلك وفي الثاني لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المراة وفي الثالث ليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء ومنها الحرية مطلقا وذلك لعموم الادلة من الجهتين وظهور الاجماع وعن النهاية نفي الخلاف عنه ومنها البصر وذلك ايضا لعموم الادلة وظهور الاجماع وعن كثير من الكتب كالنهاية وشرح المختصر والاحكام وغيرها دعوى الاتفاق عليه ومنها عدم القرابة فيجوز رواية الولد عن والده وذلك لعموم الادلة والاجماع ومنها عدم القدرة على الكتابة فيجوز من غير القادر بما ذكرنا ومنها عدم المروة الا على مذهب من اقتصر على الصحاح مع كونه منافيا للعدالة وبما ذكرنا من عدم اعتبار مجهول الحال الذي لم يثبت تحرزه عن الكذب ظهر عدم اعتبار الخبر المرسل من حيث هو الا اذا انضم اليه ما يحصل الوثوق به كما اهل الاجماع ومنه ابن ابي عمير في بحث التذكية اقسام المرسل واسباب الاعتماد على الوثاقة او المدح مما يصح الاعتماد على المرسل ان ما ذكرنا سابقا من حجية العمل بالادلة الغير المعتبرة انما هو في الوجوب والحرمة او ضعيفا مما يستلزم احدهما كالصحة والفساد والشرطية والجزئية وامثالها لكونه تشريعا

حراما بلا خلاف ولا اشكال واما غيرهما من الاستحباب والكراهة هل يجوز الحكم باحدهما بالدليل الغير المعتبر كالخبر الضعيف والقول الفقيه وامثالهما فيجوز
التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يجوز اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو منقول عن المنتهى في موضعين وعن ... في موضع
بكون مر — متمسكين بانهما حكمان شرعيان كسائر الاحكام الشرعية فيتوقف على دليل قطعي الحجية وحيث لم يكن القول به شرعيا الثاني انه يجوز فيجوز التسامح
فيهما وهو منقول عن الشهيد في الذكرى وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل في خيرة والشيخ البهائي في الوجيزة والاربعين
وسيد الاستاد وهو المشهور المؤيد بالمنصوص لاستحباب الظاهري لا الواقعي وتوضيح المقام يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد التي يتسامح فيها بالحكم با
لاستحباب او الكراهة الثاني في بيان السر في جواز التسامح فيهما دون الوجوب والحرمة الثالث في انه هل يجوز الفتوى او العمل بالرواية الضعيفة المجردة او لا
المقام الاول فاولا في موارد الاستحباب اعلم ان المورد اما ان يكون مما يحتمل ان يكون محبوبا عند الشارع بل المولى ... او لا والثاني لا يجوز التسامح فيه
وسيجيء وجهه والاول اما ان يكون محتمل المفسدة من الكراهة والحرمة او لا والاول لا يجوز التسامح فيه الا في ضمنها وهو دوران الامر بين الكراهة والوجوب
وسيجيء وجهه والثاني اما ان يكون دائرا بين الاباحة والاستحباب او بينها وبين الوجوب او بين الاستحباب والوجوب او بين الاباحة والاستحباب والوجوب
او بين الكراهة والوجوب وعلى كل منها اما ان يكون احتمال المحبوبية مسببا من الامكان الذاتي دون امارة عليه اصلا او يكون مسببا من الامارات
الغير المعتبرة كالخبر الضعيف وامثاله والاول لا يجوز والثاني فاما ان يكون احتمال المحبوب مع وجود الدليل المعتبر على نفيه او لا وعلى الاول فاما ان
يكون الدليل مفيدا للعلم او لا كالظنون الاجتهادية وعلى الاول فاما ان يكون مع العلم الاجمالي بعدم استحباب الواقعي كدوران الامر بين الاباحة
والوجوب او لا والحق جواز التسامح والحكم بالاستحباب في جميع صور المذكورة الا ما استثني فيما ذكر ظهر انه مورد التسامح هو فيما كان الشيء محتمل المحبوبية
مسببا من الامارات مع عدم احتمال المفسدة وثانيا في بيان موارد الكراهة وهو دوران الامر بين الاباحة والكراهة وبينها وبين الحرمة وبين الكراهة
والحرمة وبين الثلثة وبين الاستحباب والحرمة المقام الثاني في بيان عدم جواز التسامح في الوجوب والحرمة وجوازه في الاستحباب والكراهة اما الاول فلان
بعد تطابق العقل والشرع على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف لا بد من الحكم بالوجوب من حصول العلم العقلي او الشرعي به والمفروض انتفائهما من الدليل
الغير المعتبر فح القول بالوجوب اما ان يكون بالوجوب الواقعي او الظاهري والاول تشريع لفرض عدم العلم به والثاني ايضا تشريع لاقتضاء العقل والشرع
نفيه واما الثاني فبالنسبة الى الاستحباب الواقعي والكراهة الواقعي فلا يجوز لكونه تشريعا لفرض عدم العلم به واما الاستحباب الظاهري والكراهة كذلك فيجوز
وذلك لان الحكم موقوف على الدليل القطعي وهو موقوف على الصغرى القطعي والكبرى كذلك وكلاهما موجودان في المقام وذلك لان بعد وجود الخبر الضعيف
مثلا على الاستحباب يحصل الصغرى اعني هذا مما يحتمل المحبوبية احتمالا مسببا من الامارات مع عدم احتمال المبغوضية وهذا الصغرى قطعي وينضم اليه الكبرى الكلية
وهو ان كلما كان كذلك يكون اتيانه حسنا عقلا وفاعله ممدوحا عقلا وان لم يكن في الواقع كذلك وكذا في الشرع لان كلما حكم به العقل يحكم به الشرع وهو
المطلوب لان الاستحباب الشرعي ليس الا ما يمدح فاعله ويؤكده الشرع وهو وجهان الاول ظهور كلام جماعة في دعوى الاجماع فعن عدة الداعي بعد نقل الروايات
التي يأتي اليه الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن ذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وعن المشارق قد اشتهر بين
العلماء ان الاستحباب انما يكتفي فيه بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر وعن كتاب الرعاية
للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ الضعف — حيث مر
حد الوضع والاختلاف ولما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في الوعظ والقصص غير محض الخبر وعن الوجيزة للبهائي قد
شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها وعنه في الاربعين بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن
دلائل السنن وعن الوسائل بهذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وفي
كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن في بعض موارده اجماع حقيقة كدوران الامر بين الاباحة والوجوب وعدم ثبوت
الثاني فان نفي التكليف اجماعي واستحباب الاحتياط اجماعي الثاني الاخبار منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء
من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ومنها الحسن كالصحيح لهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء فصنعه كان
له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله
ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلبا لقول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم
يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما اشار
اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل ومنها الاخبار الواردة في الاحتياط وهو مختص ببعض الموارد وهو فيما يحتمل الوجوب والحرمة وجه الاستدلال ظاهر لان بعد وجود الخبر الضعيف
يحصل الصغرى اعني هذا مما بلغه له ثواب اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلعموم بعض الروايات ولاطلاق بعض الروايات لا يقال الروايات ضعيفة — وكلما بلغه مر
لانا نقول بعضها صحيحة وضعف غيرها منجبر بالشهرة لا يقال المسئلة اصولية واخبار الاحاد لا يكون حجة فيها لانا نقول بعد انضمام الاخبار بالشهرة
العظيمة وظهور دعوى الاجماع من كثير من العلماء يحصل القطع بالصحة ولو لم يحصل فلا باس به لكونها موافقا للدليل العقلي كما مر وهذه الادلة يجري
في الكراهة ايضا اما الدليل العقلي فلانه يحتمل ان يكون تركه محبوبا واما ظهور دعوى الاجماعات المنقولة فظاهر واما الاخبار فلانه مما بلغه ثواب على تركه هذا

فيما

فيما لم يحتمل العلم الاجمالي بعدم الاستحباب والكراهة فظاهر واما مع العلم الاجمالي كدوران الامر بين الاباحة والوجوب او دوران الامر بين الاباحة
والحرمة فلان الصغرى موجودة اعني هذا مما يحتمل المحبوبية والثواب فعلا او تركا ويجري معه العقل والاجماعات المنقولة والاخبار يثبت الاستحباب الظاهري — وهذا مر
ولا منافاة بينه وبين العلم الاجمالي بعدم الاستحباب الواقعي والادلة الدالة على البراءة لا تنافي ما ذكرنا لانها تنفي العقاب لا الثواب واما فيما لم يكن دليل
اجتهادي ظني على نفيه فظاهر واما مع وجود الدليل الظني المعتبر على نفيه كما لو دل خبر صحيح على عدم الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة مع وجود خبر
ضعيف دال على احدهما فلان الصغرى اعني محتمل المحبوبية موجودة والادلة جارية سيما الاجماع في الوجوب والحرمة كما يقولون في ابواب الفقه الاظهر الا انه
ذلك ولكن الاحوط ذلك نعم فيما حصل العلم التفصيلي بعدم المحبوبية كالعلم بالاباحة مع وجود الخبر الضعيف على الاستحباب لا يجوز التسامح لعدم الصغرى
اعني هذا مما يحتمل المحبوبية ولا يجري معه الاخبار للعلم بكذبه وبعدم بلوغه عن النبي ص وكذا لا يجوز فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من نفس الامكان الذاتي
وذلك لان الصغرى في الدليل العقلي وان كان موجودا لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم حكم العقل بمدح فاعله بل الفاعل بهذه الاحتمالات يعد سفيها
والاخبار ايضا لا تشمله لعدم صدق البلوغ وعلى فرض تسليم الصدق لا ينصرف اليه البلوغ واما فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من الامارات مع احتمال المفسدة
فيه فلو كان من باب دوران الامر بين الوجوب والحرمة او مع الاباحة فالعقل لا يحكم بمدح فعله او تركه للتحكم والاخبار ايضا لا يشمله ولو كان من باب دوران
الامر بين الاستحباب والكراهة فالعقل ايضا لا يحكم بمدح فاعله او تاركه ولو كان من باب دوران الامر بين الاستحباب والحرمة فالعقل يحكم بحسن تركه من باب تقديم
محتمل المفسدة الكثيرة على محتمل المنفعة القليلة ولو كان من باب دوران الامر بين الكراهة والوجوب فالعقل يحكم بحسن فعله من باب تقديم محتمل المنفعة الكثيرة
على محتمل المفسدة القليلة وبما ذكرنا ظهر ان المناط الكبرى هو الخبر الضعيف ... من حيث ان الصغرى قطعي وينضم اليه الكبرى القطعي الحاصل من العقل والشرع
وهذا المركب دليل قطعي نعم ان كان مراده الاستحباب او الكراهة الواقعية فهو حق لكونه تشريعا وان كان مراده الاستحباب الظاهري فقد ذكر ان كان هو المشرع
فهو فاسد لانه هو ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل العقلي يكون ادخال ما في الدين فيه وان كان هو الادلة الدالة على اعتبار الشرط
في قبول الرواية كقوله تعالى ان جاءكم فاسق فالجواب ان النسبة بينها وبين الاخبار التي ذكرنا عموم من وجه لاعمية الاول من حيث الثواب والعقاب واعمية
الثاني من كون المبلغ عادلا او فاسقا وما ذكرنا اقوى لاعتضاده بالشهرة وظهور الاجماعات المنقولة مع ان تخصيص الاخبار بالعادل مناف لظاهر
سياقها في مقام التسامح ومع كون المراد العادل لا وجه للتخصيص بالثواب سلمنا عدم الترجيح مع الاخبار لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويكون حكم العقل
سليما عن المعارض مع ان على فرض تسليم ترجيح ما ذكره الخصم هو ظاهر بحيث صرف في مقابل الدليل العقلي ... وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق فيما
ذكرنا بين العبادات والمعاملات لاشتراك الادلة وكذا لا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل مستقل كالصلاة والصوم والدعاء او
الذكر والتعقيب والزيارة وامثالها او استحباب شيء في اثناء العبادة على وجه الجزئية والشرطية والركنية نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح الثاني
يجوز التسامح في مقام الوعظ والنصائح لتصريح ظهور دعوى الاجماع من بعض كالمسيرة ... وكذا يجوز في تعزية سيد
الشهداء عليه السلام والتحية والثناء الثالث لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الرواية الضعيفة من طرقنا او من طرق العامة وهل يجوز بكل ما لم يكن حجة كفتوى
الفقيه او لا الاقرب الاول لجريان الدليل العقلي واطلاق الاجماعات المنقولة وهل يلحق به الاسباب الغير المتعارفة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس و
الاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاستخارة او لا اشكال من ان القول به مستلزم للاعتناء بها في الشرع وقد عرفت عدم الاعتناء بها في الشرع
اصلا ومن جريان الدليل لكن منعه في غير القياس كالرمل وامثالها ... من وجه لعدم اعتبار احد عدم اعتنائهم بها في الشرع اصلا ومع ذلك يكون من عمل
ما في الشرع مستهجنا عقلا بخلاف القياس سيما الاولوية لذهاب جمع من الخاصة على اعتباره فاندبر الرابع لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية الضعيفة
موضوعة هل يجوز التسامح ام لا والاقرب الاول لاشتراك الادلة ... وان حصل الظن المعتبر من الظنون المطلقة على كونه موضوعا لا يخرج عن قوة
نعم لو كان الظن المعتبر من الظنون الخاصة كشهادة العدلين فلا يجوز لعدم حكم العقل في ذلك الخامس هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على
ما ثبت استحبابه بالدليل المعتبر كالندب بان قال من نقل مستحبا فعلى كذا ام لا نسب الثاني الى المحقق الخراساني في ذخيرة قائلا لا يمكن ان يقال ان ادلة السنن
مما يتسامح فيه بينهم بناء على ما ورد عن الصادق ع باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح انما كان مفادها مجرد ترتب الثواب لا انه شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية
والحق انه لا بد من ملاحظة ما دل على الوضعية فان كان عاما فالظاهر شموله للمقام ولو كان مط فالانصراف الى هذا الاستحباب اشكل وان كان القول بالاشتراك لا
في الحكم لا وجه السادس هل يتوقف جواز التسامح العامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد نسب الاول الى سيد الاستاد واختاره ايضا بعض
المحققين لكنه مشكل لعموم الروايات ولاستقلال العقل في حسن الاقدام الا ان يمنع الاستقلال العقلي العامي في نفي احتمال المبغوضية السابع هل يجوز
الفتوى او العمل بمجرد الرواية الضعيفة من دون الاجتهاد فيه او لا بل يجب الاجتهاد او لا والحق وجوبه في الفتوى والعمل على وجه الاستحباب الواقعي واما على
الوجه الاستحباب الظاهري فلو كان المورد مما يحتمل ان يحصل العلم بعد الاجتهاد على حكم المنافي للاستحباب الظاهري كالوجوب سيما على فرض اشتراط العلم
بالوجه او نيته او يحدث احتمال المفسدة بعد الفحص كالاطلاع على رواية ضعيفة دالة على حرمته فلا يجوز لان في بعض الموارد لا يجوز الحكم بالاستحباب
والحكم به تشريع وقبل الفحص فيه يحتمل ان يكون فيجب الفحص من باب المقدمة وكذلك الامر في جانب الكراهة واما لو لم يحتمله كالقطع بعدم المفسدة مع احتمال
كونه واجبا او مباحا مع العلم بانه لو اجتهد لم يحصل العلم بعدم الوجوب بل غايته حصول الظن الاجتهادي بالعدم ومعه يجوز التسامح فيجوز كالامر في
منزوحات البئر فان احتمالات المفسدة فيها منتف قطعا ... على فرض عدم الوجوب لا اعتبار في المقدرات مختلفة والعلم حاصل بان الاجتهاد لا يوجب العلم بمرتبة
معينة منها كعشرة دلاء في الفارة غايته الامر حصول الظن بها وهو لا ينافي الحكم بالاستحباب الظاهري بمرتبة اخرى منها كخمسة دلاء فيها والحاصل ان ما ذكرنا

من الموارد التي لا يتسامح لو احتمل ان يصير الورود بعد الاجتهاد منها فلا يجوز التسامح بل يجب الاجتهاد لاحتمال كونه منها وكون الحكم بالاستحباب بعد ما كونه
محتملا فيجوز للعلم بعدم التشريع وبجواز التسامح ولو بعد الاجتهاد وكذلك الامر في جانب الكراهة فتدبر **المقام الثالث** في الظن من حيث الموارد توضيح
المطلب ان الظن بالحكم الفرعي قد عرفت سابقا انه قد يكون لاجل الظن بالصدور وكان الوضع قطعيا وقد يكون لاجل الظن بالوضع والموضوع المستنبط وكان
الصدور قطعيا كقوله تعالى رجس من عمل الشيطان فان الصدور قطعي ووضع الرجس للنجس ثابت بالاجماع المنقول من الشيخ وقد يكون الصدور والوضع قطعيا
لكن الارادة او الحجية تكون ظنية كقوله تعالى اقتلوا المشركين الا اليهود فان حجيته في الباقي مشهور وان فرض تخصيص المذكورين بها وقد يكون الكل قطعيا ولكن
نتمحض للموضوع الصرف يكون ظنيا كقول العادل بان هذا الماء نجس او طاهر وهذا كلب او شاة فكما ان الظن بالصدور يكون منشاء للظن بتعلق حكم الشارع
فكذلك يحصل من ساير الاقسام وح هل يكون الظن المطلق الحاصل من ساير الاقسام حجة كالظن الحاصل بالصدور او لا توضيح المطلب يقع في مقامات
اربعة الاول في الظن المتعلق بالموضوع المستنبط المتعلق بالحكم الفرعي وهو ينقسم الى اقسام ثلثة قسم يكون للدليل الشرعي فقط او مع الدليل العقلي القطعي
على حجيته كتصريح اهل اللسان والامارات العرفية كالتبادر وعدم صحة السلب مقابلهما بعد ثبوت تجرد اللفظ عن القرينة والدليل الشرعي فيها هو
الاجماع والسيرة واما الدليل العقلي كما في الامارات منها التبادر فان السبق منه يقيني ولا بد له من مرجح ايضا يقيني لبطلان الترجيح بلا مرجح وانحصاره
بالمناسبات الذاتية والقرينة او الوضع ايضا يقيني وبطلان الاولى ايضا يقيني وانتفاء الثاني ايضا يقيني فيما فرض القطع بانتفائها او معه يحصل القطع
بالوضع وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الناشئ من الدليل اللمي والاستحسانات كقولهم في اثبات الحقيقة الشرعية بانه لولا الوضع
يلزم التجشم في نصب القرينة لكثرة الاستعمالات والدليل الشرعي فيه هو الاصل والاجماع على عدم مدخلية العقل في الاوضاع وقسم يكون محل الشك
وذلك كالاستقراء المفيد للظن والشهرة بين العلماء والاجماع المنقول من العلماء كما مر في ادعاء الشيخ ره في الرجس انه نجس اجماعا والاخبار الاحاد المروية
عن ائمة الاطهار ع كما في خبر زرارة من السؤال في بعض مسح الراس وجوابه ع لمكان الباء والكلام انما هو في القسم الثالث من انه هل يكون حجة ام لا يمكن
الاستدلال على حجيته بوجوه الاول الاصل الذي ذكرنا عن بعض في اول البحث من ان الاصل حجية الظن حتى يثبت الدليل على العدم الثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اما باقتضاء المنطوق وذلك بناء على كون التبين اعم من العلمي والظني او باقتضاء المفهوم وانه يدل على حجية خبر الواحد
المروي عن الائمة واذا ثبت حجية الاستقراء والاجماع المنقول بالاجماع المركب الثالث ان الالفاظ محمول على معانيها على حسب فهم العرف فحصل
العرف بالاجماع والكتاب للعقل وعند حصول الظن صدق العرف موجود فيكون معتبرا الرابع بناء العقلاء على ترتب الاثار عند حصول الظن
وهو حجة حتى يثبت الردع الخامس انسداد باب العلم في تشخيص الاوضاع بيانه ان استنباط الاحكام غالبا انما يكون بالالفاظ والعلم في غالبها
منسد كما لا يخفى لان المدرك غالبا اما ان يكون هو قول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن واما ان يكون هو الامارات العرفية وهي ايضا لا تفيد الا
الظن غالبا وح فيما لا يمكن تحصيل العلم اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او لا يكون له تكليف بالنسبة الى غير المعلومات او يكون مكلفا بالاحتياط
او العمل بالظن او بالوهم او بالتخيير او بالتبعيض وكلها باطل الا الظن كما مر سابقا السادس ان بعد ثبوت انسداد باب العلم في نفس الاحكام وحجية الظن المطلق
هو مغلي بمذهب من يقول بانقلاب الاصل كلية وظاهر ح يحتاج عدم الحجية الى قيام الدليل واما على مذهبنا من بقاء الاصل وعدم انقلابه الا في الجملة وحجية
الحاق كل سببي وجود معين من الظن انما يثبت حجيته هنا اما باعتبار ان الانسداد انما حصل من الهيئة الاجتماعية من الصدور والوضع فتخصيص حجية الظن
في الاول دون الثاني تحكم او باعتبار انه ولو سلم انفتاح باب العلم في الاوضاع غالبا وعدم مدخليته في الانسداد الغالبي في الاحكام الا ان ما ثبت حجية الخبر الصحيح
المقطوع الوضع وظني الصدور يثبت حجية الخبر المقطوع الصدور ومظنون الوضع من الخبر الصحيح بقاعدة التحكم لان الاول كان الظن حاصل من الخبر الصحيح
في الاول يثبت حجيته متعلق بالحكم الفرعي فكذا الثاني والفرق ان الظن في الاول انما هو من جهة الصدور وفي الثاني انما هو من جهة الوضع وهذا لا يكون قابلا للفرق وح اذا ثبت حجيته
في الثاني بقاعدة التحكم بل يلزم من تركه العمل به في بعض الصور ترجيح المرجوح على الراجح توضيحه انا قد اثبتنا حجية الخبر القوي الشهرة في المسئلة الفرعية ولو
كان الخبر الصحيح مثبتا للوضع مع كون صدور اللفظ فيه مقطوعا فان جهة الصدور قطعي ومن جهة الوضع والدلالة ظني بالظن الحاصل من الخبر الصحيح والخبر القوي
لو كان مقطوعا من حيث الوضع ومظنونا من حيث الصدور بالظن الحاصل من القوي فلا ريب ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح صدورا في اثبات الوضع
المستلزم للحكم الفرعي يكون اقوى من الظن الحاصل من الخبر القوي صدورا في اثبات الحكم الفرعي وح اعتبار الثاني دون الاول ترجيح للمرجوح على الراجح
السابع الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الظن في الاحكام قال بها في الاوضاع ولا عكس كالسيد حيث يعمل بالظن في الموضوعات المستنبطة كاللغات
الاشتراك ولا يعمل بها في الاحكام الثامن اجماع العلماء على حجية الظن في اللغات والظن في كلامهم مطلق وح يحتاج عدم الحجية الى الدليل والمفروض عدمه
التاسع انا مكلفون بالواقع لتضاعف الالفاظ الى نفس الامر فاذا امكن تحصيل العلم فيها والا يجب العمل بالظن والجواب عن الاول ان الاصل قد مر في اول
البحث من ان الاصل عدم حجية الظن وعن الثاني ايضا قد مر من عدم دلالة الاية على اعتبار قول العادل ولا على اعتبار خبر المفيد للظن لكون التبين
فيه علميا وعن الثالث من وجوه الاول ان الصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الظن المشكوك الحجية ممنوع ولذا لو اطلق عليه اللفظ مجردا عن ذكر الظن
يكون مذموما كاذبا بل اللازم في العرف في التقييد بانه مظنون كذا الثاني انه لو سلم فانما يكون في الامور الغير المهمة من موارد التسامح واما في الامور
المهمة فلا يكون الصدق موجودا الثالث ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ومنصرفة اليها لاصالة الحقيقة ولا بد في الصدق من حصول العلم او
الظن من دليل له شرعي اعتبار والمفروض عدمه هنا وعن الرابع من وجهين الاول منع ترتب الاثار في الامور المهمة بل بناؤهم يكون على العدم واما في امور
التسامح فانما هو بالتسامح الثاني منع ترتب الاثار عند حصول الظن الضعيف بل بناؤهم على العدم واما في الظنون القوية فلو سلم فلا يكون مجديا الا بالاجماع

المركب

المركب من الظنين بالنسبة الى سبب في ح عدم يحتمل التعارض ويكون الاصل سليما عن المعارض وعن الخامس بمنع انسداد باب العلم في الموضوعات المستنبطة
لان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة اما ان يكون معناه العرفي واللغوي متحدا كالامر والنهي والفاظ العموم ومباحث الاوامر والنواهي واشتراط بقاء
المبدأ في المشتق والامر المعلق على الشرط وهكذا او يكون مختلفا او يكون مشكوكا وعلى الاول باب العلم منفتح لامكان الرجوع الى العرف وتحصيل الحقيقة والمجاز
بالامارات القطعية كالتبادر وعدم صحة السلب وامثالهما وعلى الثاني فبناء على تقديم العرف فكذلك واما بناء على تقديم اللغة فيمكن تشخيصه بقول اللغوي
ودوليها حجة بالاجماع من المتقدمين والمتاخرين وبتقرير المعصوم لان تدوين كتب اللغة كان في زمان الائمة وكانت مرجعا للعمل للعلماء ولم يحصل
الردع للمعصوم وعلى الثالث الاصل هو الاتحاد وهو حجة بالاجماع ويكون مرجعه العرف ويكون كالاول ولو سلم الانسداد وعلم الاجماع على حجية القول
اللغوي والاستقراء والاصل لكن بعد تسليم الانسداد يكون اخذ هذه الظنون هو القدر المتيقن لان كل من عمل بالشهرة والخبر والاجماع المنقول عمل بها ولا
عكس وح هو حجة والخارج عنه يحتاج الى الدليل وعن السادس بمنع جريان قاعدة التحكم وترجيح المرجوح على الراجح توضيحه ان بعد انفتاح باب العلم الشرعي في اغلب
الموضوعات المستنبطة وندرة الموارد المنسدة لا يكون للموضوعات المستنبطة مدخلية في الانسداد الاغلبي وبحصر الانسداد الاغلبي بالظن الصدوري وهو
لازم العمل سواء علمنا بالظن في الموضوعات المستنبطة لعدم كفاية العمل بهذا الظن لرفع الانسداد الاغلبي وبعد ثبوت العمل بالظن من حيث الصدور على اي تقدير
يكون هو القدر المتيقن والخارج عن تحت الاصل ويبقى الظن في النادرة المنسدة في الموضوعات المستنبطة تحت الاصل ولا بد في الحاقه من اثبات عدم الفرق
لجواز الفرق وح الحاقه بدون اثبات عدم الفرق قياس مع انه مع الفارق لتحقق الانسداد الاغلبي في الصدور دون الوضع نعم بعد ثبوت حجية الظن لو لم يكن
القدر المتيقن موجودا فلا بد من التخصيص والقول بعدم الحجية في البعض من اثبات الفرق والدليل والمقام من الثاني كما عرفت ولا يجري ايضا مقدمة عدم الكفاية
لرفع الانسداد الاغلبي بالعمل بالظن من جهة الصدور وعن السابع بان القدر المتيقن من مورد الاجماع هو الاصل والظن الناشئ من العرف واللغة لا مثل الظن الحاصل
من الشهرة والاجماع المنقول وامثالهما لكون حجيتها خلافية بل الظاهر من الاكثر هو العدم ولم يظهر من السيد المرتضى ره العمل بالظن المطلق في الاوضاع وعلى
الاصل لا يعلم كونه من باب الظن بل الظاهر عدمه ومثله عن الثامن وعن التاسع بانا مكلفون بالواقع على فرض امكان تحصيل العلم وعلى فرض عدمه مكلفون
بالحكم الظاهري الناشئ من الاصول لعموم ما دل على حجية الاصول سلمنا لكن في صورة تعذر العلم يجب الاتيان بالمشكوك والموهوم والمظنون في محتمل الوجوب
والترك في محتمل الحرمة ولازمه نفي حجية الظن فتدبر ولا يبقى يمكن تتميم الوجه الخامس بان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة بعضها مما يكون من مستحدثات
الشارع كالصلوة والزكوة والطهارة والنجاسة والبيع وهكذا واثبات الوضع في زمان الشارع لها وكذا تشخيص الموضوع له من انه وضع للاركان مثلا
او الزايد عليه لا يكون الا بالاستقراء والشهرة وامثالهما لعدم امكان تشخيصها بالقول اللغوي لعدم فهمها ولا بالامارات العرفية لعدم كوننا في زمان
الشارع حتى نلاحظ حال العرف فيها وبعضها مما لا يكون له وضع شرعي لكن الاتحاد بين اللغة والعرف العام محل تامل واثبات الاتحاد ليس الا بالاصل
ومدركه الاستقراء لعدم حجية الاصول في الموضوعات المستنبطة من باب التعبد الصرف وبعضها انما يحصل القطع بالاتحاد بين تشخيص العرف فيها قد يكون
بالامارات التي هي محل الشك من انها ناشئة عن القرينة ام لا ولا يتم هذا الا باصالة عدم القرينة التي مدركها الاستقراء والغلبة وهذا قد يكون مع المعارض
والترجيح بينها لا يكون الا بالظن الناشئ من الاستقراء وامثاله وقد لا يمكن التشخيص لاختلاف العرف فيها كدخول الغاية في المغيا ام لا وبعضها مما
يحصل القطع بالاختلاف وهذا لا بد فيه من تشخيص المعنى اللغوي حقيقة ومجازا وقد يكون قول اللغوي فيه في ادعاء الوضع او العدم نصا وقد يكون
ظاهرا كقولهم قد استعمل في ذلك او بمعنى ذلك وعلى الاول منهما قد يكون مع المعارض والترجيح ليس الا بالظني وقد يكون مشكوكا من ان المراد به الحقيقة او المجاز
كان يذكروا للفظ معاني متعددة والشك في انها كلها على سبيل الحقيقة او المجاز او التبعيض وح لا بد من الرجوع الى الاصل من ان الاصل في كلام اللغوي بيان المستعمل
فيه او الحقيقة او المختلف وهذا الاصل مدركه الظني كالغلبة وامثالها وما علم حقيقته قد يحصل الشك في كون استعماله مع القرينة المفيدة او المخصصة ام
الصارفة ام لا ومدرك اثبات ارادة العموم او المطلق او الحقيقة ليس الا باصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وعدم القرينة ومدرك هذه الاصول ليس الا
الاستقراء لا يقال مدرك هذه الامور على اصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة وعدم التقييد وامثالها هو الاجماع على حجية الاصول العدمية
وكذا مدركية العرف ولا ريب في حجيته في الالفاظ لانا نقول هذا مسلم فيما كان صدور اللفظ شفاهيا بالنسبة الى سامع مع عدم نصب القرينة من جانب المتكلم
واما لو لم يكن كذلك كما في الفاظ الكتاب والسنة بالنسبة الينا بل مع القطع الاجمالي بورود التخصيصات والتقييدات والصوارف الكثيرة فيهما مع عدم الدليل الشرعي
على التعيين فيكون بناء العرف على ذلك مع امكان تحصيل العلم ممنوع اذا عرفت ذلك فنقول في تشخيص الاوضاع والامارات في الفاظ الكتاب والسنة
اما ان يكتفى بالعلم بما يحصل معه القطع بالوضع والارادة ويرجع الى الاصل في غيره فلا ريب في لزوم المحذور من الخروج عن الدين او العسر او الحرج سابقا بحكم
الاحتمالات لندرة الادلة العلمية كما عرفت لكون اغلبها مستندا الى الظن والعمل بالبعض من قول اللغوي والامارات والاصول والاستقراء
صرف لعدم الدليل على اعتبار بعض دون بعض لا من الكتاب لا من السنة ولا العقل ولا الاجماع اما الاجماع فلان العلماء كما عملوا بقول اللغوي عملوا
بغيره ايضا واما غيره فظاهر مع ان حجية قول اللغوي من حيث هو اما ان يكون لاجل كونه حجة شرعية الهية او يكون لاجل كون قوله مفيدا للظن وعدم
المناص في تشخيص الاوضاع الا به والاول ممنوع لعدم الدليل عليه كيف يكون قوله حجة مع كونه فاسقا مع احتمال الخطاء في اجتهاده وكان قول
العادل في اخباره صدور الرواية عن المعصوم محل الخلاف كما عرفت في السابق لان المناط لو كان هو الايات والاخبار فهو بالشمول للثاني اولى
ولو كان هو العقل فلا ريب انه يحكم باخذ الثاني لكونه اقوى الظنين وكيف كان الظن الحاصل من الخبر الصحيح والاجماع المنقول وامثالهما في اللغة
حجة كالظن الناشئ من الغلبة في الالفاظ المهجورة التي لا يمكننا تشخيص الوضع فيه بالاجتهاد في حال العرف لتقدم عرفه على عرفنا نعم في الالفاظ التي

يمكن تشخيص وضعه بالاجتهاد في حال العرف كالامر والنهي بمجموع مباحثهما واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد او
عدم الامر بالضد للنهي في العبادات موجبا للفساد ام لا ومباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفاهيم وهكذا لا يجوز العمل بالظن لانفتاح باب العلم
فيها لامكان تشخيصه بالرجوع الى العرف المقطوع الحجية لانا نقول هذا فاسد لان المستحدثات الشرعية اثباتها انما هو بالامارات والرجوع الى اهلها من
التبادر وغيره في العرف المتشرعة الكاشف عن زمان الشارع كما مر في الصحيح والاعم وحجية الامارات لا يكون من باب الظن المطلق بل من باب بناء العقلاء
والسيرة المستمرة وتقرير المعصوم في زمانه وعمل العلماء بل العقلاء كافة ومثله القول اللغوي والاصول من اصالة الاتحاد وعدم النقل وعدم الاشتراك وعدم
الترادف وعدم القرينة وامثالها فباب العلم في اغلب الاوضاع مفتوح والمورد الخالي عن الامارات والاصول والقول اللغوي والخصم مدركه بالظن المطلق
كما مر في الاجماع المنقول من التتبع في الخبر نادر وغاية الندرة نعم يمكن تتميم وجه السادس هو الاظهر والاقوى بان بعد ثبوت الانسداد يكون اخذ الظن
من الشهرة او الخبر القوي في جهة الصدور وطرح الظن الحاصل من الخبر الصحيح من جهة اثبات الوضع ترجيحا بلا مرجح لاشتراكهما في الندرة وعدم الدليل الشرعي
على اعتبارهما في افادة الظن ولا يكون القوي والشهرة هو القدر المتيقن بالنسبة الى الصحيح والشهرة في اثبات الوضع لعدم الدليل عليه توضيح المطلب
بعد الانسداد العمل بالاخبار الصحيحة والموثقة والحسان والضعاف المنجبرة في جهة الصدور هو القدر المتيقن لعدم كفاية غيرها في دفع المحذور وقطعا الكثرة بها
في المفروض بعد العمل بها اما ان يرتفع المحذور ام لا وعلى الاول يلزم طرح الشهرة والقوي وظهور عدم الخلل في جهة الصدور وهو خلاف ما سبق من
حجيتها وعلى الثاني فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بها في جهة الصدور والوضع معا او الاول دون الثاني او بالعكس او باحد الامرين وعلى الاول
والثالث يثبت المطلوب والثاني فاسد لندرة الشهرة المجردة والقوي في جهة الصدور كما في الخبر الصحيح والشهرة في اثبات الوضع وعلى الاخير لا بد من ترجيح
الاول من مرجح والا يلزم التحكم والمفروض عدم الترجيح لا من الاجماع لكون كل منهما خلافيا ولا من الكتاب لا ندرة البناء لو تم فهي اقوى بالشمول في الخبر الصحيح
في الموضوع المستنبط ولا من الشهرة لكون المشهور ظاهرا على عدم اعتباره في الاحكام واعتباره في الاوضاع بل نشأ من اطلاق كلامهم من حجية الظن في
الاوضاع ولا من العقل ولا من كونه قدرا متيقنا ولا من كونه مظنون الاعتبار دون الاخر وخروج الحكم بالعمل به في الاحكام دون الموضوعات تحكم صرف بل
ترجيح للمرجوح على احد الخبر القوي في جهة الصدور وطرح الصحيح في اثبات الوضع على انا نقول اذا ثبت حجية الشهرة والاجماع المنقول في جهة الفرع يثبت
حجيته في الاوضاع فاثبات الوضع بالاجماع المركب لان الظاهر عدم الفارق ولم يكن الامر بالعكس لان السيد المرتضى ره يقول بمنع حجية الظن في
الفروع مع انه يعمل في الموضوعات المستنبطة فتدبر **المقام الرابع** في الظن الحاصل في المسئلة الاصولية المتعلقة بالحكم الفرعي وذلك كما لو حصل
الظن بان العام المخصص حجة في الباقي فانه يحصل الظن بوجوب قتل المشركين الا اليهود مثلا في قوله اقتلوا المشركين الا اليهود وهو ايضا على ثلثة اقسام قسم
يكون الدليل الشرعي على حجيته وهو الظن الذي كان بناء العرف على العمل بها كالظن الحاصل بارادة الحقيقة عند فقد القرينة والظن الحاصل من
ارادة المقيد من المطلق عند تعارضهما وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الحاصل من
القياس والاستحسانات وقسم يكون محل الشك وذلك كالخبر الواحد وامثاله والكلام انما هو في هذا الظن من كونه حجة ام لا يمكن الاستدلال على حجيته بالامور
السبعة التي مضت في الموضوعات المستنبطة الا الاخير اعني الاجماع فان حجية الظن في المسئلة الاصولية خلاف المشهور والجواب عما سوى الخامس والسادس
هو الجواب كما مر فارجع واما الخامس اعني ادعاء انسداد باب العلم فيها غالبا فبان الانسداد ممنوع لانفتاح باب العلم فيها غالبا وذلك لان المسائل الاصولية
اما ان تكون من مباحث الالفاظ في اثبات الوضع وتشخيص العرف واثبات حجية العرف في تشخيص الارادة واما ان تكون من مباحث الادلة العقلية الحاكمة
عن جهة العرف واللغة فان كانت من الاول وذلك كتشخيص العرف واللغة في مسئلة المشتق ومباحث الاوامر والنواهي ومباحث العموم والخصوص وارادة
المقيد من المطلق عند تعارضهما ومباحث المفاهيم وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ثم اثبات حجية العرف والامارات العرفية
والقول اللغوي واثبات حجية اصالة الحقيقة واثبات حجية العموم بعد التخصيص فباب العلم الشرعي فيها منفتح لان مناطها هو العرف وهو موجود فينا
ويمكننا تشخيصها به وحجيته في اثبات الاوضاع والامارات مما لا ينبغي ريب يدل على حجيته ما مر من بناء العقلاء والسيرة القطعية وتقرير المعصوم
وعلمهم في المحاورات على طريق العرف وكذا الكتاب العقل والاجماع وان كانت من الثاني وذلك كالامر مع العلم بانتفاء الشرط واجتماع الامر
والنهي وترك الاستفصال واصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والاجتهاد والتقليد والتعادل والتراجيح فالعقل مستقل في ادراك الحكم
في هذه المباحث والشرع اعني الاخبار الواردة في اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والتوقف والقرعة ايضا منطبق معه ولم يكن باب
العلم فيها منسدا الا اقل قليل لا يقال من جملة المسائل الاصولية هي حجية الاخبار وباب العلم فيها منسد ومن جملتها حجية القول المتجزي لنفسه لمقلده
فان مدركهما ليس الا الخبر الواحد والشهرة لانا نقول باب العلم الشرعي ان كان فيها منسدا الا ان باب العلم العقلي منفتح اما في الثاني فلان بعد حصول
الظن بحجية قول المتجزي وحرمة التقليد عليه يقول انه اما ان لا يكون مكلفا اصلا او يكون مكلفا بتحصيل العلم او يكون مكلفا بالتقليد او
بالاحتياط او بالعمل بالظن والاحتمالات كلها فاسدة كما حقق في الاجتهاد والتقليد الا الاخير ويتعين العمل به كما حقق في الاجتهاد والتقليد فيكون العقل
مستقلا في ادراك الحكم ولا يكون هذا عاملا بالظن بل عمل بالقطع والظن انما هو محدث لصغرى الدليل كما لا يخفى لان يكون مستند الحكم في الكبرى
حتى يكون الحكم ظنيا واما الاول فكذلك لانا نقول لحجية اخبار الاحاد لم يثبت بدليل شرعي كما مر وح المكلف اما ان يكون مكلفا ام لا الى ما مر وثبت حجيته
بالدليل القطعي وربما تكون المسئلة اصولية يحصل الظن ولا يجري فيه هذا الدليل العقلي لندرته وندرة المتفرعات عليه من الفروع كتعارض عرف
السائل والمسئول في بعض الصور او دخول الغاية في المغيا فان حال العرف في الثاني مختلفة والعقل غير مستقل فيه وفي الاول العقل لا يكون حاكما

في الظن الحاصل في المسائل الاصولية المتعلقة بالحكم الفرعي

في بعض

في بعض الصور وحال العرف غير ايضا مشتبه وح لو كانت الشهرة في المسئلة على احد الطرفين لا يجري فيها الدليل الذي ذكرنا لامكان الاحتياط فيما يتفرع
عليها في الفروع لندرته والانسداد الاغلبي في الاصول يستلزم الانسداد الاغلبي في الفروع واما الانسداد في بعض موارد الاصول لا يستلزم الانسداد الاغلبي
في الفروع فربما يستلزم كالخبر الواحد لتجزي ويلزم الحكم بوجوب العمل بالظن لبطلان سائر الاحتمالات وربما لا يستلزم كتعارض عرف السائل والمسئول فيحكم
بالرجوع الى الاصول وطرح الظن وح حكم العقل بحجية الظن موقوف على تحقق الانسداد الاغلبي حتى صار سبب البطلان سائر الاحتمالات واثبات حجية
الظن التي هي مسئلة اصولية والحكم بالحجية ايضا تابع للمحذور كما عرفت في السابق والعلم الحاصل من العقل بعد تحقق الاضطرار لا ينبغي انفتاحا في الاصطلاح
لان المراد من الانفتاح وجود الدليل على حجيته من حيث هو مع ان بعد تحقق هذا الاضطرار وثبوت حجية الظن لا مشاحة في الاصطلاح ولا ثمرة سواء سميته
انفتاحا او انسدادا واما عن السادس فلان العمل بالظن في المسئلة الفرعية اعني من حيث الصدور هو القدر المتيقن ولازم العمل سواء علمنا بالظن في المسئلة
الاصولية ام لا لكون الانسداد الاغلبي حاصلا فيه ولا يكون للمسئلة الاصولية مدخلية فيه كما هو صريح وللاجماع لان كل من عمل بالظن في الاصول عمل به في الفروع
وليس الامر بالعكس وح الظن في المسئلة الفرعية خارج عن تحت الاصل على اي فرض والحاق الظن في المسئلة الاصولية اليه بقاعدة التحكم موقوف على اثبات
عدم الفرق شرعا وعقلا وكلاهما غير ظاهر كان به واحتمال الفرق موجود لجواز كونها اهم من المسئلة الفرعية في نظر الشارع لكونها مبناها ولجواز كونها
مثل المسائل الكلامية في عدم حجية الظن فيها ولا يجري ايضا مقدمة عدم الكفاية لفرض حصول الكفاية بالعمل بالظن في المسائل الفرعية لندرة الانسداد
في الاصول كما عرفت ولا يكون ايضا اجماع مركب في البين بان كل من عمل بالظن في الفرع عمل بها في الاصول لذهاب المشهور الى حجية الظن المطلق في الفروع
وعدمها في الاصول وفيه لا يجري فيه ما ذكرنا اخيرا في تتميم وجه السادس في الموضوعات المستنبطة من ظهور الاجماع واطلاق كلامهم في حجية الظن في الاوضاع
مع منع اكثرهم حجية الظن في الاحكام وكان اخذ في الاحكام دون الاوضاع تحكما صرفا وعدم الجريان هنا ان المشهور على عدم حجية الظن في الاصول تحت الاصل
ولا يلزم التحكم لذهاب المشهور على عدم حجيته في الاصول **المقام الخامس** في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الغير الرجالي المستلزم للظن بالحكم الفرعي المخالف
للاصل والفرق بينه وبين الموضوع المستنبط ان الموضوعات المتعلقة للاحكام كالوضوء والغسل والجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة والميتة والمذكى
والنجاسة والطهارة والسارق والزاني واللائط والمساحق والدين والقرض ورؤية الهلال والحاضر والمسافر والملاقي للنجس والماء والبول والصعيد والكر
وهكذا كليات تتعلق بها الاحكام اصالة فالماء طاهر والبول نجس والماء والطاهر لفظ موضوع للمعنى الكلي وهذا المعنى الكلي من حيث هو يسمى بالموضوع
المستنبط وبعد تحقق هذا الكلي في ضمن الخصوصيات يكون فردا لهذا الكلي ويسمى موضوعا صرفا فان كان الاشتباه في تشخيص المعنى تكون شبهة في الموضوع
المستنبط وان كان الاشتباه في تشخيص الفرد واندراجه تحت الكلي كالشك في ان هذا المائع هل كان بولا او ماء يكون شبهة في الموضوع الصرف والمصداق وما كان
حكم الماهيات ساريا في الافراد بدلا كما في التكليفيات او استغراقا كما في الوضعيات نحو الماهيات ساريا في الافراد وعرضا بالمقدمة لا بد من تشخيصها ومعرفتها
في مقام الامتثال فعلا او تركا فان حصل العلم فلا كلام فيها وقد لا يحصل العلم ولكن يحصل الظن وهو على اقسام ظن قام الدليل الشرعي على اعتباره كالظن بالعدد
بافعال الصلوة والقبلة وتميز الحيض والاستحاضة والقروح والجروح وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره كقول العدل الواحد في الزنا واللواط وامثالها
وقسم يكون محل الشك كالعدل الواحد ومجهول الحال والفاسق المتحرز عن الكذب والشياع والغلبة وامثالها في غير الزنا واللواط وامثالهما كالكرية والملاقاة
ورؤية الهلال والكلام انما هو في هذا القسم من انه حجة حتى وجد الدليل على عدم اعتباره والحق فيه ما مر من ان الاصل عدم الحجية ووجوب الرجوع الى الاصل
من سوق المسلم وفعله ويده والاستصحاب وامثالها ان كانت موجودة ففي مستصحب الدين يحكم ببقائه سواء كان الشك في دفعه دفعة كما لو كان قاطعا
باشتغال ذمته للدين تومان مع القطع بانه اداه دفعة او تدريجا لكن يحصل الشك في انه تماما او نصفا فيحكم ببقاء نصفه للاستصحاب ولا يعتبر الظن المطلق
باداء تمامه وفي مستصحب العدم كالقطع بانه اخذ مقدارا لكن يشك في انه اخذه مائة او تسعين دفعة او تدريجا فيحكم بالتسعين لاصالة عدم الزائد في المشكوك
البدوي مع عدم وجود سبب اخرى يرجع الى الاصول العملية في كل المورد ما يقتضيه ذلك المورد من اصل البراءة او الاحتياط او التخيير او اصل الطهارة او اصالة
الحرمة في اللحوم والفروج وهكذا ولا يعتبر فيها الظن المطلق ولو بعد انسداد باب العلم غالبا في الاحكام الصرفة لاصالة حرمة العمل بالظن واصالة العمل
بالاصل حتى وجد الدليل على اعتباره والدليل على اعتباره لا يتم من الوجوه السبعة التي مضت في حجية الظن المطلق في الموضوع المستنبط والجواب عن
غير وجه الخامس والسادس هو الجواب ثمة واما وجه الخامس فتقريره هنا بان باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة منسد غالبا منها الطهارة والنجاسة
لعدم العلم في اغلب الاشياء بطهارتها الواقعية بل العلم الاجمالي حاصل بمخالفة الواقع للاصل المعمول به لكثرة المشتبهات منها اصالة الطهارة للعلم بنجاسة غالبها
سيما ارض الحمام وغسل المذكى في الاسواق والاشياء في سوق المسلمين من يد من لا يعلم الطهارة ولا يبالي بها كالدهن واللبن المستعمل في ايدي الاولاد
الخبز الحاصل من ايدي اهل السوق وهكذا وطين الطريق ومنها تغسيل الميت وتكفينه والصلوة عليه في القرى سيما في الاكراد والاتراك وامثالها لان العلم
حاصل بعدم اداء اغلبها على وجه الصحة ومنها التذكية فان كل واحد من افراد اللحم الموجود لا يحصل العلم بكونه مذكى بحسب الواقع مستجمعا لجميع الشرائط
او ميتة بل العلم الاجمالي حاصل بعدم حصول الشرائط في بعضها وكذا سائر الاشياء الموجودة في سوق المسلم ويده وكذا في فعل المسلم من جهة الصحة والفساد
والملكية والعدم وامثالها ولا ريب في حصول العلم الاجمالي بكون بعض هذه المشكوكات مخالفا للواقع لما يقتضيه الاصول ولا يكون من باب شبهة القليل
في الكثير كما لا يخفى وح فاما ان يجب اعتبار العلم الاجمالي والاحتياط الكلي والاحتراز عن الكل سواء كان الاحتمال مظنونا او مشكوكا او موهوما او يجب طرح
العلم الاجمالي والعمل بالاصول مطلقا او التخيير او التبعيض بنحو ما مر في الدليل الرابع ويجب الاحتراز عن المشكوكات والموهومات دون المظنونات او بالعكس
وكلها باطلة الا الاخير وهو المطلوب اما الاول فللزوم العسر الموجب للاختلال في تعيش بني ادم واما الثاني فلتخصيص الاصول بالعلم بالمخالفات الواقعية

في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الخارجي

لان الاصول كقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم والعلم اعم من الاجمالي والتفصيلي كما مر مع ان بناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وعدم ارتكاب الجميع واما الثالث فباطل عقلا وشرعا وكذا التخيير والتبعيض تعين الاخير وهو المطلوب في الجواب ولا انسداد باب العلم غالبا في الموضوعات الصرفة لا يستلزم الا ندرة الاغلبي في الاحكام والموضوعات المستنبطة لجواز الانفتاح فيهما غالبا كما في طهارة الاشياء للعلم باصل الحكم والموضوعات المستنبط وكذا في البول بحس واشباهه واما تحقق الكلي في الموضوع الخارجي فربما كان الغالب مشتبها بحسب الواقع لكن الشارع جعل الاسباب كالسوق وفعل المسلم ويده وهكذا فيها قايما مقام العلم وثانيا ان المناط اما ان يكون هو انسداد باب العلم بالواقع مع قطع النظر عن العلم الاجمالي او يكون هو الانسداد مع العلم الاجمالي الحاصل من كثرة الشبهات والاول فاسد لان الانسداد بحسب الواقع لا يوجب الا انسداد بحسب الظاهر لان العلم بالحكم الظاهري في الكل منفتح لان حجية سوق المسلم ويده وفعله واصالة الطهارة واصالة الفراش حتى يحصل العلم بالخلاف اجماعية والسنة المتواترة دالة عليها وليس المناط عند الشارع في الموضوعات هو الواقع بل المحض غير حرام في بعض الموضوعات والثاني ايضا فاسد بوجوه الاول منع العلم الاجمالي لان مجرد كثرة الشبهات لو كانت منشأ للعلم الاجمالي فكان كل شخص عالما بنجاسة الاناء يرتكب الامور المشتبهة كثيرا بعد ويحصى في كل يوم الثاني سلمنا لكنه يكون من باب شبهة القليل في الكثير ولا اعتناء به اصلا كما سيجيء في اصالة البراءة الثالث ان الاشياء المشتبهة الموجودة في السوق وفي يد المسلم وفي فعله لا تكون مرتبطة بشخص واحد ومعه لا يجب الاجتناب كما سيجيء في الاستصحاب في صورة الشك في الحادث مثلا لو حصل العلم بنجاسة احد الحوضين المسبوقين بالطهارة احدهما منه والاخر في بيت جاره لا يجب عليه الاجتناب عن حوضه الرابع سلمنا لكن الشبهة لا تكون دفعية مع حصول العلم بينها بل تكون تدريجية مثلا لو حصل العلم للمجتهد بان في اجتهاده من اول الطهارات الى الديات يحصل الخطاء او حصل العلم بان اللحوم الموجودة في السوق وما سيجيء غدا وهكذا يكون بعضها ميتة وارتكابه تدريجا فلا لارتكاب المحرم الواقعي الحاصل بين هذه الارتكابات التدريجية لا يجب الاحتراز لعدم الدليل عليه بل الادلة دالة على عدم لزوم الاحتراز في مثله وعقل السيرة ومنها الاخبار المتواترة الواردة في سوق المسلم واصالة الطهارة وغيرها كما لا يخفى ومنها فعل المعصومين وتقريرهم لانا نعلم علما ضروريا بان زمان المعصومين كان كزماننا في انسداد باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة مع العلم الاجمالي لهم في الجملة ويعاشرون الناس ولم يكن بناؤهم على التحرز او الامر بالتحرز بل يامرون بعدم التحرز كما يدل عليه بعض الاخبار الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك واخذ الظن في بعض الاحكام في الموضوعات فتقريره مستلزم للعسر بل اختلال النظم كالنجاسة كما لا يخفى على من له دربة في احوال الورعين واهل السوق والظلمة سيما في الطهارة والنجاسة واما السادس بان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن يكون العمل بالظن من حيث الصدور المتعلق بالحكم الفرعي دون الظن من حيث اثبات الموضوع الصرف والمستنبط للحكم الفرعي ترجيحا بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه بمنع التحكم وذلك لان العمل بالظن من حيث الصدور واجب العمل سواء علمنا بالظن في الموضوعات الصرفة ام لا والحاق الظن بالموضوعات الصرفة يحتاج الى الدليل ووجود احد المعممات وهي مفقودة اما الاجماع المركب فظاهر لانه ليس كل من عمل بالظن في الاحكام عمل به في الموضوعات لان من جملة الظنون هو خبر الواحد الصحيح والموثق والمشهور على حجيتها في الاحكام دون الموضوعات واما عدم الكفاية فلفرض حصول الكفاية لان انسداد باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة لا يستلزم انسداد باب العلم بالظاهر ولا في الاحكام كما عرفت فلا يكون لها مدخلية في انسداد باب العلم في الاحكام واما الثالث فلان بعد كون العمل بالظن في الاحكام هو القدر المتيقن لا بد من الحاق الظن بالموضوع الصرف الى ابداء عدم الفرق عقلا او شرعا والمفروض عدمه لجواز كون هذه الشبهات مثل سائر الموضوعات في عدم اعتبار الظن فيها عند الشارع وكان المناط عنده هو الحكم الظاهري الثابت بالاصول كما عليه المعظم لجواز كونها كبعض الموضوعات في اعتباره فيها او لجواز التلفيق وحيث لم يكن دليل على الالحاق او التفصيل يكون باقيا تحت اصالة حرمة العمل بما وراء العلم **المقام الثاني** في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الرجالي لا اشكال في حجية بعض الظنون في الموضوعات الرجالية وذلك كما لو شهد عادلان بعدالة الراوي مع العلم بان شهادتهم انما تكون من باب تحصيل العلم بالعدالة بالمعاشرة لان حجيته لا يكون محل النزاع وكذا لا اشكال في عدم حجية بعض الظنون وذلك كما لو شهد الفاسق او الكافر واشباههما ممن انتفى عنه الشرط بعدالة الراوي انما الاشكال في حجية بعض الظنون وذلك كاخبار العدل الواحد او العدلين بعدالة الراوي او اماميته او كونه فطحيا او ناووسيا او كيسانيا وهكذا مع كون شهادتهما من باب اجتهادهم وكذا غيرها كما سيجيء توضيحه بعد ويمكن الاستدلال على حجيته بالوجوه التي مضت وبعض ما سيجيء وكلها فاسدة كما مر بعضها وسيجيء بعضها الا الانسداد وتوضيح الكلام يقع منه في امور الاول في ان التذكية في الرواية هل تكون من باب الفتوى او من باب الحكم او من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او الخاص او الاصطلاحي او من باب اهل الخبرة او من باب الظن الاجتهادي وقبل الدخول في المقصود لا بد من تشخيص معنى هذه الامور لا ريب في كون الخبر والرواية المصطلحة وكذلك الخبر والرواية المطلقة المقابلة للشهادة والشهادة والفتوى والحكم كلها من افراد الخبر المطلق المقابل للانشاء وهو الاعلام المطلق لما له نسبة في الخارج وبين هذه الاقسام تفاوت لغة واصطلاحا اما الفتوى فهو في اللغة ... الحاكم في المسئلة وفي الاصطلاح هو اخبار الحاكم الحكم عن الله تعم في الواقعة التي كانت متعلقة للحكم سواء كانت خاصة او عامة وسواء كان اخبارا كقوله الكلب نجس او انشاء كالنهي عن الاخبار كقوله احترز عن شرب الخمر ومن لوازمه عدم وجوب قبوله الا في صورة اخصائه المجتهد بخلاف الحكم وكذا يجوز نقضه لمجتهد آخر في بعض الصور بخلاف الحكم كما سيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد واما الحكم فهو في اللغة له معان منها فرمان دادن وفي الاصطلاح هو الزام خاص من الحاكم في واقعة خاصة المتعلقة بامر المعاش المطلق لرأي الحاكم لرفع الخصومة المقصود منه يكون قابلا للخصومة سواء كانت موجودة بالفعل ام لا واما الشهادة فهو في اللغة گواهي دادن واخبار عن اليقين وفي الاصطلاح قال بعضهم هو الاخبار الجازم بحق لازم للغير وذكر بعضهم لكفاية الغير مع كون المقام مما يكون شانه غرامة الشاهد ولو لم يكن مطابقا للواقع مطلقا سواء كان في الاحكام او في الموضوعات كيف كان اشتراط الاخبار الجزمي في الشهادة مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيه واما النبأ المطلق فهو في اللغة والعرف العام هو الاعلام عن الشيء على سبيل الجزم وقد يراد به المعنى

في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الرجالي

الخاص

الخاص هو المقابل للشهادة والرواية في اللغة نقل سخن از كسى نمودن وفي اصطلاح اهل الدراية واهل الحديث الخبر والرواية والحديث مترادفة كما في تعريف الحديث وهو الاعلام القطعي او الظني بلا واسطة او معها عن قول النبي ص والائمة او فعله او تقريره المرتبطة بالحكم الشرعي فقد يسمى شيئا واحدا نباء من جهة اخرى كاخبار زيد عن مجيء عمرو من السفر فانه قد يكون شهادة وقد يكون رواية ونباء فلو فرض كون المقام عند الحاكم مع كون مقصوده ترتيب الاثار الشرعية واخبر الشاهد يكون شهادة وقد لا يكون كذلك بل منظوره مجرد الاعلام فيسمى نباء ورواية وكذا في اخبار رؤية الهلال قد يكون المقام هو مقام الترافع عند الحاكم لاجل حكمه على الناس فيسمى شهادة وقد لا يكون كذلك بل كان منظوره مجرد الاعلام فيسمى نباء والعرف حاكم بذلك الفرق بين هذه الاقسام قطعا واما كون الشيء من باب اهل الخبرة فظ وذلك كاعتبار قول اللغويين في اخبار المخبر اللغوي وقول الطبيب الحاذق في اخباره عن المرض اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقام ليس حكما بلا اشكال ولا خلاف لعدم الزامه فيه ولان في الحكم لم يعتبر التعدد اجماعا وفيهما محل الشك والخلاف ولعدم كونه قاطعا ولا يكون من باب الفتوى ايض قطعا لعدم كونه اخبارا عن حكم الله تعم بل هو اخبار عن الموضوع الصرف الخارجي عن كون الراوي عادلا مع ان فتوى المجتهد للمجتهد لا يكون حجة بالاجماع وهنا ليس كك بل حجة له في الجملة مع ان التعدد لا يشترط في الفتوى اجماعا وهنا خلاف بينهم على ان الفتوى لا يكون حجيته من باب الظن ولا ريب في اشتراط الظن النوعي هنا ولا يكون من باب الرواية لعدم كونه نقلا لكلام الغير لانه اخبار عن كون هذا عادلا او فاسقا ولا يكون من باب كونه خبرا مصطلحا وحديثا ورواية مصطلحة لعدم كونه اعلاما عن قول النبي ص او الامام او فعله او تقريره الا ان يكون دليل على الحاق هذا بالرواية من حيث كون ثمرة قبول الرواية والحديث من العادل المذكى مع انه لم يكن دليل شرعي عليه لما سيجيء من فساد ما تمسكوا به ولا يكون ايض من باب اهل الخبرة والا لزم كون المناط نفس الوثوق كاخبار اللغويين والطبيب لا كون المذكى عادلا مع ان المشهور ظاهرا على اشتراط العدالة مع ان الخبرية انما تكون في الامور الخفية المختصة اطلاعها بطايفة مخصوصة والاطلاع على العدالة الظاهرية او من اخبار الغير لم يكن كذلك مع انه لم يكن دليل على اعتبار الواحد من اهل الخبرة مط لجواز اعتبار التعدد كما في الشهادة على انبات اللحم وشد العظم في الرضاع من كون المرجع فيه الى العرف واهل الخبرة ولا يكفي فيه الواحد واما في مثل اخبار الطبيب بالمرض المبيح للافطار او التيمم فهو انما يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار مطلق الظن في الضرر بقي الكلام في كونها من باب الشهادة او من باب النباء المطلق الذي كان الرواية فردا منه او من باب الظن الاجتهادي والفرق انه ان كان من باب النباء المطلق والخاص او الاصطلاحي اعني الحديث من باب كونه فردا للخبر المطلق فيلزمه قبول قول المذكي الواحد ان قلنا بتمامية الادلة على حجية الخبر الواحد ولا يعتبر فيه التعدد ولا العدالة ان قلنا بتمامية منطوق اية النباء واية النفر ويعتبر العدالة ان قلنا بتمامية المفهوم دون غيره وان قلنا بعدم تمامية الادلة على حجية الخبر فيعتبر فيه العلم ولا يكفي التعدد في الاثنين فصاعدا وان كان عادلا ولو قلنا من باب كونه شهادة فيلزم فيه الاثنين والعدالة وكون شهادته على سبيل الجزم بمعنى انه ان كان من باب الشهادة فالاصل فيه حجية شهادة العدلين الا ما اخرج بالدليل من عدم حجيتها كما في الزنا او حجية الواحد في مدركه الاصل سيجيء ذكره وان قلنا بعدم تمامية الادلة على حجية الواحد في النباء ومنع كونه شهادة ومنع انصراف ادلتها الى مثل هذا ينحصر بكونه من باب الظن قال الشهيد ره في عدد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان ان كان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع الالتباس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان وجوب الصوم او حرمته لا يتخصص لمعين فهو من هذه الجهة علم ورواية ومن حيث تخصيص اليوم المخصوص القابل للنزاع في المعاملات خاص فهو شهادة والاقوى التعدد فيها الثاني المقوم فانه منصوب لتقويمات لا نهاية لها عام ورواية ومن حيث كونه اخبارا عن مال مخصوص لشخص مخصوص خاص فشهادة الرابع القاسم من حيث كونه قاسما لكل قسمة رواية ومن حيث التعيين في كل قضية شهادة الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط فمن انه مخبر عن الزام حكم مخلوق فهو كالرواية ومن حيث انه الزام لمعين فهو كالشهادة السادس المخبر بالطهارة والنجاسة السابع المخبر عن القبلة والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تع والى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي تحول دار الغير فهو شهادة وهو خاص لكن تعتبر فيه الواحد عملا بالقراين المفيدة للعلم ولهذا قيل وان كان صبيا ومنه اخبار المرئة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها بالرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر في فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده في هذا انه المذكى او مبيته لما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل وهذا ملكي انتهى كلامه ما اوردنا ذكره عن الشهيد واورد عليه المحقق ره ما حاصله ان من يقول انه يكفي الواحد في الرواية ان اراد به الرواية المصطلحة التي هو واحد من ادلة الفقه فلا معنى للتفريعات التي ذكرها من رؤية الهلال وغيرها كما مر وان يكون التذكية رواية بهذا المعنى وان اراد به الخبر المطلق المقابل للانشاء والفرض ان الرواية فرد منه ففيه انه لا معنى ح لاشتراط كون المخبر عنه عاما اذ قد يكون خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مع ان اكثر الروايات خاص لانه اخبار عن سماع خاص او رواية خاصة وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة دون الخبر فلا وجه لتحقيقه بالفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر عنه في اول كلامه ولا تخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من وسط كلامه اذ قد تكون الشهادة في حق الله تعم كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعل هذه الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم والظاهر ان مرادهم هنا هو الخبر المقابل للشهادة لا الخبر المصطلح فالتعبير الواضح ان يقال كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جماعة على سبيل الجزم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمول على الصحة كما حقق في مقامه ويقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يترتب حكمه الى غير المخبر واما اذا اوجب تكليفا فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد من اثبات التكليف من ط بالصدق انه لا بد من كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة

وهو امابعدالة الراوى مضافا الى الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف ان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر وقوله
وكان فى واقعة خاصة فقد ينبغى فيه التعدد كما فى الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية الخبر الواحد من انها تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق الخبر ونقل
الادلة وابطل دلالتها على حجية الخبر الواحد كما سنذكرهم قال والحق ان هذا البناء باطل اذ ليس للتفرقة من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص فى غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدقها عليه عند التامل فان التذكية فى المقام ليس من اثبات الحق اللازم للغير
وتخالف مع ان العلم معتبر فى الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه سلمنا انها شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد فى التذكية فالاولى ان يقال انه من باب الظن
الاجتهادى الى ان وجه كلام الشهيد ره فى اخذ العموم فى الخبر دون الشهادة بان المراد ان العموم يوجد فى الرواية دون الشهادة ويلزمه كون الشهادة دائما مخصوصة
دون الخبر وهو كما ترى مراده الفرق فى الجملة فلا يرد عليه ان بينهما فرقا اخر وهو الاخذ فى الشهادة كونها اخبارا بحق لازم للغير بخلاف الخبر فانه لا يوجد فيه
الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى ثم قال ويحتمل الاصولى فى هذا الباب للتفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا و
يطلب فيه العدد وهو مشكل لان ما ذكره من المميزات فى الشهادة كثيرا ما يتخلف عنه ولزوم العدد فى الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية
مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضته الادلة فى خصوص المقام الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضى كون الاصل
فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بالدليل ثم قال بعد اسطر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن و
هو يحصل بالخبر بحجية العدل بل الواحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار عليه على العلم او البينة او اليمين فلم يجعل المناص فيهما بالعلم
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن نبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة والارش ونحو ذلك فهى مثل الفتوى
فيكفى الواحد ولا وجه لاشتراط العدد كما وقع عن بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات تعلقت بما هو فى نفس الامر
فان حصل للمكلف العلم فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر فى الطبيب واهل الخبرة والاثر هو كونه معتمدا به
لا من باب الرواية ولا من باب الشهادة انتهى ما اردنا ذكره عنه ره اقول الفرق بين الخبر المقابل للشهادة والشهادة لو كان بمحض كون المورد فى الاول عاما
وفى الثانى خاصا كما ظهر من كلام الشهيد ره والمحقق ره فينتقض فى الاول باخبار زيد بمجىء ولده من السفر فان المورد خاص ولا يكون شهادة جزما ويلزم
كون الاخبار فى الموضوعات الصرفة كلها شهادة لكون المورد فيها خاصا وليس كذلك قطعا ويلزم منه القول بكفاية الواحد فى الشهادة فى الموضوعات
الصرفة كلية على مذهب من قال بتمامية ابتناء البناء الا ما خرج بالدليل لكون المورد من الموضوعات الصرفة ولا يقول الفارق المذكور بذلك ولو كان
بان الشهادة ترجع الى حق المخلوق والخبر يرجع الى حق الخالق فينتقض الاول بالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد لانه شهادة والحق حق للخالق وينتقض
الثانى باخبار زيد بمجىء ولده من السفر لا مع الدين به فانه حق للمخلوق ولا ريب فى كونه خبرا ولو كان بمحض الالزام فى الشهادة دون الخبر فيلزم لو قال العدد
بان هذه ميتة كونه خبرا لعدم الالزام فيه وليس كذلك قطعا ولو كان المرجع هو العرف فلا وجه لما ذكره من الفرق والحق ان المناط هو العرف المتشرعى لو كان
المورد مما ثبت له حقيقة شرعية على خلاف اللغة لان الفرق الذى ذكروه والتعريف الذى صدر منهم ان كان من باب اصطلاحهم فلا يكون تكلم الشارع
عبارته
مع عبادة على اصطلاح الفقهاء الحادث بعد زمان الشارع بكثير وان كان من باب بيان معنى العرفى او اللغوى او الشرعى فقد عرفت انه لا يتم وينتقض
فالحق الحقيق بالاتباع كون المرجع الى صدق العرف المتشرعة اما لاتحاده مع اللغة للقطع بوجود هذه الاسماء من الحكم والشهادة والبناء المطلق ومساواتها
فى جميع الازمنة حتى قبل زمان الشارع واما الكشف عن حقيقته فى زمان الشارع لانه لو كان للشارع فيه اصطلاح فلا ريب انه جعله افرادا من المعانى
الكلية كالحكم لو نقله الشارع عن المعنى الكلى اعنى الالزام المطلق الى فرد منه اعنى الالزام الخاص من الحاكم الشرعى وهو المناط فى حمل الالفاظ بحسب الصدق
مختلفا اذا اعلام العادل قد يصدق الفتوى عليه وقد يصدق الرواية المصطلحة عليه وقد يصدق عليه الخبر المقابل للشهادة وقد يصدق عليه الشهادة وقد
يلتبس بين الاول والثانى او بين الاخيرين او بين الكل وهكذا وح لا بد من الرجوع الى الدليل فى المعلومات من انه يقتضى فى الفتوى بالزام اعتبار الواحد
مطلقا او لا او التفصيل وكذا فى الحكم وسائر الاقسام وفى المشكوكات من ان الدليل يقتضى اعتبار اعلام العادل الواحد مطلقا الا ما خرج بالدليل او العكس مطلقا نعم
العدد المتيقن انه لو كان الاعلام قطعيا فى مورد خاص فى اثبات حق لازم للغير كما فى المرافعات يسمى شهادة واما الاعلام الظنى فلا يكون شهادة قطعا لتبادر
القطع من قوله شهد فلان والتكذيب العرفى لو قال انا شاهد بعد العلم بكونه ظانا فيه ومع انتفاء سائر القيود قد يعلم صدق عدم الشهادة وقد يكون مشكوكا
فيه ولو كان الاعلام ظنيا او عدم الالزام فيه او عدم كون المورد عاما او عدم كون المقام مقام اثبات حق لازم للغير كما فى المقام لكون الاعلام فيه ظنيا مع عدم
الالزام فيه وهكذا فلا نعلم كونه شهادة مع عدم انصراف ادلة الشهادة اليه ومنه لا نعلم كونه خبرا مقابلا للشهادة سيما مع كون الاعلام فيه ظنيا والمورد خاصا
حتى يحكم بكونه نبأ وان لم يمكن انكار نسبة المطلقة عنه لكن الحكم بكونه نبأ مقابلا للشهادة حتى يحكم بكفاية الواحد على فرض تمامية ادلة الخبر الواحد مشكل
ولا يكون صدق العرف من باب الاول والثانى معلوما وح يجوز ان يكون من الاول او الثانى ولا يكون دليل على حجية العدل الواحد فى النبأ المطلق المقابل للانشاء
ولا للنبأ المقابل للشهادة ولا للنبأ الاصطلاحى المرادف للحديث والرواية ولا لهذا النبأ الظنى الناشئ من اجتهاداتهم فى احوال الرجال لكونه اماما
او ثقة وهكذا لعدم تمامية الادلة لحجية العدل الواحد ولا العدلين فصاعدا فى غير الشهادة لاجل الاضطرار من انسداد باب العلم فى الموضوعات الرجالية
بقى الكلام فيما ذكره المحقق القمى ره اما ما اورد على الشهيد بانه ان اراد بالخبر الرواية المصطلحة الخ فهو كلام متين واما ما قال بعده وجه ان افعال المسلمين واقوالهم
محمول على الصحة وذلك يقتضى الواحد وغيره ان الكلام لا يكون فى الواحد من حيث موافقته للاصل من الاصول كفعل المسلم وغيره بل فى ان الواحد هل يكون
من حيث هو دليل حجة شرعية فى صورة مخالفته للاصول ام لا وقوله فلا بد من ظن بالصدق اذ بدونه الخ فيه ان اول الكلام من ان الظن بالصدق الحاصل من الواحد

هل يكون

هل يكون دليلا شرعيا ام لا واما ما قال بعده سلمنا كونها شهادة لكن لا دليل على لزوم التعدد فيه فيرد عليه ان الاصل يقتضى ذلك حتى يثبت خلافه كما سيجىء
واما ما قال بعده من ان ادعاء كون الاصل فى الشهادة التعدد ليس باولى من العكس من ادعاء الاصل كفاية الواحد للتخلف فيه ان فى الشهادة قد اقتضت
الادلة كون الاصل فيها التعدد وتخلف المميزات يخرجه عن موضوع الشهادة ان كان له مدخلية فى الصدق ويدخل فى موضوع اخر من النبأ او كونه من باب الظن
لا يكون مضرا وقوله الا ان يتمسك بالاستقراء ففيه ان الظن من الاستقراء حجيته محل الكلام ولو كان التمسك به من باب الاضطرار ففى الظن منه لا يكون
اولى من الظن الحاصل بالواحد فيما يكون المدرك منحصرا به فطرح الثانى دون الاول تحكم واما ما قال بعده فمثل اخبار الطبيب بالمرض يكون كالفتوى يرد عليه
انه يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار الظن هنا والفتوى لا يكون من باب الظن واما ما قال بعده ان الاحكام الشرعية تتعلق بما هو فى نفس الامر فان
حصل العلم فالعلم والا فالظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق ففيه انه لو كان مكلفا بالواقع وبنفس الامر مطلقا يلزم الاحتراز عن المشكوك والموهوم
فى محتمل الحرمة والاتيان فى محتمل الوجوب ايضا وهو ينفى اعتبار الظن وان كان موقوفا على امكان تحصيل العلم ومع عدمه يكون المتبع الاصل فلا يرد الا ما
وقد عرفت مما سبق ان الانسداد فى الواقع لا يستلزم انسداد باب العلم فى الظن وكذا الانسداد فى الاحكام لا يستلزم الانسداد فى الموضوعات وبالعكس اذا
عرفت كون المورد مشتبها لا بد من ملاحظة الاصل فى المقام من ان الاصل هل يكون هو اعتبار قول العادل مطلقا سواء كان فى الاحكام او فى الموضوعات
وسواء كان من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او من باب الخبر المصطلح او من باب الفتوى والحكم الا ما خرج بالدليل فى الموارد الخاصة كفتوى المجتهد
للمجتهد وشهادة العادل فى المرافعات وفى تذكية الشاهد بظهر هذا من عمل بقول العادل الواحد فى اثبات النجاسة بل بمطلق الظن كابى الصلاح نقى بن نجم
الذين بل عن مطلق الظن وكالعلامة فى التذكية فى العدل الواحد ووجهه انه لم يكن دليل خاص هنا على اعتبار قول العادل هنا فليس الا كون الاصل اعتبار
مطلقا كما مر الا ما خرج بالدليل كفتوى المجتهد للمقلد وحكم الحاكم واخبار الوكيل والوصى عن فعله وذى اليد عن ملكه واخبار العادل فى الرواية لاجل
انسداد باب العلم ويظهر هذا من المحقق القمى ره حيث ابطل الادلة الدالة على حجية الخبر العدل من حيث هو وعمل به فى الرواية المصطلحة والموضوعات
الرجالية وغيرها لظاهر لاجل انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية وبكون الاصل اعتباره فى الخبر المصطلح او النبأ المطلق مطلقا دون الشهادة مطلقا يظهر
هذا من الاكثرين وحيث بنى المسألة على انها من باب الرواية حتى يكون الواحد معتبرا او من باب الشهادة حتى لا يكون معتبرا والاصل فى الاحكام و
الرواية هو اعتبار القول الواحد مطلقا دون الموضوعات مطلقا ولعل هذا مبنى على كون الفرق بين الخبر والشهادة بالتعميم والتخصيص ففى الاحكام خبر لكون
متعلق قول المخبر عاما ويكفى فيه الواحد وفى الموضوعات شهادة لكون متعلقه خاصا ولا يكفى فيها الواحد المراد بالاصل هو الاصل الثانوى بالاتفاق
على حرمته من حيث الاصل الاولى فصاحب القول بالاعتبار مطلقا او تفصيلا يدعى وجود الدليل الدال على اعتباره والمنكر ينكره والحق مع المنكر لان
الدليل على اعتباره مطلقا او تفصيلا من حيث هو مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى اغلب الاحكام اما ان يكون هو الاجماع او الاخبار او الكتاب او العقل
وكلها فاسد لما مر فى الخبر المصطلح وفساده هنا اظهر اما الاجماع فلان المدعى لم يدع الاجماع فى مطلق الخبر بل ادعى فى الخبر المصطلح قائلا ان الاخبار فى
الكتب الاربعة كان معمولا عند العلماء قديما وحديثا وكيف يمكنه ادعاء الاجماع فى مطلق الخبر حتى فى الموضوعات لكون الاكثر على عدم اعتباره الا
ما خرج بالدليل فى الموارد الخاصة كالوكيل والوصى وامثالهما واما المقام اعنى التذكية لوجود الخلاف من كثير كما سيجىء فى الاقوال واما الاخبار فكقوله
بعد التعارض عن الخبر خذ الاعدل او الاوثق وامثالهما فالاختصاص على فرض تماميته بالخبر المصطلح ولا يكون شاملا له فى الموضوعات وغيرها ما لو
كانت الموضوعات عدالة او غيرها وسواء كان المشهود له شاهدا او راويا واما العقل فلكونه خاصا بحجية العمل بما وراء العلم كما مر فى الاصل الاولى واما
الكتاب فاية النفر لا تدل على ما مر ولو سلمنا دلالته فانما يتم فى الفتوى بكون الانذار بعد الخروج وتعليم الاحكام مناسبا له دون الانذار فى الموضوعات
وعلى فرض التسليم وعمومه تشمل الخبر الواحد فى الرواية لا فى الموضوعات مثل هذا عادل او فاسق او متبرز او مرتد وامثالها لعدم مناسبته لقبول قول
المنذر المستفاد من الاية لعدم توقف اخبار ما ذكر على الخروج والتفقه واما اية النبأ فهو وان كان عاما شاملا بل شموله لها اظهر فى الموضوعات لكونها
موردها والذا يستدلون باشتراط العدالة للشاهد بهذه الاية الا انه كما عرفت سابقا غير تام فيه وجه ومحل منع من وجوه عديدة سيما مع كون المورد
مما يكون القول بالاكتفاء بالواحد فيه مخالفا للاجماع فلا بد من اخراج المورد والحمل على اعتباره فى الجملة ولو كان مع ضميمة الغير او غيره من المحامل ولا يكون
الاول اولى سلمنا الاولوية لكن يجب تقييدها بغير الشاهد لما سيجىء من الادلة الدالة على اعتبار التعدد فيه ويحتمل ان يكون المقام من باب الشهادة
لكون المتعلق خاصا والحاصل ان الاصل عدم اعتباره مطلقا وعدم تمامية الادلة لكن فى الرواية لما كان افاد الظن وكان باب العلم فيه منسدا غالبا
بل لاجل الاضطرار ولو كان فى المقام منسدا فى الغالب بحيث كان طرح قول العدل الواحد فى التذكية مستلزما للخروج عن الدين او العسر والحرج كما
هو الحق وسيجىء توضيحه فنعمل به والا فنطرحه ونرجع الى الاصل ولو لم يكن دليل على انه لم يثبت اعتبار الواحد فى الخبر مطلقا ففى الشهادة اولى بالاجماع
المركب لان كل من قال بعدم اعتباره فى الخبر قال بعدم اعتباره فى الشهادة وليس الامر بالعكس هذا قول العادل الواحد واما العدلين فالحق انه لو ثبت
صدق الشهادة وماهيتها كما فى بعض الموضوعات فالاصل اعتبارهما من حيث هو والدليل على ذلك القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ظهور الاجماع
علاوة على ذلك حيث من يدعى فى المقام وغيره لزوم التعدد يدعى انها شهادة ويجب فيه التعدد ولا يدعى الزائد على الاثنين والمنكر ينكر كون التذكية
شهادة ولا ينكر اعتبار التعدد فيها او يقول بالدليل العقلى بان العدالة شرط فى الرواية وفرع لها فى الاصل يكفى الواحد فكذا فى الفرع ولا ينكر
ايضا عدم كفاية الاثنين فى الشهادة ومن انكرها يقول ليس شهادة لعدم كونها اعلاما عن سبيل القطع ولعدم كون المقام مقام اثبات حق لازم
المعنى بحيث يظهر من الكل تسليم اعتبار الاثنين على فرض تحقق الشهادة الثانى الاستقراء لان الغالب فى الموضوعات التى سائرها الشهادة اعتبار العدلين

بيانها الثالث الاخبار المستفيضة منها ما رواه الشيخ وثقة الاسلام بسنديهما عن ابي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان ان عندك الميتة ومنها ما رواه ايضا عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب
قد اشتريته الى ان قال والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة والظاهر من البينة هو الشهادة بقرينة الخبر السابق
الرابع الكتاب منه قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وهو وان اختص في بعض الحقوق المالية الا ان الظاهر عدم الفرق بينها وبين غيرها
الا على الموضوعات ويؤيده اية النبأ على فرض تماميتها لان اقربها حملها على اعتبار قول العادلين في الجملة ولو بانضمام الغير الامر الثاني في الاقوال
في التذكية اختلفوا في تذكية الرواة على اقوال ثلاثة ذهب الاكثرون الى كفاية الواحد منهم العلامة في التهذيب وذهب المحقق ومن تبعه الى لزوم التعدد
وذهب جمع منا الى كفاية الواحد بل التعديل بل وغير العادل من باب الظن لاجل انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية منهم المحقق القمي ره وهو الحق
حجة الاولين امور الاول الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد منها مفهوم اية النبأ بناء على كون هذا انباء لا شهادة او بناء على عدم الفرق بين النبأ والشهادة
لكون كل منهما اعلاما ولذا يستدلون باشتراط العدالة في الشاهد بهذه الاية الثاني ان العدالة شرط في الرواية وهو فرع لها وفي الاصل يكفي الواحد فكذلك
في الفرع والا يلزم زيادة الفرع على الاصل وهو فاسد عقلا الثالث ان المدار في امثال زماننا بتذكية الشيخ والنجاشي والكشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون
تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التذكية غير معلوم والعلم بان مذهب كل واحد منهم في التذكية اشتراط التعدد غير معلوم ايضا بل خلافه
معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمذكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكورون عرفوا
العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانى باثباته ومعه يكون اعتبار الاثنين في طبقتنا لغوا لان مبناه هو الطبقات السابقة وكانت واحدة
والجواب عن الاول ما مر سابقا من عدم تمامية الاية على حجية قول العدل الواحد مع ان الاصل المورد مخالف للاجماع لعدم كفاية الواحد الا ان يقول
بتقييد اصل المورد الذي هو الشهادة بما اذا انضم مع العدل الاخر ويبقى بالنسبة الى سواه الا على اعتباره سليما عن المعارض [illegible] رفع
بما مر سابقا من انه لا يكون اولى من سائر التصرفات كحمله على الاعتبار في الجملة مطلقا بل هذا التصرف تصرف بعيد عرفا كما لا يخفى على انه يتم لو قلنا بترجيح
المفهوم على المنطوق وانصراف المنطوق الى المعلوم على انه يصح لو كان اخبار اهل الرجال من باب العلم وليس كذلك بل هو اعلام ظني ناش من الاجتهاد في كلام
السابقين [illegible] على انه لو سلم فانه يتم لو اثبت كون هذا انباء لا شهادة او اثبت عدم الفرق بين النبأ والشهادة وضعا اللسان وشرعا
كلاهما ممنوعان اما الاول فلانه اخبار عن عدالة المشهود ولا ريب في كونه شهادة واشتراط التعدد في تذكيتها لو كان المشهود له شاهدا ويجوز ان لا يكون فرق
في تسمية الشهادة بين كون المشهود له شاهدا للشيء او راويا عن الشيء واما الثاني فلا ريب في كونه مما يثبت له الحقيقة المتشرعة للفرق البديهي لكل اهل الشرع
من العلماء والعوام من انهم يسمون بعض الاعلامات شهادة دون بعضها او بالعكس والاصل بما يثبت له الحقيقة المتشرعة من الالفاظ العام البلوى ثبوته في لسان
الشارع بل في اللغة كذلك لانه فرق والشهادة في اللغة يكون [illegible] لا ريب في الفرق بينه وبين الخبر لا في الخبر الخاص الشهادة فيه ان للنبأ المطلق وهو الاعلام
ويحتمل الاية عليه لكونه مطلقا الا انا نقول سلمنا لكن الاجماع والاخبار تمان على عدم اعتبار قول الواحد في الشهادة كما مر ذكر بعض الاخبار وهو مقدم على
المفهوم لكونهما منطوقا لا خصوصيتها بالنسبة الى المفهوم لاختصاصها بالموضوعات والشهادة ومعه يجب التقييد في مفهوم الاية وحمله على غير الشهادة ويحتمل ان يكون
المورد شهادة ومعه لا يصح التمسك بالاية مع ان قول المذكي الواحد في تذكية الشاهد غير معتبر بالاجماع ولا فرق ظاهرا بحسب الحكم بين كونه شاهدا للشيء او
راويا عنه لان العدالة ان لم يثبت في الشاهد بالعدل الواحد فكذا لم يثبت في الراوي لاصالة عدم اعتبار الواحد وعلى المدعي اثبات الفرق واما سائر
الادلة على حجية الخبر الواحد فقد مضى الجواب عنها من عدم تماميتها او من اختصاصها بالرواية المطلقة على فرض تماميتها والتذكية ليس منها والجواب الثاني
فاولا بان شرط الشيء اصل للشيء لانه الاصل في تحقق المشروط ويجوز ان يكون الامر في الاصل اهم كما في المسائل الكلامية وثانيا بمنع ثبوت الحكم في الاصل
لما مر من عدم الدليل على حجية الخبر في الرواية وثالثا بمنع بطلان زيادة الفرع على الاصل بل هو موجود في الشريعة كالايمان فانه شرط لصحة الصلوة وسائر الاعمال
ووقع الخلاف على ما ذكروه في الاستدلال والظن فالثاني كان دون الاول كما في بعض الحقوق فانه يكفي فيه الشاهد العدل الواحد كربع ميراث المستهل وربع الوصية
مع ان شهادة العدل الواحد لا يكفي في اثبات عدالته وما قيل من انه مخرج بالدليل مدفوع بانه لو تم فقاعدة عقلية وهي غير قابلة للتخصيص والجواب عن الثالث
اولا انه لا بد ان يكون تذكيتهم على وجه المعاشرة او الشهرة او شهادة العدلين لئلا يلزم التدليس وثانيا ان غاية ما ثبت انه لم يثبت كونها شهادة لعدم العلم
باجتماع ما يعتبر في تذكيته من شهادة العدلين ولا يلزم منه ان يكون رواية او حجة شرعية بل اللازم طرحها الا اذا كان باب العلم مسدودا وح يكون حجة من باب
الظن الاجتهادي بل هو كذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار الواحد ولو كان رواية حجة القول الثاني امور الاول ان التذكية شهادة ومن شانها اعتبار
التعدد كما مر من ظهور الاجماع والاخبار الثاني سلمنا عدم ثبوت كونها شهادة لكن لم يثبت كونها انباء وح يحتمل والمرجع هو الاصل
خرج الاثنين وبقي الواحد تحت الاصل الثالث سلمنا كونها رواية لكن لم يثبت دليل شرعي على اعتبار قول الواحد في الرواية لعدم تمامية الادلة كما مر الرابع
سلمنا تمامية الاية وكون مقتضى مفهومها اعتبار الواحد لكن المفهوم معارض بمنطوقه بناء على انصراف الفاسق الى نفس الامر ويلزم التبين في المجهول الحال
وقول العدلين قام مقام العلم شرعا بخلاف العدل الواحد فمنطوق الاية ينفي اعتباره والمفهوم وان دل على اعتباره لكنه معارض بالمنطوق وهو اقوى
منه سلمنا عدم الانصراف لكن لم يكن الامر بالعكس وح يكون المرجع الى الاصل وهو ينفي اعتبار قول الواحد مع ان شموله للشهادة محل تامل الخامس ان شرط
الشيء انما هو اصل للشيء ويكون الامر في الاصل اهم كما في الاصول الكلامية بالنسبة الى الفروع السادس انه يعتبر التعدد فيما كان المشهود له شاهدا ولم يثبت الفرق
بين كونه شاهدا او راويا والجواب عن الاول انا نمنع كونها شهادة لان في الشهادة لغة واصطلاحا حيثية ظ كونها اخبارا عن اليقين وهو هنا ليس كذلك كما

مر مع انها بشرط كونها محتاجة للغير لكفاية الغير ولم يكن المقام كذلك ويكشف عن عدم كونها شهادة انه لو كان لما كان العمل به منحصرا بالتفحص كما في غيره
والثاني باطل وعن الثاني بان خروج الاثنين عن تحت الاصل ممنوع وخروجه مسلم اذا كان شهادة او قام الدليل الشرعي على اعتبار قول العدلين في النبأ
اذا كان اعلامهما على سبيل الظن وكلاهما ممنوعان نعم الدليل العقلي من باب الانسداد قائم لاجل حصول الظن منهما وهو جار في الظن الحاصل من عدل واحد
كما سيجيء وعن الثالث بمثل ما ذكرنا وعن الرابع بان بعد تسليمك دلالة الاية على اعتبار قول الواحد لا يكون لترجيح المنطوق والتوقف وجه اما اولا فلتسلم انصراف
المنطوق الى نفس الامر بل هو منصرف الى المعلوم سلمنا عدم ثبوت انصرافه الى المعلوم لكن لم يثبت انصرافه الى نفس الامر ومع الفرضين يكون المفهوم سليما
عن المعارض وثانيا سلمنا الانصراف الى نفس الامر وحصول التعارض لكن المفهوم هنا مقدم على المنطوق لكون دلالته صريحا بالنسبة الى المورد لغرض كونه
عادلا بخلاف المنطوق فانه مقدمي بالنسبة الى مجهول الحال لعدم العلم بكونه فاسقا بل انما هو محض الاحتمال ولا ريب في ترجيح الدلالة الصريحة على المقدمية
سيما بعد اعتضاد الاول بالشهرة لما عرفت من كون الاكثر على كفاية المذكي الواحد وعن الخامس والسادس بانه قياس محض لان الاثنين شرط في قبول قوله
حيث كان شاهدا ولم يثبت كونه شاهدا هنا حيث كان راويا ومع ذلك ينفيه اطلاق الاية على فرض تسليم تمامية دلالتها على حجية الخبر الواحد فقد برء
الكلام في كونه من حيث الظن وهو الحق الحقيق بالاتباع وبعد ما عرفت من عدم تمامية الادلة على اعتبار المذكي الواحد والمتعدد يظهر انسداد باب العلم في
الموضوعات الرجالية وذلك لندرة ثبوت عدالة الرواة بما يفيد العلم العقلي كالمعاشرة او الشرعي كشهادة عدلين مع كون شهادتهما على سبيل الجزم من باب
المعاشرة اما الاول فظ واما الثاني فكذلك لندرة كون شهادة اهل الرجال من باب المعاشرة وتوافق الشاهدين في جميع الطبقات لفرض عدم الدليل الشرعي
على حجية غيرهما من الخبر العادل في المقام ولا العدلين اللذين كانت شهادتهما من باب الظن الاجتهادي الحاصل من كلام السابقين لا من باب النبأ ولا من
الشهادة مع ان على فرض تسليم كون الخبر العدلين هنا معتبرا مطلقا من باب الدليل الشرعي فلا يكفي ايضا لندرته كما لا يخفى على ذي الفطن وح لو اقتصر عليه مع طرح
غيره يلزم طرح اكثر الرواة ومنه طرح اكثر الروايات ويلزم منه الخروج عن الدين لو كان الرجوع الى اصالة البراءة والعسر والحرج لو كان الرجوع الى اصالة الاحتياط
وكذا سائر الاحتمالات فاسدة كما مر وح يجب المذكي والعمل بالظن لكونه اقرب الى القبائح كما مر في اثبات حجية الظن في الرواية فاذن الظن حجة من باب الظن المطلق لاجل الانسداد
الاغلبي سواء حصل من تذكية واحد او عدلين فصاعدا او غيرهما مما يجري المقدمات المتقدمة كما مر ولا يكون من باب الظن الخاص لما عرفت من عدم تمامية الادلة اذا
عرفت ذلك فاعلم ان الخبر المعتبر في الرواية كما هو الخبر الصحيح والحسن والموثق والاسباب المفيدة للظن بكون هذا صحيحا اعني كون راويه اماميا عادلا او حسنا اعني
اماميا ممدوحا او موثقا اعني غير امامي ثقة مختلفة لان الظن بما ذكر قد يحصل من قول امامي عادل من اهل الرجال كالشيخ او من امامي ممدوح منهما او من غير
امامي ثقة كحسن بن علي بن فضال او من الاجماع المنقول او من الشهرة وعلى اي منها قد يكون كلامهم صريحا في ذلك كما لو قال الشيخ فلان ثقة او امامي عادل او امامي ممدوح
او غير امامي ثقة وقد يكون ظاهرا فيه كفلان جليل القدر او كثير الرواية او من مشايخ الاجازة او وكيل الرضا ع او من اهل قم او مرجع العلماء او قال بعض المعصومين
في حقه رض وعلى الصحيح منها قد يكون كلامهم في اثبات ما ذكر سليما عن المعارض وقد يكون مع المعارض كما لو قال الشيخ فلان ثقة وقال الكشي انه ضعيف غال
وعلى الثاني قد يكون الظن الشخصي في جانب المذكي وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن الشخصي منهما وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن
الشخصي منهما وقد يكون الظن حاصلا من تصحيح غير اهل الرجال كالعلماء كصاحب المدارك لو قال فلان ثقة او جليل القدر او كثير الرواية وهو قد يكون
ممن يرى الاكتفاء في التصحيح بتذكية العدلين او يكون ممن يعمل بهما او بغيرهما من باب الظنون الاجتهادية وح بعد ثبوت حجية الظن في التذكية هل يشترط في
المذكي كونه من اهل الرجال مع اجتماع شرائط الراوي فيه من العدالة والبلوغ والايمان والضبط او لا يشترط ذلك بل يجب العمل بكل الظنون والحق انه على
كون قوله حجة من باب الدليل الشرعي من النبأ او الشهادة فيشترط فيه الامور المذكورة اعني البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط
لان الادلة الشرعية لا تشمل الصبي والمجنون والكافر وغير الامامي الفاسق وكثير السهو بل الادلة تنفي اعتبار قول بعضها كما مر في الراوي واما على فرض كون
قوله حجة من باب الظن المطلق فهل يشترط هذه الامور ويجب الاقتصار بالعمل بالظن الناشي من الخبر المستجمع لهذه الامور كلها او لا بل يجب العمل بالظن الحاصل
من الخبر الذي كان بعض هذه الامور منه منتفيا كتذكية الصبي المميز المتحرز عن الكذب مظنونا او غير الامامي والفاسق كذلك والحق ان بعض الشروط
شرط على هذا الفرض كالبلوغ والعقل والاسلام والضبط وذلك لما مر في الرواية من عدم حصول الظن بدونها كالمجنون وغير الضابط وغير البالغ ببعض اقسامه
وكذا الكافر واما العدالة فحجية الظن الحاصل من دونها كبعض اقسام الكافر وغير البالغ وذلك لما مر في الرواية من ظهور الاجماع على عدم اعتبارها واشتراط
البلوغ والاسلام فيها وفي التذكية اولى ومعه لا يجري قاعدة الحكم الموجب لتعميم حجية الظنون واما العدالة والايمان فقول غير الامامي الثقة او الامامي الممدوح
بل الاجماع المنقول والشهرة وتصحيح العلماء حجة وذلك لوجهين الاول عدم الكفاية توضيحه ان القدر المتيقن من بين الظنون بعد انسداد باب العلم وحجية
الظن وان كان هو الظن الحاصل من قول العادل الا ان القدر المتيقن هو ما اذا كان كلامه صريحا في اثبات العدالة او اثبات الامامي الممدوح او اثبات غير
الامامي الثقة مع عدم المعارض او مع المعارض مع كون الظن الشخصي معه الا انه نادر في غاية الندرة ويلزم من الاقتصار به وطرح غيره مع الرجوع الى الاصل
الخروج عن الدين او العسر والحرج فاذن لا بد من التعدي الى غيره فيما كان كلامهم ظاهرا في التعديل او الامامية او المدح وكذا فيما كان المذكي حسنا اعني اماميا ممدوحا
او موثقا اعني غير امامي ثقة وفيما كان الظن حاصلا من الاجماع المنقول والشهرة لان دفع المحذور كان موقوفا على العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل
وهو المطلوب لعدم الدليل على خروج ما ذكر واما اذا كان العمل ببعض هذه الظنون نافعا للمحذور فلا يكون دليل على اخذ بعضها بالخصوص لعدم الاجماع على
اعتبار بعضها ولا على عدم اعتبار بعضها ولا الشهرة ولا الكتاب ولا السنة ولا العقل وح يكون اخذ بعضها وطرح بعضها تحكما وهو باطل فاذن لا بد من
طرح الكل او العمل بالكل والاول فاسد بقي الثاني وهو المطلوب واذا ثبت حجية قول غير الامامي الثقة مثلا في اثبات عدالة الراوي يثبت اعتباره في اثبات

الامامي الممدوح وغير الامامي الثقة بالاجماع المركب وبطلان التحكم على فرض حجية الحسن والموثق لان من عمل بقول الموثق مثلا في التذكية عمل به مط سواء كان مفاده اماميا ثقة او غيره ثقة انسان الحكم لا ما فيه تساقي الروايتين حجية خبر الحسن والموثق فنفرض في خبر كون الراوي حسنا او موثقا كان ثبوته بقول امامي عادل ونفرض خبر اخر عكس ما ذكر بان يكون الراوي اماميا عادلا وكان ثبوت عدالته بقول حسن اعني امامي ممدوح او موثق اعني امامي ممدوح وح فهذان الخبران لا ريب في تساويهما في افادة الظن بصدق الرواية بكون احدهما في كل منهما اماميا عادلا واحدهما غير امامي الثقة الا ان الفرق ان الاول كون الراوي هو الثاني والمذكي هو الاول وفي الثاني بالعكس وح رفع المحذور لو كان موقوفا على العمل بكلا الخبرين فهو المطلوب وكان العمل باحدهما كاملا لم يكن دليل على اخذ الاول دون الثاني لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل ولا من الشهرة لان المشهور كما ذهبوا هنا على كفاية الواحد واشتراط الايمان والعدالة فيه كذا ذهبوا في الرواية الى كفاية الواحد واشتراط الايمان والعدالة فيهما والقول بتعين الاول في الاخذ وتعين الثاني في الطرح تحكم محض فيجب اما العمل بكليهما او طرحهما معا والثاني باطل لكفاية غيرهما بقي الاول وهو المطلوب اذ ثبت قول غير الامامي الثقة في اثبات الحسن والموثق عند من يحتجهما بالاجماع المركب فتدبر وكذلك الامر في الاجماع المنقول والشهرة لان الرواية لو كانت ضعيفة وانضم الى الاجماع المنقول او تمسك بها المشهور تكون حجة كما في الرواية فلو كانت الرواية صحيحة اعني كون رواتها اماميين عادلين وكان ثبوت اماميته وعدالته بقول المشهور تكون حجة ايضا والا لزم من اخذ الاول دون الثاني تحكم لتساويهما في افادة الظن وتساويهما في مرحلة الاعتبار لعدم الدليل على اعتبار الاول دون الثاني اصلا فاذن لا بد اما من طرحهما او العمل بكليهما والاول فاسد بقي الثاني وهو المطلوب لا فرق في المذكي بين ان يكون من اهل الرجال كالكشي والنجاشي او من العلماء المتبحرين في الرجال كالعلامة والشيخ والشهيد وغيرهم لاستوائهما في افادة الظن وكون ظنهم حاصلا من اجتهاداتهم في كلام السابقين **الامر الثالث** في تصحيح العلماء من اهل الخبرة كما لو قال صاحب المعالم هذا الحديث صحيح او الصحيح او الصحيحة فلان ولم نجد له معارضا او وجدنا لكن كان الظن الشخصي مع قول صاحب المعالم فهل يجب اخذه او يجب طرحه والرجوع الى الاصل والحق فيه ان امكن الرجوع فيما صححه الى الكتب الرجالية واقوال اهل الرجال والمعرفة باحوال الرواة مفصلا اجتهادا فيجب ولا يجوز الاكتفاء به لانه تقليد له والاصل حرمته وان لم يمكن ولم يكن له معارض سواء كان له موافق ام لا او كان له معارض لكن الظن الشخصي معه فيجب اعتباره وذلك لان اخذ قول العلامة مثلا فلان امامي عادل او ممدوح او كثير الرواية او من مشايخ الاجازة دون هذا تحكم بل ترجيح للمرجوح على الراجح لتساويهما في افادة الظن بل الثاني اقوى وكذا في مرحلة الاعتبار لعدم الدليل على اعتبار الاول دون الثاني لان المناط لو كان هو الاجماع فلم يثبت اجماع على اعتبار الاول دون الثاني لكونهما من العلماء واهل الخبرة ولو كان منطوق اية النبأ بناء على حمل التبين على الظني فهو منطوقا ايضا حاصل ولو كان هو مفهومها فهذا ايضا عادل ولو كان هو العقل من باب الانسداد والظن الاجتهادي كما هو الظاهر فلم يظهر له ترجيح للاول دون الثاني لا يقال الاصل حرمة التقليد وهو تقليد فيجب الرجوع الى الاجتهاد في كلام اهل الرجال لانا نقول لا نقبله بمحض قوله لانه عادل بل نقول بوجوب التفحص عن المعارض والاجتهاد كما مر لا يقال القدر المتيقن هو الظن الاجتهادي الحاصل من كلام اهل الرجال لا العلماء لانهم مقلدة لهم لانا نقول اهل الرجال ايضا مقلدة لسابقيهم ونحن لم نمنع الاجتهاد في كلامهم بل نقول بوجوب التفحص في كلامهم فلو لم نجد له في كلامهم معارض او كان لكن الظن الشخصي مع هذا وح نقول الحكم بطرح هذا والرجوع الى الاصل مع الحكم بلزوم اخذ كلام العلامة ره او ابن الغضائري تحكم بل ترجيح للمرجوح على الراجح فالحق هو اعتبار تصحيحهم سيما لو كان ممن يرى في التذكية اشتراط التعدد فتدبر وكذا يقبل قولهم في اثبات الموثق والحسن للاجماع المركب لان كل من قال باعتبار الحسن واعتبار قول علماء الرجال لم يفرق بين ان يكون مفاد كلامه كون الراوي صحيحا او حسنا او موثقا وسيتضح لك الالفاظ الدالة على الوثاقة والمدح وغيرهما واما ان لم يكن من اهل الخبرة في الرجال فلا يصح اعتباره لاصالة حرمة التقليد **الامر الثاني** في الجرح والكلام فيه مثل ما مر في التذكية وربما نقل عن المحقق البهائي ره الفرق بين التذكية والجرح اذا صدر من غير الامامي فيقبل في الاول دون الثاني وهو ضعيف لعدم دليل على الترجيح **الامر الثالث** في انه هل يقبل قول المعدل والجارح فيما اذا كانا مطلقين ام لا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال ثانيها القبول في الاول دون الثاني نسب هذا الى الشافعي وجماعة من اصحابنا ورابعها عكس ذلك وخامسها ان كانا عالمين بالاسباب اعني كونه من ذوي البصائر من معرفته بالكبائر والصغائر وما يوجب الفسق وما يوجب العدالة فيقبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بموافقة مذهبه للمجروح والمعدل فيما يتحقق به الجرح والتعديل نسب هذا الى الشهيد الثاني والسيد عميد الدين حجة الاولين في المعدل امور الاول الاجماع العملي من العلماء سلفا وخلفا لانهم يقبلون التعديل والجرح المطلق من غير مناقشة بناء على لزوم السؤال عن السبب الثاني السيرة كذلك الثالث انه لو اعتبر ذكر السبب في الروايات لاعتبر في الشهادات لانه لو ثبت العدالة مع عدم ذكر السبب للشخص فلا فرق بين كونه راويا او شاهدا ولو لم تثبت فكذلك والتالي باطل فكذا المقدم وفيه انه قياس لجواز ثبوتها من جهة دون اخرى كما في التذكية الرابع انه لو كان من ذوي البصائر يعلم انه لا بد في التعديل كون السبب للعمل عبادة عند الفاعل وفي الجرح معصية عند الفاعل فلا يحتاج الى ذكر السبب منه ولو لم يكن منهم لم يصلح للتذكية واورد عليه بانه كونه ذا بصيرة يستلزم معرفته بالعبادات والمعاصي صغيرة وكبيرة وربما يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته ويحتمل ان يكون في جانب الادنى اعني ظهور الاسلام او كان جرحه بشيء يكون معصية عنده لا عند المجروح وبيان بعد علمه بالاختلاف وعدم تذكره لعدم جواز البناء على مذهبه بعيد الخامس ان التعديل قد يعتبر لاجل الاتمام المرتبط بالعدالة كالاقتداء به وايتاء الزكوة او الخمس على فرض اشتراط العدالة فيهما وقد يكون لاجل كفاية قوله لعامة المكلفين او لو كان قوله حجة له وعلى الاول يكون المناط ما هو موافق لرايه وعلى الثاني يكون المناط ما هو معتبر عند غيره بالضرورة ولو لم يعلم ذلك لا بد من كون التعديل بالقسم الذي لا يكون محل تامل ولا ريب ان مصنفي كتب الرجال يكون مقصودهم فيه لكفاية الغير عن تاملهم وبقاء كتبهم ابد الدهر وانتفاع الناس بها مع علمهم بالاختلاف

في معنى العدالة وح مع كون ظهور الاسلام عدالة عند البعض دون الاكثر وتكون ارادتهم منها تدليسا الى ان اخر بل لا بد ان يريدوا المعنى المسلم عند الكل اعني الملكة في العدالة او في الجرح ما كان معصية عند الكل بل كان ضروريا اكثر الخبرة والذاكرة انما يمدحون الرجل بدايع تثبت ظهور الاسلام او حسن الظاهر وح ربما لا يرجحون لعدالتهم مع كون ارادة المعنى الاعلى خاليا عن التدليس بعد ملاحظة ما ذكرنا مع ورعهم وتقواهم وفطانتهم واهتمامهم يوجب القطع بانهم لا يريدون الا المعنى المسلم عند الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف في غاية البعد سيما مثل هؤلاء الفحول لا يقال اعتبار الاعلى يستلزم لترك تعديل الراوي الادنى وهو يستلزم لتفويت فائدة اخرى فيما كان مذهب اللاحق كفاية ظهور الاسلام لانا نقول اولا ارادة الادنى قد عرفت انه موجب للتدليس كما مر او الاجمال مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول مهجور لندرة القول بهذا المذهب وثانيا بان عدم التعديل بهذا المعنى لا يستلزم عدم ذكر لفظ اخر دال عليه كقوله امامي من مشايخ الاجازة بل يذكر وممدوح اذ يكفي اللاحق بظهور الاسلام يفهم من هذا اللفظ وفي الجارح ايضا وجوه الاول الاجماع العملي كما مر الثاني السيرة كما مر الثالث ان الجرح لا بد من العلم بكون المجروح خارجا عن طاعة الله من ترك الواجبات او ارتكاب المحرمات ما هو معصية عنده سواء كان عند الجارح معصية ام لا ولا يجوز الحكم بالفسق بكونه فاعلا لما يكون معصية عند الجارح او مجتهده لجواز كونه مباحا او عبادة عند الفاعل او مجتهده وكذا لا بد كونه في مقام التعمد لا الغفلة والسهو وهو بديهي فلو راينا ان فلانا يرتكب لعمل المحرم عند الناظر كالصلح الربوي او الدف الذي كان ذا صنج في العرس او الزفاف والختان مع احتمال كونه مباحا عند الفاعل لا يجوز الحكم بفسقه وكذا لو ارتكب عملا يعلم كونه محرما عند الفاعل لكن يحتمل كونه صدوره منه خطاء او غفلة او سهوا لا يجوز له ايضا الحكم بفسقه فالمناط هو العلم بكونه معصية عند الفاعل مع العلم بكونه عن تعمد سواء كان عند الناظر معصية ام لا لا يقال لو كان كذلك لتوقف الجرح على العلمين وهو مع انه بديهي الفساد لانا نرى يجرحون من دون العلمين مستلزم لندرة تحقق الفاسق سيما في كلام اهل الرجال لعدم ادراكهم للمجروحين لتقدمهم عليهم بكثير من الازمنة لانا نقول المعصية قد تكون معصية عند الكل او الاغلب وكانت ضرورية كالغصب والظلم وشرب الخمر والغيبة واللهو واللعب والكذب والتكاهل في الصلوة وفي المسائل الشرعية والمسامحة والقول وهكذا وح اذا نقل الفاعل ذلك مع كونه في بلاد الاسلام فيحصل القطع بكونه عالما بالمعصية او جاهلا مقصرا كما في البعض وكذا ينضم مع القرائن يفيد القطع بكونه في مقام التعمد كترك الصلوة كثيرا او الغيبة كذلك وشرب الخمر مع انعقاد المجلس مع ان الغفلة في صورة ذكر السبب ايضا محتمل او يفعل فعلا لا يقطع او يظن معه بتحقق الملكة فيه كما في احمد بن محمد بن عيسى من كتمانه الشهادة وامثاله وهكذا مع ان الغفلة في غاية الندرة ويحكم بالفسق بلا شبهة والغالب في الجرح يكون من هذا القبيل واما في المسائل الخلافية فالحكم بالفسق لا يصح الا مع العلم بكونه عند الفاعل معصية مع كونه في مقام التعمد وهذا يحصل غالبا بالمعاشرة والاول اعني ما كان الجرح ما كان معصية عند الكل بل كان ضروريا اكثر في غاية الكثرة وجرح اغلب الرجال يكون من هذا القبيل كما نرى في كتبهم انه كذابا وغاليا وكتم شهادة وامثالها وعدم لقائهم لهم لا يكون مضرا للوصول اليهم بواسطة سابقيهم وهكذا لا يقال هذا في ذوي البصائر مسلم واما غيرهم فلا نسلم ذلك بل بنائهم يكون على الجرح بما يكون معصية عند الناظر من دون ملاحظة كونه معصية عند الفاعل او لا او تكون المسئلة اجماعية او خلافية وكذلك في التعديل لانهم يبادرون فيه على ما هو معلوم عندهم من غير ملاحظة هذه الامور لانا نقول هذا فاسد لان غيرهم لا يطلقون لفظ العادل والثقة بظهور الاسلام بل الاهتمام عندهم اكثر من انهم لا يطلقون الا ان يرون صدور الاعمال الضرورية كالصلوة واعمال الخير والتحرز عن الكذب والعصيان امثالها وكذا في الجرح لا يطلقون الفاسق الا بالمعاصي التي تكون معصية عند الكل او الاغلب كالغصب والظلم والسرقة وامثالها والجارحين والمعدلين في المقام يكونون من ذوي البصائر وهو بديهي فاذن المعتمد هو هذا القول هذا في صورة كونهما مطلقين واما في صورة ذكر السبب فلا بد ان يكون بملاحظة السبب والقطع والظن بكونه عند الفاعل معصية او بعدم اتصافه بالملكة حجة القول بعدم القبول في صورة الاطلاق اما في جانب المعدل فبان العدالة خلافية ويحتمل ان يكون مذهبه كفاية ظهور الاسلام وهو لا يكفي للندرة بان اسباب الجرح والتعديل مختلفة وربما يكون تعديله بشيء كان عبادة عنده وهو عندك كان معصية او مباحا واما في جانب الجرح فبان اسباب الجرح مختلفة وربما جرحه بسبب لا يكون عندك معصية وفي الاول ما مر وفي الثاني ايضا ما مر من ان الجرح لا يرجع الى المعصية عند الجارح بل يرجع الى كونه معصية عند المجروح ومعه لا يتفاوت الحال بالنسبة الى الجارح حجة القول الثالث في عدم اعتبار قول الجارح مع الاطلاق ان اسباب الجرح مختلفة فربما يجرح بما لا يكون عند الفاعل معصية بل كذلك في غير ذوي البصائر للتسارع الى الجرح بمجرد صدور ما يكون معصية عنده من غير ملاحظة حال الفاعل وفيه ما مر وفي اعتبار قول المعدل ان التعديل مبني غالبا على كونه فاعلا للاغلب العبادات والخيرات عنده حتى يكشف عن الملكة فيه وكونه عبادة عنده يعرف غالبا يكون عبادة ضرورية او عند الكل او الاغلب ككثرة الصلوة والصدقة وايتاء الخمس وامثالها وهي كثيرة يصعب ذكرها بخلاف الجرح فانه يكفي فيه السبب الواحد وفيه ان المناط هو الكشف عن الملكة وقد يكون سببا واحدا كاشفا عنها وذكره لا يصعب حجة القول الرابع ان الجارح لا بد ان يكون جرحه بما يكون معصية عند الفاعل لا الجارح كما مر وهو حق ومعه لا يحتاج الى ذكر السبب لعدم الفائدة بخلاف المعدل فانه ربما بما يكون تعدله عنده من الاسباب ومن حسن الظن مثل تسارع الناس في التعديل الى البناء على الظن وهو فاسد لان التعديل ايضا لا بد ان يكون بعلمه او ظنه بارتكاب الفاعل الواجبات والعبادات عنده لا عند الناظر وكذا ترك المعاصي ومعه لا يحتاج الى ذكر السبب لما مر لكن الاحتياط في غير الرجال السؤال عن السبب مطلقا في المعدل والجارح سيما اذا كان من غير ذوي البصائر كبعض العوام بل لا ينبغي ان يترك في هذا القسم ان لم نقل بكونه متعينا فتدبر **الامر الرابع** في تعارض الجرح والتعديل وفيه اقوال قول بتقديم قول المعدل مطلقا وقول بتقديم قول الجارح مطلقا وقول بالتوقف مع الرجوع الى الاصل وقول بالتفصيل بانه ان امكن الجمع كتعارض النص والظاهر او رجوع كل منهم الى الوجدان او عدمه كما لو قال المعدل انه ثقة لانه في اغلب الايام يصلي في المسجد ويفعل كذا وقال الجارح بانه فاسق لانه يشرب الخمر في الليل فيقدم في الاول النص وفي الثاني قول الجارح

والا فيرجع الى المرجحات وقد يقال بوجوب الرجوع الى المرجحات سواء امكن الجمع ام لا وهو للمحقق القمي ره وينسب الى جماعة من اصحابنا اعلم ان مورد كلام المعدل و
الجارح اما ان يكون متعددا او شخصيا واحدا وعلى الاول لا اشكال فيه لعدم التعارض وعلى الثاني فاما ان يكون كلاهما مقيدا او مطلقين وعلى
الاول فاما ان يكون اخذ قول المعدل مستلزما لتكذيب الجارح دون العكس كما لو قال المعدل زيد ثقة لانه يفعل الصلوة والخير في اليوم كثيرا ويقول
الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في الليل لا ريب في اخذ قول الجارح هنا لعدم منافاته لكلام المعدل بخلاف العكس فان التعديل مستلزم لعدم ارتكاب
المعاصي مطلقا يوما كان او ليلة وحكم العادل بعدالته لرؤيته اعمال الخير منه في اليوم مع كشفه عن الملكة ولم يكن مطلعا على صدور شرب الخمر في الليل و
الجارح يدعي اطلاعه فيجب قبوله لكونه سليما عن المعارض ويكون بالعكس كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه يكون معاشرا مع العامة ومع الفساق و الظا
معهم والمعدل يقول ان زيدا ثقة لانه في مجموع الليل مشغول بالعبادة ومعاشرته يكون من باب التقية لا ريب في اخذ المعدل هنا لعدم منافاته لما يقول به
الجارح لانه يطلع على المعاشرة وهي تكشف عن فسقه لو لا يعلم كونه من باب التقية ويدعي المعدل اطلاعه فيجب قبوله لكونه سليما عن المعارض واما ان لا يكون
اخذ كل منهما تكذيبا للاخر كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه كان في سنة الحادي عشر غاليا ويقول المعدل ان زيدا ثقة لانه رجع وتاب في سنة الاربعة عشر
فيجمع بقول المعدل لسلامته عن المعارض لان الجارح جرحه في هذا الزمان يكون من باب الاستصحاب وتعديل المعدل يكون من باب الدليل الاجتهادي و لا
ريب في ارتفاع الاول بعد وجود الثاني واما ان يكون كلام كل منهما مستلزما لتكذيب الاخر سواء كانا من باب النصين او الظاهرين او المختلفين اما الاول
فكما لو قال المعدل زيد عادل لانه كان يفعل في اول يوم كل جمعة يصلي كثيرا ويتصدق بدراهم كثيرة ويقول الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في اول يوم
كل جمعة فلا اشكال في وجوب الرجوع الى المرجحات الداخلية كالاضبطية والاورعية والخارجية كالكثرة والاعتضاد بالشهرة وامثالها فان وجد فيعمل بالراجح
والا فيرجع الى الاصل واما الثاني فكما لو قال المعدل فلان ثقة لانه كثير الرواية او من مشايخ الاجازة والجارح يقول زيد فاسق لانه كان معاشرا مع [illegible]
فكالسابق بلا اشكال واما الثالث فكما لو قال النجاشي ان زيدا ثقة والشيخ يقول انه واقفي والحق فيه الرجوع الى المرجحات اولا ثم الرجوع الى الاصل
ان لم يجد اما الاول فلان لفظ الثقة حقيقة في كون الشخص اماميا عادلا ضابطا واستعماله في غير الامامي المتحرز عن الكذب مجاز وحيث صدر من المتكلم
مع عدم القرينة ظاهر في ارادة الحقيقة سيما مع ان عادة النجاشي تعرض لفساد المذهب يكون مقتضيا لكونه اماميا باعتقاد النجاشي ومقتضى كلام
الشيخ ارادة عدمه ولا يكون دليل على حمل كلام الاول على المجاز فهنا ارادتان نعم لو كان الكلامان من متكلم واحد وكالروايات كالمعصوم لكان الجمع
متعينا لاستحالة الارادتين وبطلان الطرح فكانت الارادة واحدة ولا بد من تشخيصها وبالنص اولى لكون تصرف الظاهر اولى من صرف النص وطرحه بخلاف
المقام لتحقق الارادتين مع امكان خطاء احدهما كما في كلام اللغويين بل هو مقتضى ظاهر اللفظ ولا بد من الرجوع الى المرجحات وقد يكون لداخلية كا
لاضبطية او الخارجية الظ فيقدم كما يقدم العام على الخاص في بعض المقامات كما لو كان معتضدا بالظهور او الاجماع او يحصل التعارض بينه وبين الانصية
من جانب المعارض من غير ترجيح ويرجع الى الاصل ولو كان الترجيح مع النص او لم يكن فالنص مقدم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلاحتمال ارادة
الاول المجاز دون الثاني وهو من جملة المرجحات فتدبر والفرق انه لو قلنا بوجوب الجمع مع الامكان فيجب اخذ النص مطلقا وان كان الترجيح مع الظهور واما على هذا فلا
يكون كذلك كما مر واما الثاني اعني الرجوع الى الاصل فيما لم يجد المرجح فواضح ومثل هذا القسم في وجوب الرجوع الى المرجحات ثم الى الاصل ان لم يجد المرجح
القسم الثاني اعني فيما لو كان كلاهما مطلقين لانه مطلق يحتمل ان يكون اخذ قول المعدل تكذيبا للجارح دون العكس كالاول من المقيد او بالعكس كالثاني من المقيد
ومما يكون اخذ كل تكذيبا للاخر كالرابع من المقيد او لا مط كالثالث من المقيد ومع هذه الاحتمالات لا يكون محمولا وكيف يحمل على الاول فيحكم بتقديم الجارح
او الثاني فيحكم بتقديم قول المعدل بل اللازم التوقف والرجوع الى المرجحات فان وجد يعمل به والا فيرجع الى الاصل والاصل قد يقتضي العدالة كما
في مستصحب العدالة وقد يقتضي الفسق كما في مستصحب الفسق ولا يكون الحالة معلومة في السابق بناء على كون العدالة الملكة او حسن الظاهر لاصالة
العدم واما لو كان محض ظهور الاسلام فيحكم بالعدالة مع ثبوت الاسلام فتدبر ووجه القايل بتقديم قول المعدل وطرح الجارح ان كان مراده في القسم الاول
من المقيدين فهو فاسد لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو حق لما مر وان كان في القسم الثالث فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بقول كل منهما وان كان في
القسم الرابع اعني فيما كان اخذ قول كل منهما مستلزما لتكذيب الاخر باقسامه الثلثة فاما ان يكون مقصوده مط وان كان المرجح مع الجارح فهو ايضا بديهي
الفساد واما ان يكون مقصوده فيما لم يجد المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان تقديمه اما ان يكون لاجل كونه موافقا للاصل او لاجل رجوع كلامه الى الوجدان
دون الجارح او لاجل كونه ناقلا وكلها فاسد اما الاول فلان الاصل لا يكون مرجحا بل يتساقط الدليلان ويرجع الى الاصل والفرق ان على الاول يكون
الحكم بالعدالة من باب الدليل الاجتهادي وعلى الثاني يكون من باب الاصل الفقاهتي وتتحقق الثمرة في صورة وجود الدليل الاخر على الجرح فعلى الاول يقع التعارض
دون الثاني مع ان الاصل غالبا يكون مع الجارح كمستصحب الفسق او من كان حالته السابقة مجهولة واما الثاني فلان في هذه الصورة يرجع كلام كل منهما
الى الوجدان كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل على تقديم الناقل كما سيجيء في مبحث التعادل من بطلان ما تخيله الخصم مع انه لا كلية فيه لانه ربما يكون اخذ
الجارح ناقلا كما في مستصحب العدالة وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كان مطلقين فاما مط وان كان الترجيح مع الجارح واذا لم يكن الترجيح في البين
والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لان سببه لا يخرج من الامور المذكورة في القسم السابق من موافقة الاصل او من كونه ناقلا او من باب رجوعه الى الوجدان
كالثاني من الاول وكلها فاسد اما الاول فلما مر واما الاخير فلجواز كونه بالعكس كالقسم الاول منه ولا ترجيح بل الغالب في العكس والقايل بتقديم قول الجارح
وطرح قول المعدل ان كان مراده في القسم الاول من الاول فهو حق لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو فاسد لوجوب اخذ قول المعدل لما مر وان كان مراده
في القسم الثالث منه فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بكل منهما وان كان في القسم الرابع منه اما مط وان كان الترجيح مع المعدل فهو ايضا بديهي الفساد او اذا لم

يجد

يجد المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لا يخرج من الامور المذكورة وقد عرفت فسادها وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كانا مطلقين
فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او مع عدم الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لا يخرج من الامور
المذكورة من كونه ناقلا او مقررا او لرجوع كلامه الى الوجدان دون المعدل كالقسم الاول من الاول وكلاهما فاسد اما الاول فلما مر واما الاخير فلجواز كون الامر
بالعكس كالقسم الثاني منه او كان كالثالث والرابع والعام لا دلالة له على الخاص الا ان يقال ان الغالب كالقسم الاول من الاول المذكور كون اخذ قول الجارح تكذيبا
للمعدل دون العكس فتدبر والقايل بالتوقف والرجوع الى الاصل ان كان مراده مطلقا فهو فاسد لما مر من التفصيل وان كان مراده فيما ذكرنا من الرجوع
الى الاصل فهو حق والقايل بلزوم الجمع واخذ قول الجارح ان كان مراده في القسم الاول والثاني والثالث بنحو ما ذكرنا ففيه انه لم يكن جمع بل طرح لاحدهما
وان كان في الرابع في النصين ففيه انه غير ممكن وان كان مراده في الظاهرين او المختلفين فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او اذا لم يكن
الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لعدم الدليل على الجمع بل اللازم الرجوع الى الاصل الا ان يكون المقصود صورة الاختلاف والاطلاق مع
فرض انتفاء المرجحات الخارجية ففي الاول النص من حيث هو نص مقدم وفي الثاني يكون الغالب رجوع كلام الجارح الى الوجدان والمعدل الى عدمه مع اعتبار
الغلبة فتدبر **تنبيه** اعلم قد يكون لبعض اهل الرجال كتابان في احدهما كان معدلا وفي الاخر كان جارحا وهذا على قسمين قسم يكون من باب
رجوعه عن كلامه الاول وتبين خطائه في الاول وقسم يكون من باب الاختلاف في حال الراوي بان كان اماميا في زمان ثم صار فطحيا بعده او بالعكس والعمل
في كليهما بالقول الاخير بالنسبة الى من تاخر واما اعتبار قوله الاول ففي الثاني معتبر في زمانه ما لم يرجع وعلى الاول لا يعتبر وكيف كان العمل بالقول الاخير موقوف
على فهم الكتاب السابق واللاحق منه وقد يشتبه منه شيخ الطايفة فان له رجال وفهرست مقتضى بعض كلماته كون الفهرست مقدما وهو ما قال في الرجال
في ترجمة محمد بن علي بن محبوب الاشعري له تصانيف ذكرناها في الفهرست وقال مثله في ترجمة علي بن حسين بن موسى بن بابويه القمي ره وكذا في ترجمة ابراهيم بن محمد
سعيد الثقفي ويستفاد من بعض كلماته عدمه وهو ما قال في الرجال علي بن الحسين الموسوي الملقب بالمرتضى ره ذي المجدين علم الهدى الى ان قال مد الله عمره
يروي عن التلعكبري والحسين بن علي بن بابويه وغيره من شيوخنا له تصانيف كثيرة ذكرناها في الفهرست وسمعنا منه وقرانا كلها عليه انتهى وهذا يقتضي كون تصنيفه
الرجال في زمان حيوة السيد ره لقوله مد الله في عمره وقال في الفهرست علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابرهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب ع
كنيته ابو القاسم لقبه علم الهدى الاجل السيد المرتضى ره الى ان قال توفي في ربيع الاول سنة ست وثلثين واربعمائة وكان مولده في رجب سنة خمس وخمسين
وثلثمائة ومقتضى هذا الكلام كون تصنيفه بعد وفات السيد ره ومقتضى الكلام تقدم الرجال على الفهرست ويرفع التنافي بين الكلامين
بان تاريخ وفات السيد ره في الفهرست اعني قوله توفي الخ كان الحاقا بعد وفات السيد ره اعني قوله توفي الخ بمعنى انه صنف فهرست قبل الرجال المصنف في حيوة
السيد ره ولم يكتب فيه وفات السيد ره ثم بعد وفات السيد ره كتب وفاته وهذا اولى من القول بكون تصنيف الرجال في حيوة السيد ره والفهرست
بعد وفاته لصريح كلامه في الرجال في مواضع منه ذكرناها في الفهرست **خاتمة** مشتملة على امور الاول ما عرفت سابقا من انقسام الحديث الى الاقسام
الاربعة اعني الصحيح والحسن والموثق والضعيف بالمعنى الاعم الشامل لمجهول الحال ومعلوم الفسق والمرسل باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها كان من اصطلاح المتاخرين من العلامة ره ومن تاخر ومرادهم من الصحيح ما كان جميع رواته اماميين عادلين ولا
يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم علة خفية في سنده او متنه التي لا يطلع
عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لظاهر الحس والعقل واعتبار قيد الاول بديهي الفساد وكذا الثالث واما الثاني فيستغنى
عنه اذا ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصلح الحكم بانه متصل السند بالمعصوم ع بالامامي العدل ومرادهم من الموثق ما كان كل رواته او بعضه غير امامي مع
كون الكل ثقات متحرزا عن الكذب وقد يطلق عليه القوي وقد يطلق القوي على ما كان رجاله امامية مسكوتا عنهم عن مدحهم وذمهم وقد يطلق على غير
الامامي الممدوح ومرادهم بالحسن ما كان جميع رواته او بعضه اماميا ممدوحا بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي واما ما كان بعض رجاله اماميا ممدوحا
وبعضهم غير امامي ثقة ففي الحاقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف احوال رجاله والاظهر كون الموثق اقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته وما لم يكن كذلك فهو ضعيف لا يكون حجة الا ان يجبر
بعمل الاصحاب وهو يسمى بالمقبول وقد يطلق الصحيح الى راو معين كان هو ومن قبله متصفا بالصحة وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال [illegible]
صحيحة [illegible] عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه وكذلك الحسن والموثق قد يطلق على ذلك وهو مجاز وقد يطلق على [illegible]
عند القدماء على ما كان معتضدا بالقراين الدالة على الوثوق وان لم يكن رواته اماميا عادلا ومن ذلك قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وذلك مجاز
باصطلاحهم وكان الداعي لذلك الاصطلاح تطاول الازمنة واندراس بعض الاصول والتباس الماخوذ من غيرها فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتمدة
من غيرها واما الحديث عند القدماء فعلى قسمين صحيح وضعيف ومرادهم من الصحيح كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه وان لم يكن رواته اماميا او عادلا ومن جملة
ما يفيد الوثوق وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكرره في اصل او اصلين فصاعدا ووجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم او على تصديقهم او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه كما عده شيخ الطايفة في العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا
على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز
بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثال ذلك وما يفيد الحسن المدح او الوثوق والاعتماد بالراوي او روايته
او هما معا امور منها قولهم زاهد فيها قولهم فلان عين ووجه نقل انها يفيدان التوثيق واقوى منها وهو من وجوه اصحابنا واقوى منهما او حبذا كان

المفضل عليه ثقة بل صحيح ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة لانه لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم ومنها كونه وكيلا لاحد الائمة لانهم لا
يجعلون الفاسق وكيلا ومنها كونه كثير الرواية فهو يفيد الظن للملتفت ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن
عيسى لانه يقدح للرجل بمجرد توهم الريب كما في حكاية احمد بن خالد البرقي اخرجه عن قم لروايته عن الضعفاء وكما في حكاية علي بن محمد بن شيرة مع جلالته ووثاقته
ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير عن جماعة من المتاخرين ان ذلك من اسباب الوثاقة
وقبول الرواية ويقرب منه علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد الشيخ عليه وكذا اعتماد القميين عليه لانهم لا يعتمدون الا على
من خلى عن الريب والتدليس ومنها كون الراوي من رواة الصادق ع كما ذكر ابن شهر اشوب في كتاب المناقب ان الذين رووا عن الصادق ع من مشهوري اهل العلم كانوا
اربعة الاف رجل ثقات ولهذا حكى تصريح علي بن عيسى في كشف الغمة فاذا كان الراوي منه يحصل الظن بكونها منها فتدبر ومنها قولهم مسكون الى روايته ومنها
اكثار الكليني عن الرواية عنه ومنها قولهم معتمد الكتاب وثقة في الحديث وصحيح الحكايات وهو يدل على الاعتماد بالحديث ولا يدل على ثقته في نفسه ومنها سليم الجنبة
ا ر ر د سليم الاحاديث ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او خير او صالح او نقي الرواية لا باس به او خاص او فاضل دين او اصل من اصل ... ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة
وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير او من ضارعه ايضا ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة او عن رجل لا اتهمه
كبعض اصحابنا والجواب على الاولين تعديل وعلى الاخير بعض الامامية وظاهر في التعديل واما عدم الاعتبار من حيث كونه تعديلا للمجهول الحال فكلام اخر ومنها
ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون ومنها قولهم اسند عنه اختلفوا فيه فمنهم من قراها مجهولا وهو الاكثر وجعلوها دليلا على المدح
وقال بعض المتاخرين ان الشيوخ عنه واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق وقال بعض انه اقوى مما لا باس به وجعله بعضهم ضعيفا وبعضهم قرأها معلوما ورد الضمير
الى المعصوم ع وهو منقول عن المحقق ره ذكره الفاضل عن بعض المحققين الداماد في الرواشح ما لخصه ان الصحاح على مصطلح الشيخ في رجاله على معان منها اصحاب الرواية
عن الامام بالسماع عنه ومنها بالسماع عنه بمعنى انه روى الخبر عن اصحابه الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمد عليها فمعنى اسند عنه انه لم يسمع منه ع بل سمع من اصحابه
الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمدة عليها وبعضهم رجع الضمير الى الراوي وقال ان فاعل اسند هو ابن عقدة لان الشيخ ره ذكر في اول رجاله ان ابن عقدة ذكر اصحاب
الصادق ع وبلغ في ذلك الغاية ويكون المراد اخبر عنه ابن عقدة والحق ان هذا التركيب قد يستعمل فيمن كان معتمدا او معتمد في الحديث بالنسبة اليه بمعنى اهتمامه في الحديث ولا
يروي الا فيما قطع بصحته كما هو المتعارف في العرف فلان في مقام الاعتماد اذ الخبر من فلان لا يعتمد على الضعفاء والمراسيل ويقابله لا يعتمد يستعمل فيمن كان
ضعيفا في الحديث بالنسبة اليه بمعنى من ياخذ من الضعفاء والمراسيل ولكن الاستعمال في الاول اكثر كما هو الاظهر وعليه الاكثر بل الاجماع على انه
يدل على المدح تارة كما ذكرنا او لا يكون بمعنى التضعيف ويكون على هذا نائي قولهم اجمعت العصابة الخ لكن اضعف منه وكيف كان ظاهر في مدح الرجل
والاعتماد بخبره ومنها قولهم بصير بالحديث ومضطلع بالرواية اي قوي وغالى الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال
وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن مما له دخل بالسند لا بالمتن
كقولهم فلان منهم اوحافظا واضبط فانه لا دخل له في المقام بل يثمر في مقام التعارض ولا ما ليس له دخل اصلا كقولهم شاعر او قارئ او منشئ ولا
يجوز الاكتفاء بالتعديل فقط للزوم خلو اكثر الاحكام عن الدليل مع لزوم التحكم في اخذ بعضها دون بعضها كما مر وغالب ما ذكرنا يفيد الوثاقة او الحسن
دلوم من باب الغلبة فتدبر واللازم اخذ الظن الحاصل منها لعدم المفر في اغلب احوال الرجال وتميز المشتركات الا بالعمل بما مر في انسداد باب العلم بها و
ينبغي التنبيه على امور الاول ان العدل اذا اسند الحديث الى المعصوم ع كما لو قال قال الصادق ع مع القطع بعدم ادراكه لزمانه واسقاط الواسطة كما في عنوان
بعض او مع ذكر الواسطة مبهمة ايضا مثل ان يقول عن بعض اصحابنا كما في عنوان بعض فهل يكون الحديث معتبرا او يكون رواية العدل دليلا على صحة الخبر
او لا اختلفوا في ذلك على اقوال الاول القبول مطلقا نسب ذلك الى محمد بن خالد البرقي واسند احمد والآمدي في الاحكام الثاني عدم القبول مطلقا وان كان
المرسل لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ذهب اليه الشهيد في الدروس والعلامة في التهذيب ونسبه ايضا الى احد قولي العلامة الثالث التفصيل بين ما ثبت انه لا يرسل
او لا يروي الا عن ثقة وعدمه بالاعتبار على الاول دون الثاني نسب ذلك الى الشيخ والعلامة ره في النهاية وولده فخر الاسلام والشهيد في الذكرى والسيد عميد
الدين في المنية والفاضل البهائي ره في الزبدة والوجيزة وسيد الاستاد واختاره جماعة من متاخري المتاخرين والظاهر كون ذلك مشهورا بينهم الرابع
قول الشيخ ره وهو انه اذا كان مما عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة
وللاولين وجوه الاول ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر روايات مرسلة وادعى ان الصحابة
قبلوها ثم قال واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار وفيه ان الاجماع عند العامة لم يكن حجة فكذا
نقله بالاولوية وثانيا بان حجية الاجماع المنقول انما يكون من باب الظن وهو لا يفيد الظن هنا لذهاب المعظم على عدم اعتبار مطلقا او في الجملة كما
مر وثالثا بانه في مورد خاص وفي اخبار خاصة والتعدي يحتاج الى الدليل والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز كون مورد الاجماع محفوفا بالقرينة
الدالة على الصحة عند المجمعين الثاني ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا
وتدليسا لمن تأخر وهو مناف للعدالة والحجية وفيه اولا انه انما يتم لو كان البناء على تصحيح الروايات لا على جمعها ويجوز ان يكون البناء على جمع الروايات لا على
تصحيحها كما يشهد به كلام الصدوق ره في اول من لا يحضره الفقيه قائلا ان دابي في هذا الكتاب ليس بالمصنفين الخ وثانيا بان على فرض كون البناء
على التصحيح فهو حاصل له من باب الاجتهاد في القرائن لا من باب السماع من العدل واجتهاد المجتهد ليس للمجتهد حجة اجماعا وفيه ان حذف الواسطة بانه
لا يصح الا فيما كانت ثقة مسلمة وصحيحا من جميع الجهات معلومة بالبداهة من التقية والاصلية ممن كان قوله تاليا لقول الامام كزرارة ويونس

عبد الرحمن وامثالهما وخطائه في نقل هذه الواسطة بهذه المرتبة محال عادة ولذا نقول بحجيته وانا لم يمكن الفحص عنها فتدبر وثالثا بانه يتم لو
اسقط الواسطة كما لو قال قال الصادق ع الا ما ابهم وثانيا سلمنا كونه تعديلا لكن التعديل في المقام لا يكون معتبرا الا من باب الخبر وهو لا يكون
حجة الا بعد الفحص عن الجارح والمفروض عدم التمكن من الفحص هنا وعلى فرض تسليم حجيته من باب الدليل ايضا موقوف على الفحص والمفروض عدم التمكن
واللازم فيه الرجوع الى الاصل الثالث ان اسناد الحديث الى المعصوم ع يقتضي ثبوت الصدق له وهو يقتضي كونه قاطعا بصدوره لعدم جواز نسبة الحكم
الى الغير بالظن من دون التقييد كزيد قائم مع عدم العلم للتكذيب عنا ولما بادر خلافه وهو لا يصدر من العادل واذا ثبت كونه قاطعا بصدوره من المعصوم
يكون خبرا عن قول المعصوم ع ويكون حجة للادلة الدالة على حجية قول العادل من الآيات وغيرها وفيه اولا انه يجوز ان يكون من باب جمع الاحاديث
فيه انه لو كان كذلك لقال عن الصادق ع منقولا لا قال الصادق ع وثانيا بان الاسناد مع الظن الاجتهادي المقطوع الحجية صحيح وكثير كما في قول
الفقهاء الكلب نجس مع انه لا يكون الا ظنا وفي المقام يحتمل ان يكون منه اعني من باب سماعه من عادل او فاسق محفوف بالقرائن الظنية الاجتهادية
ويرد عليه ما اوردنا سابقا من ان ظن المجتهد ليس حجة للمجتهد اجماعا ولو كان حجة فانما يكون بعد الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثالثا سلمنا
كونه قاطعا لكن قطعه لا يستلزم قطعنا به ولا يستلزم الحجية عندنا الا انه انما ان يكون من باب كونه قطعا لهم او من باب كون هذا نبأ والاول فاسد والا لكان فتوى
الفقيه لو كان على سبيل القطع حجة ونقل المتواتر والمحفوف بالقرينة حجة والاخبار الموجودة في الكتب الاربعة حجة لكون الاخباريين مدعين للقطع بكونها من
المعصوم ولم يكن دليل على كذبهم الا ان قطعهم لا يكون حجة لنا وكذا الثاني لعدم الدليل على حجية نبأ العادل لما ظهر من فساد ما تمسكوا به وان سلمنا حجية
النبأ لكن القدر المسلم انما هو فيما كان خبره عن امر محسوس كالسماع من المعصوم ع والمفروض عدم ثبوتها هنا وفيه ان حصول السماع اعم من سماعه من المعصوم
بلا واسطة او بالسماع من الراوي عن سماعه عنه ع والظاهر عن رواية العدل من الراوي سماعه منه لا يقال لو كان حجية النبأ موقوفة على كونه عن امر محسوس لما
كانت الاجماعات المنقولة حجة لعدم ادراك المدعي زمان المعصوم حتى يلاحظ رضاه او قوله ولما كانت الشهادة العلمية مسموعة ولما كان معظم الاخبار
المسندة حجة لان غايته ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به وكون مستند علمهم السماع غير ثابت والتالي باقسامها باطل اجماعا فكذا
المقدم لانا نقول لو تم ما ذكر فيقتضي عدم اعتبار الحس في الامور المذكورة ولا يلزم منه عدم اعتباره في المقام مع اقتضاء الاصل ذلك الا ان يثبت عدم
الفرق بين المقام وغيره والمفروض احتماله ورابعا سلمنا الكنه يتم فيما اسقط الواسطة كما لو قال قال الصادق ع الرابع ان قوله يفيد الظن بالصحة والاصل في
الظن الحجية حتى يثبت الدليل على العدم والمفروض انتفائه هنا وفيه اولا انه لا يفيد الظن لجواز كون البناء على الجمع وثانيا بان الظن حجة بعد الفحص والمفروض
عدم امكانه هنا وثالثا بان الظن حجة لو لم يكن عدم حجيته مظنونا وفي المقام عدم حجيته مظنون لذهاب المعظم على عدم حجيته الخامس انه لو لم يكن حجة لجاز
كونه ذا بنية عنه بالقطع الحاصل بعد وروده منه لا من باب سماعه عن الواسطة فلم يكن المعنعن حجة ايضا لتطرق هذا الاحتمال فيه والتالي باطل اجماعا فكذلك
المقدم وفيه اولا عدم الحجية في المقام انما يكون من باب عدم امكان الفحص عن الواسطة وفي المعنعن لما كانت الواسطة مذكورة فيمكن الفحص عن حاله وبعد الفحص
وعدم الجارح يكون حجة اما من باب الظن او من باب الدليل وفي المقام سلمنا كونه من باب سماعه من عادل عنده او مما يكون صحيحا عنده لكن حجية قوله موقوف
على الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثانيا بان الاجماع لو تم لاقتضى عدم مضرية هذا الاحتمال في الحجية في المعنعن والحاق المقام موقوف على اثبات عدم
الفرق والفرق محتمل بل ظاهر وثالثا بان الحجية في المعنعن يكون من باب الظن مع عدم الظن على عدم حجيته وفي المقام عدم حجيته مظنون كما مر مع انه
فيما اسقط الواسطة لا مطلقا وللقول الثاني وجوه الاول الاصل وشرط القبول ثبوت العدالة من معدل بلا جرح والمفروض عدم ثبوتها لكونه ساقطا
لم يعرف حاله الثاني انه لو كان حجة لكانت الرواية عن المجهول الحال في المدح والذم اولى بالحجية والتالي باطل اجماعا فكذلك المقدم بيان الملازمة ان
في المقام يكون الراوي مجهول العين والصفة معا بخلاف ما ذكرنا فانه مجهول الصفة فقط وفيه اولا ان في المقام لو لم تكن الواسطة عادلة عند الناقل
ولا صحيحا بالمعنى الاعم يكون تدليسا بخلاف ما ذكر والواسطة المجهولة الصفة وثانيا بانه يتم فيما اسقط الواسطة لا ذكره مبهمة وربما يقال بان مجهول الحال
لم يكن فيه معدل بخلاف المقام فانه محتمل وفيه انه كما يحتمل ان يكون له معدل يحتمل ان يكون له جارح الثالث ظهور الاجماع على عدم حجيته هذا فيما لا يثبت
كونه مرسلا الا عن ثقة واما فيما ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة فللوجه الاول قال صاحب المعالم ان كان العلم بعدالة الواسطة مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو مجمل لشهادته على مجهول العين وان كان مستندا الاستقراء لمراسيله والاطلاع من الخارج ان المحذوف فيها لا يكون
الا عن ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه وفيه ان على فرض الثاني يكون الاستقراء مفيدا للظن وهذا الظن اضعف من الظن من قول العادل
باني لا ارسل الا عن ثقة وعن العلامة ره انه قال عدالة الاصل مجهول لان عينه غير معلوم فصفته اولى بالجهالة ولو وجد الا رواية الفرع عنه لم يثبت
تعديلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفناه فسقه وهو ظاهر فيما ذكرنا من ان غايته ثبوت عدالته عند الراوي وهو لا يكفي
لجواز ان يكون له جارح وفي الكلام نظر اما اولا فلان شرط قبول الخبر هو حصول الظن بالصدق مع عدم الظن على عدم اعتباره وهو هنا حاصل وثانيا
سلمنا كون شرطه ثبوت العدالة والتعديل حاصل ومقتضى الادلة كمفهوم آية النبأ اعتباره ويكون مقتضيا لعدم لزوم الفحص هنا وهو مقدم على الاصل
مع ان الظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة يكون المراد الا عن ثقة مسلمة بلا جارح بصحة الاعتماد لا عن ثقة عنده حجة القول المفصل فيما ثبت كونه مرسلا الا عن ثقة فمما
مر واما فيما ثبت فلان عدالة الراوي ثابتة وتشمله الادلة الدالة على حجية قول العادل كمفهوم آية النبأ وهو يقتضي عدم لزوم الفحص هنا وهو يكفي المقام ولانه مفيد
للظن وهو حجة والمانع ليس الا عدم امكان الفحص والظهور دعوى الاجماع عن التذكرة والعدة ففي الاول انه قال لو كان مرسله معلوم التحرز عن الكذب في الرواية عن مجروح
قبل ولهذا قبل الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وفي الثاني ان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في احدهما يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر

ولان المراد ظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة ومسلمة لا عن ثقة عنده كما مر فيد بروهذا القول هو المعتمد لما مر وهو الحق فيما اسقط الواسطة لما مر من ان العلم بالجملة
الواسطة في السند المعتمد مع عدم تبين من فاخر ولا يصح الا اذا كانت الواسطة ثقة مسلمة ثابتا للامام كزرارة ومثاله ومن ثم لا ندري في العلم بانه لا يرسل الا
ومماذكرنا ظهر جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وامثالهم لانهم لا يرسلون الا عن ثقة مسلمة وقد اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو عن العلامة في المنتهى والمحقق الشهيد الثاني وولده في ... والمقدس الاردبيلي في ... المحقق الخوانساري وغيرهم جماعة
الواسطة ... الثاني انه يجوز وهو عن الشيخ والعلامة في ... وولده في شرح المبادي والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين في المنية والفاضل البهائي
ره في الزبدة والوجيزة وسيد الاستاذ والمختار جماعة من المتاخرين بل هو مشهور بينهم ولهم على ذلك وجهان الاول دعوى الاجماع كالشيخ في العدة وحكي
والشهيد في الذكرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسيد الاستاذ الاجماع واتفاق الاصحاب على العمل بمراسيل ابن ابي عمير وامثاله الثاني
تصريح جماعة من الاجلة ممن ذكرنا كالشيخ والعلامة وولده والشهيد والسيد عميد الدين والفاضل البهائي ره بانه لا يرسل الا عن ثقة وح لو كان المناط
هو اخبار العادل او شهادة العدلين فهو حاصل ولو كان المناط هو الظن فاولى بل اولى من غالب الظنون وطرحه واخذ بعض الظنون تحكم بل ترجيح المرجوح
على الراجح هذا اذا اسقط الواسطة واما اذا قال عن رجل فاشكال ولو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وذلك للتامل في كون هذا مرسلا وان نسب الظهور عوى
الاتفاق على كونه مرسلا الى الشهيد الثاني وللتامل في كون مرادهم شاملا لما ذكره مبهما والفرق بديهي لانه ربما يكون المروي عنه لاجل كون تقيته بديهيا
لا يذكره وربما يكون مجهول الحال او ضعيفا فيذكره مبهما سيما التنوين والتنكير الظاهر في التحقير والضعف كيف ولو كان ثقة لقال عن عادل ولكن يظهر
من بعض متاخري المتاخرين اعتباره لكونه مرسلا على ما ترى من الشهيد لانه لم يعهد من ابن ابي عمير الارسال مع حذف الواسطة ولو ثبت هذه الدعوى لم يثبت كون
عن رجل من مراسيله التي لا يرسل الا عن ثقة لجواز كون غيرها كبعض اصحابنا او من اصحابنا او حدثني واحد من اصحابنا وهكذا وكيف كان الحكم به مشكل واما
لو قال غير ثقة ... من اصحابنا او حكى بعض اصحابنا او واحد من اصحابنا او غير واحد وعن رهط او الجليل او العدل او عدل او حدثني صحيحا فالاقوى اعتماد
الكل لان في بعضها تعديل بل بعضها اقوى من التعديل وبعضها نص في الامامية والمدح كالاول سيما اذا كان القائل ثقة جليل القدر وهو اولى بالاعتبار
ويتلوه بالاولوية بل هو حجة وان لم يكن الراوي ممن ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة لان المانع من القبول هنا ليس الا عدم امكان الفحص واحتمال ثبوت الجارح
وهو فاسد لان حجية قول العدل ولو كان من باب البناء والدليل فاطلاق الادلة ينفي اشتراط الفحص خرج ما خرج بقي الباقي تحت الاطلاق واما بناء على كونه
من باب الظن فلا فرق اصلا فما ذكرنا من بعض الحسان الذي يتحصل عن حال رواته مع الاختلاف فيه ورجحان اعتباره مع ان هذه الالفاظ لا يصدر من العلماء
العدول الماهرين الا فيما كانوا معتمدين لمرجح القول بحجية هذه الحسان دون الاول لتحكم صرف مع ان بناء العقلاء والعرف على اشتراط الفحص فيما امكن
لا على توقف حجية مطلق الظن عليه مع كون بناء المشهور على ذلك كما سيظهر فلا وجه للمنع اصلا وانما المحقق في الاعتبار فيما قال العدل حدثني بعض اصحابنا
وقابلا انه يحتمل ان لم يعرفه بالفسق وخالف صلحه بالعدالة باعتبار احتمال الجرح ووافقنا فيما قال العدل حدثني ثقة كثير من المتاخرين ويلزم المحقق تسليمه بالاولوية
وكذا كل من قال باعتبار المرسل ان كان ممن يروي الا عن ثقة فالظاهر كون اعتباره مشهورا ونسب المخالفة الى الدراية ولم او المحصول فلا وجه له اصلا
فتدبر هذا فيما كان المرسل عادة لا ثقة واما اذا كان ثقة عن امامي او رسل بالاسقاط او قال بالالفاظ المذكورة كحدثني عن رجل او الثقة فالحق في الاول
حجية لو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وفي الثاني لا يكون معتبرا وفي الثالث نعم معتبرا للاجماع المركب لان كل من قال بحجية الموثق الغير الامامي الثقة قال بها
مطلقا نعم لو قال بعض اصحابنا فيدخل حديثه في القوي لانه غير امامي مع استفادة المدح عنه الثاني في ان عمل العلماء الذي يعتبر تذكيتهم بروايته هل يكون مجرد
تعديل للرواة او اتهام لا اشكال في التهذيب لا الاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه والمختصر ولهم على ذلك وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك في الاحكام
وفيه نظر للمنع منه فان الظاهر من بعض المنية وشرح المختصر ان ذلك لا يفيد تعديلا الثاني انه لو لم يكن كذلك يلزم عمل العدل بقول غير العدل والتالي باطل وفيه ان بطلان
التالي ممنوع لجواز ثبوت اعتباره عنده بالقرائن او كونه عاملا للوثوق به وان لم يكن اماميا عادلا نعم ان علم انه لا يعمل الا بقول العادل فيثبت عدالته عنده
لا عندنا الثالث قال الشهيد في شرح الدراية ان المرسل ليس بحجة مطلقا سواء كان المرسل صحابيا ام لا وسواء اسقط منه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل
جليلا ام لا في الاصح من اقوال الاصوليين والمحدثين وهو الحق للاصل والشهرة ووجه اشتراط حجية الظن بالفحص وهو غير ممكن للجهل بحال المحذوف الرابع ان الارسال
الحديث واسند تعدد غيره فيل من المسند مع اجماع الشرائط للاجماع المنقول عن غير واحد وللظهور الاتفاق ولان ارسال الغير لا يكون مانعا من اسناد غير الخامس
قال الشهيد في الدراية وطريق ما يعلم به الارسال وجهان جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك لمعاصرة او ادركه لكن لم
يجتمعا وليست منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه مواليد الرواة ووفاتهم وطلبهم وارتحالهم وقد افتضح قوم ادعوا الرواية عن شيوخ
ظهر بالتاريخ كذب دعواهم الثاني ان يعبر في الرواية عن المروي عنه بصيغة تحمل اللقاء والعدم كعن فلان وقال فلان كذا فانهما وان استعملا في حالة تكون قد حدثه
يحتمل كونه حدث غيره فاذا ظهر بالتثبت كونه غير راو عنه ثبت الارسال وهو ضرب من التدليس السادس في انه لو روى احاد من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنهم مع عدم ثبوت انه لا يروي الا عن ثقة من الخارج فهل يكون تعديلا للمروي عنه ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان معنى هذا الكلام الثاني
في بيان تعداد هؤلاء العظام الثالث في ان هذا الاجماع المنقول عن الكشي يكفي في المقام ام لا اما الاول فالمشهور ان المراد صحة الرواية حيث تصح الرواية الى احد الجماعة فلا
يلاحظ ما قبله الى المعصوم وان كان فيه ضعيف وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يفهم منه الا كون اهل الاجماع ثقة وذهب بعض الى انه يدل على وثاقة من روى عنه هؤلاء
والحق مع المشهور ... وبطلان ما سواه وذلك لان ظاهر الكلام لا يكون مرادا قطعا لان التصحيح هو من باب التفعيل ويكون معناه اجمعوا على تصحيح كرد ان ان
كرصحيح بليشود از او يعني انه جبر اكه صحيح كرده اند بليها اجماع كرده اند بر صحيح كردن ويكون مفاده ان تصحيحهم لا يكون معتبرا وهو خلاف الاجماع بل المراد من

على ذلك جماعة منهم العلامة في ... وبعض المعاصرين ... مع انه قد علم ...

التصحيح

الخبر هو الصحيح ويكون معناه انهم اجمعوا على صحة ان حيزي كه صحيح مليشود از ان جماعة الى الشخص الناظر في الحديث وهذا يكفي للحكم بصحة الخبر الى المعصوم
ولا يحتاج الى التفحص عن تقدم الخبر الى المعصوم الثاني انهم اجمعوا على صحة ان حيزي كه صحيح مليشود از ان جماعة الى المعصوم ع بمعنى انه يكفي للحكم بصحته
الى الناظر في الحديث من غير ملاحظة حال الرواة الى الناظر والثاني خلاف الاجماع وخلاف الضرورة لان المجمعين لم يكونوا غالبا ممن بعدهم ممن
يروي عن هؤلاء بلا واسطة او بواسطة او بوسائط كثيرة الى الناظر حتى يحكم بصحته اولا وح فالمتعين هو الاول ويكون معناه ان الخبر الذي يصح عن
هذه الجماعة بالنسبة صحيح مطلقا حتى بالنسبة الى ما قبله الى المعصوم والمراد بالصحيح هو عند القدماء يكون هذا الكلام منهم وهو اعم من كون رواته عادلا
او للاحتفاف بالقرائن وهو اعم من الصحة عند المتاخرين ويكون مفاده ما ذهب اليه المشهور انه يدل على صحة الخبر من قبلهم الى المعصوم لو صح من هؤلاء الى
الناظر ولا يدل على وثاقة رواتهم وامامتهم في نفسه كيف نرى بالعيان انهم يروون عن غير الامامي وغير الثقة وهل يدل على صحة الخبر بالنسبة الى هؤلاء ام لا والحق الاول وهو بديهي وهل يدل على امامية هؤلاء الاجلة ام لا والحق الثاني لعدم الدلالة على الامامة
بوجه من الوجوه كما سيجيء مع ان عبد الله بن بكير وحسن بن علي بن فضال يقال انهما فطحيان وابان بن عثمن يقال انه كان ناووسيا لا يقال الكشي لا يعتقد
فطحيتهما وناووسيته بل ينقل عن محمد بن مسعود لانا نقول نقله مع عدم التعرض لرده يكشف عن رضاه او توقفه فيه وكل منهما ينافي ادعائه الاجماع
على الامامية وكيف كان يجب الحمل على ما ذكرنا لوجوه الاول لكونه ظاهر اللفظ مفردا وتركيبا الثاني الشهرة بين الاصحاب عملا وقولا اما الاول فلانهم يعملون
باخبار هؤلاء العظام وان كان الرواة قبله الى المعصوم مجهولا او مرسلا بل ضعيفا واما الثاني فلانهم عبروا بما ذكرنا الثالث ظهور دعوى الاجماع على
ذلك من المحقق الداماد قائلا في الرواشح السماوية بعد ذكر الجماعة وبالجملة هؤلاء على اعتبار الاقوال المختلفة في تعيينهم احد وعشرون رجلا او اثنان و
عشرون رجلا مراسيلهم ومقاطيعهم ومسانيدهم الى من يسمون من غير المعروفين معدودة عند الاصحاب من الصحاح من غير اكتراث منهم وينسب الى الوافي
انه نسب الى المتاخرين ومثله عن مشرق الشمسين وعن محمد امين الكاظمي المراد بهذه العبارة انه اذا صح السند الى الرجل فالحديث صحيح ولا ينظر الى ما قبله ولا يسأل
عنه ومراده بالصحة هي عند المتقدمين بقرينة ما قال بعده ومن ذلك صحح ... والبهائي والسيد رواية ابان بن عثمان مع انه ناووسي وعن الفوائد
النجفية انه استدل على صحة الخبر الضعيف بان في طريقه عبد الله بن مغيرة وهو ممن اجمعت الخ ومثله عن الشيخ الشهيد ره في ذلك ونسب تلك الطريقة الى
جماعة من المحققين منهم المجلسي ره ووالده التقي المجلسي ره الرابع فساد غيره من ساير الاحتمالات اما بعضها مر واما الباقي فان الاول كونه دالا على ثقة هؤلاء وهو
فاسد وذلك لوجوه الاول لكونه خلاف الظاهر من التركيب ومن لفظ الصحيح بجعل الموصول عبارة من هؤلاء ويكون المفاد انهم اجمعوا على صحة ان شخص
كه صحيح ميشود از او مع حمل الصحيح على الصحة عند المتاخرين يلزم كون يصح عنهم لغوا ومع ذلك يحتاج الى اضمار لفظ الخبر والاصل عدمه ومع ذلك لو
كان المراد ذلك لقال اجمعوا على ثقة هؤلاء الجماعة مع ان بعضهم لا يكون اماميا ظاهرا كما مر الثالث ان تقيتهم لا يستلزم العمل بمراسيلهم ولا يستلزم
صحة الخبر بالنسبة الى من بعده وقد عرفت ظهور دعوى الاجماع عليه وطريقة المحققين من الاصحاب الى ذلك الرابع انه لو كان المراد ثقة هذه الاشخاص
فلا معنى لاختصاص الاجماع بهم لعدم اختصاص التقية بهم وان كان المراد انه لم يكن لهم جارح فمع ان كثيرا منهم جارح تتحقق هذه التقية في غيرهم فلا وجه
للاختصاص ثم اعلم ان كل واحد من هؤلاء قد يروي الحديث مرسلا وقد يروي مسندا وعلى الاول قد يكون مع الاسقاط وقد يكون ذكره مبهما كعن
رجل او عن بعض اصحابنا او حدثني الثقة وامثالها وعلى الثاني قد تكون رواته معلوما لعدالة وقد تكون معلوما لفسق وقد تكون مجهول الحال
وح هل يحكم بصحة رواياتهم مطلقا او يختص بما لم تكن معروفة بالضعف والفسق ظاهر المراد الموصول المفيد للعموم الاول ولا يبعد كونه مشهورا كما
ادعاه بعض من تصحيح ... وغيره لكن مقتضى ظهور دعوى الاجماع من المحقق الداماد الثاني حيث قال الى من يسمون من غير المعروفين وقد نسب
اختيار الثاني بل في مجهول الحال ايضا الى السيد استاد السيد مهدي ره وبعض افاضل العصر قايلا والسيد الاستاد دام علاه بعد حكمه بذلك و
في كثير من مصنفاته كذلك بالغ في الانكار وقال بل المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعة وصحة ما ترويه اذا لم تكن في السند من يتوقف فيه فاذا قال احد
الجماعة حدثني فلان يكون الاجماع منعقدا على صدق دعواه واذا كان ضعيفا لا يجديه نفعا ثم قال وادعى السيد الاستاد انه لم يعثر في الكتب الفقهية
من اول كتاب الطهارة الى اخر الديات على عمل فقيه بخبر ضعيف محتجا بان في سنده احد الجماعة وهو اليه صحيح واذا وقفت على ما تلونا عليك عرفت ان كلامه
ليس على حقيقته وكيف كان يظهر من السيد تسليم اعتبار مراسيلهم كحدثني فلان او رجل دون مجهول الحال وهو في غاية الضعف لعموم الادلة
وشمولها لمجهول الحال واما المقام الثاني فجعلهم الكشي في ثلث طبقات وجعل الطبقة الاولى مشتركة بين الباقر والصادق عليهما السلم والثانية مختصة
بالصادق ع والثالثة مشتركة بين الكاظم والرضا ع قال تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء
الاولين من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله ع وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد بن معاوية العجلي وابو
بصير الاسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي وقالوا افقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابي بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو الليث البختري
وقال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم بالفقه وهم ستة جميل بن دراج
وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وابان بن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج و
قال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابرهيم وابي الحسن الرضا ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهو ستة
منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان
الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عثمان وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى وقوله

ثم انه ... منهم ...

... في مثل المعرفة ... من ... الاصحاب ... والمقامات ...

فضالة بن ايوب احتمالان احدهما ان يكون عطفا على الحسن بن علي بن فضال وعليه يحتمل معنيين الاول ان يكون المراد قال بعضهم مكان حسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وقال بعضهم مكان فضالة بن ايوب قال بعضهم مكان فضالة بن ايوب الثاني ان يكون في العبارة حذف والتقدير قال بعضهم مكان حسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر حسن بن علي بن فضال وفضالة بان يكون الاول في مكان الاول والثاني في مكان الثاني وهو خلاف الظاهر جدا وثانيهما ان يكون عطفا على ابن ابي نصر اي زاد بعضهم فضالة بن ايوب على الستة المذكورة وهو الاظهر لما قال بعده وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى وعلى هذا فالمتفق عليه الذي لا غبار عليه في تلك الدعوى ستة عشر خمسة في الطبقة الاولى وستة في الطبقة الثانية وخمسة في الطبقة الثالثة وهم يونس وصفوان وابن ابي عمير وعبد الله بن مغيرة واحمد بن محمد بن ابي نصر ويكون غيرهم محل التامل وهم ابو بصير من طبقة الاولى من انه هو الاسدي او المرادي او هما معا وفي الثالثة من انه هو حسن بن محبوب او فضالة بن ايوب او حسن بن علي بن فضال او عثمان بن عيسى او يكون كلها ولكن يمكن الحكم في كلا المقامين لان من ذكر في الاول الاسدي لم يكن منافيا للمرادي ولا العكس وفي الثاني من ذكر حسن بن محبوب وفضالة بن ايوب لم يكن منافيا لحسن بن علي بن فضال ولا لعثمان بن عيسى ولا العكس وح لا تعارض بين كلامهما واللازم هو القول بالكل والانصاف انا لسكوت عن ذكر الغير وان كان فيه اشعار بنفي الغير بل طرح الغير لكنه لا يكون قابلا للمعارضة من يذكره ويدعي كونه منه لكون الثاني اظهر فيلزم قبول قول كل منهما في جهة الاثبات لكونه اظهر في طرح نفيه لكونه اضعف لكونه ظاهرا من باب عدم الوجدان وورد على الكشي ان مقتضى كلامه في تلك الطبقات ان الاولى ليست في الثانية والثالثة والثانية ليست في الثالثة والاولى ليست في الاولى والثانية وهو غير صحيح اذ كون الطبقة الاولى مثلا من اصحاب الباقر ع اما ان يكون المراد هو الرواية او اللقاء وهو اعم من الاول والثاني ليس بمراد قطعا لعدم الثمرة في اللقاء مع عدم الرواية فتعين الاول والذي يظهر من تتبع الرجال ان انتفاء الثانية في الاول وان كان صحيحا لكن انتفائها في المرتبة الثالثة غير صحيح اذ من جملتها جميل بن دراج وقد صرح جش انه يروى عن ق وظم وانه مات في ايام الرضا ع وكذا ح واما حماد بن عثمان فقد جعله الشيخ من اصحاب ق وظم وض وفي صه جعله من الاخير واما حماد بن عيسى فقد جعله شيخ الطايفة ايضا من اصحاب ق وظم ع وفي صه انه روي عن ق ع وض ع ومات في حيات ابي جعفر الثاني ولكن قال انه لم يحفظ عنه رواية عن ض ع ولا عن ابي جعفر واما عبد الله بن مسكان فقد انكر جش روايته عن ق وقال انه روى عن ابي الحسن وفي كش انه لم يسمع عن ق الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج واما ابان بن عثمان ففي جش وسائر كتب انه روى عن ق وظم ولم يبق من تلك الطبقة ما يقتضيه ذلك الجعل الا عبد الله بن بكير فانه غير مذكور في كتب الرجال الا في اصحاب الصادق ع واما المذكورون في الطبقة الاولى فثلثة منها على مقتضى ذلك الجعل وهم معروف وبريد وفضيل واما الثلثة الباقية فقد عدها شيخ الطايفة من اصحاب الباقر والصادق ع والكاظم ع واما في الطبقة الثالثة فثلثة منهم على ما يقتضيه ذلك الجعل وهم يونس وعبد الله بن مغيرة وحسن بن محبوب وواحد منهم وهو ابن ابي عمير من اصحاب الكاظم ع والامامين الباقيين وهما صفوان والبزنطي من اصحاب ظم وضا ود ع فعلى هذا ينبغي جعلهم سبع طبقات الاولى من اصحاب الباقر والصادق ع وهم معروف وبريد وفضيل والثانية من اصحاب ق ع وهو ابن بكير والثالثة من اصحاب الباقر والصادق والكاظم ع وهم زرارة والاسدي ومحمد بن مسلم والرابعة من اصحاب ق وظم ع وهم جميل وابان وابن مسكان والخامسة من اصحاب ق وظم وضا ع وهم حماد وابن ابي عمير والسادسة من اصحاب ظم وضا ع وهم يونس وابن محبوب وابن مغيرة والسابعة من اصحاب ظم وضا ود ع وهم صفوان والبزنطي لا يقال الجعل انما يكون باعتقاد الكشي ولا يبعد كونه معتقدا بما يقتضيه كلامه من عدم كون المذكور في طبقة في مرتبة اخرى وفيه انه عدم اطلاع كثير او خطاء بعيد غاية البعد لا يقال ربما يكون وجه الاختصاص اكثرية الرواية لانا نقول ينقض ذلك في عبد الله بن مسكان فانه قال انه لم يسمع عن ق الا حديث واحد كما مر ومع ذلك عده في الطبقة الثانية قال بعض في دفع الايراد حديثه عن الصادق ع كثيرة منها في يب في باب الاحداث ومنها فيه في باب كيفية الصلوة ومنها فيه في الزيادات في الاذان والاقامة ومنها في اصول الكافي في باب الشكر ومنها ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره في سورة ال عمران عنه عن ق ع ومنها ما رواه ايضا في تفسير قوله تعالى الطلاق مرتان ومنها في الفروع في باب الحمام وفيه ان كثرة الرواية عن ق لا يوجب اعتقاد الكشي بها بل قد صرح بعدمه لا يقال المراد من مرتبة الاختصاص الا انا نقول هو ايضا بعيد لان مرتبة الاختصاص هنا انما هو بكثرة الرواية عنه ومعه ينقض بعبد الله بن مسكان لان رواياته عن ابي الحسن كثيرة وكيف كان ليس لنا تعيين منشاء هذا الجعل ولكن يمكن ان يكون ملفقا بكون بعضها للاول وبعضها للثاني وبعضها للثالث وبعضها كان له قرب بالنسبة الى بعض الائمة ع دون بعضها فصار منشاء للاختصاص وان كان روايته عن الثاني اكثر وكان بعضها مركبا من اثنين او ثلثة بقي الكلام في الفرق بين تصديقهم وتصحيحهم الفرق الظاهر ان الطبقة الاولى لما رووا عن الصادقين ع فيكفي تصديقهم بصحة رواياتهم فقالوا في حقهم اجمعت العصابة على تصديقهم واما الثانية فغير الاولى تكون بواسطة وكذا الثالثة عن الثانية والاولى فلا يكفي تصديقهم بصحة رواياتهم فقال في حقهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ويبقى الثاني في الاولى اذا كانت روايتهم مع الواسطة ويبقى للاول اعني التصديق في الثانية والثالثة اذا كانت روايتهم بلا واسطة واما المقام الثاني فالحق على مذهبنا من كونه دالا على صحة الخبر مع كون حجيته من باب الظن لكون الاجماع المنقول خبرا عن كون خبرهم صحيحا بل في اعلى الصحة عند اصحاب الحديث ويفيد الظن بذلك ويكون حجة لكونه اقوى من غالب الظنون التي يعتبر في تصحيح واما على مذهب من قال بكونه دالا على الوثاقة مع اعتبار الواحد في التذكية فيكون ايضا معتبرا لكونه اخبارا عن كونهم ثقاتا عند اصحاب الحديث ولا ريب ان في اصحاب الحديث يتحقق العدل فكيف بالعدل الواحد واما لو قلنا باشتراط التعدد في التذكية فالتعدد في التذكية الاصل اعني المجمعين حاصل قطعا لان فيهم عدول قطعا كيف بالعدلين ولكن ثبوت تذكية العدلين يكون بقول واحد هو المدعي للاجماع اعني الكشي وح لو كان هذا من باب الظن فيكفي ولو كان من باب النباء او الشهادة مع كفاية الواحد فيكفي ايضا واما لو قلنا بكونه من باب الشهادة مع اعتبار التعدد فيه فيشكل لان الناقل للاجماع ليس ظاهرا الا الكشي قال البعض الا ان يقال دعواه

الاجماع

الاجماع ظاهر في اعتقاده فهو اثبات مذكي له وفيه انه لا بد من مذكي اخر يثبت تذكيته بعدلين والمفروض ليس الا الواحد لعله لذلك لم يقبله بعض كالشيخ في الاستبصار حيث رد رواية عبد الله بن مغيرة بالارسال ولا يخفى انه على فرض الدلالة على الثقة فهو دليل لذلك ويعمل به وربما يجعله معارضا لما قاله عبد الله بن بكير وح لا بد من الترجيح واما على فرض الدلالة على صحة الخبر فلا يكون له معارض لان الضعف في نفسه لا ينافي صحة الحديث كما لا يخفى هذا غاية الكلام في الاسباب المفيدة للحسن او الوثاقة والاعتماد بالراوي او روايته او هما معا واما الاسباب المفيدة للضعف فهي ايضا كثيرة منها قولهم ضعيف فهو ظاهر في قدح الرجل كما صرح به بعض ومنها قولهم ضعيف الحديث وهو امارة لضعف الحديث اما الراوي وان امكن كونه ثقة يروي عن الضعفاء لكن لا يبعد كون الغالب ضعيفا ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وهو امارة الضعف وربما يقال انه امارة لقدح الراوي ايضا ومنها انه ليس كك لانه يقال فيمن لا يبالي عمن يروي بين الغث وغيره والعاطل والسمين ومن ذلك في ترجمة محمد وهبان الدبيلي ثقة واضح الرواية قليل التخليط ومنها قولهم كذاب ووضاع ومنكر الحديث ومنها منكر ومنهم وليس بشيء ومنها غير ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول ان عدم تعرض الاصحاب لرواية صالحة للاحتجاج هل يكون دليلا على قدحها ام لا والحق في ذلك ان الرواية لو كانت مما يطلع عليه اغلب العلماء فيوجب الوهن فيه والا فلو كانت موجودة في الكتب لغير المشهورة فلا وعلى الاول يحتمل ان يكون من باب الدلالة او من باب جواز المعارض وقد يعلم احدهما بعينه الثاني ان الفرع لو روى عن الاصل كما لو روى زيد عن عمرو وكذبه الاصل كما لو كذبه العمرو بان لم اقل ذلك وكانا جامعين للشرايط فهل يكون ذلك قدحا في رواية الفرع فتطرح هذه الرواية منه لكن يبقى قوله على الحجية في غير هذا الموضع او نفس الراوي يخرج قوله مطلقا عن الحجية او يخرج قول الاصل عن الحجية او هما معا او لا مطلقات الاول الى المعارج وبه ويب والمنية مستدلا بان الفرع لو كان جازما بصدق روايته ومنه والاصل جازما بعدمه فالعمل بقول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث وفيه ان ذلك قد يكون من سهو الاصل وقد يكون من خطاء الفرع وقد يكون مشكوكا ومعه يمكن ان يكون مرددا بين السهو والخطاء او بين تعيين كذب احدهما او يكون مرددا بين الاول والثاني ففي الاول لا يكون قدحا في الاصل ولا في الفرع ولا في روايته وفي الثاني يكون قدحا في رواية الفرع وفي الثالث يكون قدحا في الاصل لا في الفرع ولا في هذه الرواية لكون الاصل فاسقا الان دون السابق ورواية الفرع كان عنه في السابق فتدبر وفي الرابع يكون قدحا في الفرع وفي روايته وفي الخامس يقدح رواية الفرع لاصالة عدم الحجية حتى يثبت الدليل والادلة لا تشمل المقام لعدم حصول الظن بالصحة ولا يكون قدحا في نفس الاصل والفرع لعدم المعارض وفي السادس يقدح فيهما للعلم الاجمالي بالكذب مع عدم امكان التعيين ومعه يكون قدحا في كلا منهما ورواية الفرع لا يقال ان العلم الاجمالي لم يكن معتبرا ومعه يطرح رواية الفرع هنا لعدم الظن بالصدق ويبقيان على العدالة لانا نقول العلم الاجمالي معتبر وعلى السابع يكون قدحا في رواية الفرع لعدم حصول الظن بالصحة لجواز خطائه ويبقيان على العدالة للاستصحاب مع عدم ثبوت الجرح لاحتمال كونه من باب السهو والخطاء لا من باب الكذب فتدبر وربما يظهر من بعض قبول رواية الفرع لانه نباء عادل وتشمله الادلة ولا كذلك انكار الاصل لانه لا يندرج تحت ذلك ويبقى الاصل الاول سليما عن المعارض وفيه اولا ان الادلة غير تامة كما مر غير مرة وثانيا بانه مشروط بكون قول العادل مفيدا للظن وهو في صورة الشك غير حاصل وثالثا بانه معارض بقول الاصل لانه عادل ويقول لم اقل وح لا بد من الترجيح وليس في البين ويجب الرجوع الى الاصل والاصل عدم الحجية هذا اذا كانا جازمين واما اذا كان الفرع جازما والاصل لا يكذبه ولا يصدقه او يكذبه ظنا فيقبل قول الفرع في صورة الشك لكن قوله مفيد للظن وتشمله الادلة مع سلامتها عن المعارض وفاقا للنهاية ويب والمعارج والمنية خلافا للحنفية ولا وجه له واما اذا كان الاصل جازما بالعدم والفرع ظانا بالصدق لم يقبل ولو لم يكذبه الاصل لعدم الدليل على حجية النباء الظني مع انه لا يفيد الظن بالصدق تذنيبان الاول انهم ذكروا للخبر اقساما اخر بالحيثيات كلها ترجع الى الاربعة المشهورة بعضها مختص بالضعف وبعضها مشترك بين الكل وذكر تفصيلها وتفريعاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لكثرة الفايدة اما ما يشترك فيه الاقسام الاربعة اما جميعها او بعضها بحيث لا يختص بالضعف فامور على ما ذكره الشهيد في شرح الدراية ا الاول المسند وهو ما اتصل سنده من راويه الى منتهاه المعصوم بان لا يعرضه قطع بالسقوط ا الثاني المتصل ويسمى بالموصول ايضا وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن قبله سواء وقف على المعصوم او غيره وهو اعم من الاول مطلقا ا الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول بان يقول في الرواية قال كذا او فعل بان يقول فعل كذا او تقرير بان يقول فعل فلان بحضرته كذا ولم ينكره عليه سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا الرابع المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد واكثر فان لم يعلم المحذوف بعينه فهو كالمذكور وذلك كما في الصدوق والشيخ حيث انهما ربما يتركون الرواة من اول الاسانيد ويشيرون في اخر الكتب ما رويته من زيد مثلا فقد رويته عن فلان عن زيد واما الكليني ره فلم يكن دابه الترك والتعليق بل يذكر الواسطة منه الى المعصوم لا يقال في بعض المقامات يروي عمن لم يذكره كعن حماد بن عيسى عن ابن ابي عمير وصفوان ويحيى ويونس بن عبد الرحمن لانا نقول لا يكون من باب الحذف بل يكون من باب العطف على السابق وذلك كما يقول في حديث علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد ويقول في الاخر حماد بن عيسى وكلما كان كذلك يظهر بالرجوع الى الحديث السابق الخامس العالي الاسناد وهو قليل الوسائط كان يروي الكليني بثلثة وسايط من العسكري ع او يروي الشيخ باربعة فالاول عال بالنسبة الى الثاني وهكذا السادس المعنعن وهو ما يقال في سنده عن فلان من دون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر لانه يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس السابع المدرج وهو ان يندرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه من الحديث الثامن المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم التاسع الشاذ وهو ما رواه الثقة خلاف ما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود العاشر الغريب المطلق وهو قد يكون من حيث الاسناد والمتن معا او الاسناد خاصة والاول هو ما انفرد برواية متنه واحد والثاني كحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا او في حكمهم اذا انفرد واحد بروايته عن الاخر غيرهم وقد يكون غريبا بالمتن خاصة وهو ما انفرد بروايته واحد ثم رواه عنه جماعة كثيرة فيشتهر ويسمى غريبا

مشهورا

مشهور الاسناد بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر **الحادي عشر** المصحف وهو ما يتبدل حروف الحديث بغيرها بان تكون الرواية بريد بالباء الموحدة والراء المهملة وصحف بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة فيقرء يزيد وكحديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال صحفه بعض بالشين المعجمة وهو كثير وهو قد يكون ناشيا من البصر بتقارب الحروف لا للسمع اذ لا يلتبس وقد يكون ناشيا من السمع كتصحيف عاصم الاحول بواصل الاحدب وقد يكون لفظا كما ذكر وقد يكون معنى وذلك كما حكي عن ابي موسى محمد انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلعم ويريد بذلك ما روي انه صلعم الى عنزة وهي حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه صلعم صلى الى قبيلتهم **الثاني عشر** المقلوب وهو ما نعلوه وعلو به سواء رواه ثقة ام لا **الثالث عشر** المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد بعينه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر **الرابع عشر** المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حال كالسماع في الراوي الحديث سواء كانت تلك الصفة او الحالة قولا بالحديث كسمعت فلان يقول حدثنا فلان وهكذا او في الاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان او فعلا كحديث التشبيك باليد او القيام حالة الرواية والاتكاء حالة او العد باليد في حديث تعليم الصلوة على النبي صلعم او قولا وفعلا كالمسلسل بالمصافحة كقول صافحني بالكف التي صافحت فلان فانه تضمن الوصف بالقول في كل واحد بالفعل وهو نفس المصافحة فان اتصل كذلك الى المعصوم ع والا فيحسبه **الخامس عشر** المفرد وهو قسمان مطلق ونسبي لانه اما ينفرد رواته عن جميع الرواة وهو الاول والحقه بعضهم بالشاذ وبالجملة فرق بينهما او ينفرد به بالنسبة الى جهة كتفرد اهل بلد معين كمكة او بصرة او بتفرد به بالنسبة الى واحد منهم وهو الثاني **السادس عشر** المختلف وهو ان يوجد حديثان متضادان في المعنى ظاهرا سواء امكن الجمع ام لا **السابع عشر** الناسخ والمنسوخ والاول هو حديث دل على حكم شرعي سابق ثابت بالدليل والثاني هو حديث رفع حكم الشرعي السابق بدليل الشرعي **الثامن عشر** الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله في الشايع من اللغة وهو مما يجب ان يتثبت فيه اشد تثبت لانتشار اللغة وكثرة معاني الالفاظ الغريبة فربما ظهر معنى مناسب للمراد والمقصود غيره مما لم يصل اليه وقد صنف فيه جماعة من العلماء واما ما يختص بالضعيف على ما ذكره في شرح الدراية فامور **الاول** الموقوف فهو ما روي عن مصاحب المعصوم ع من نبي او امام قولا او فعلا او غيرهما متصلا كان ام منقطعا مع توقفه عليه وهو ليس بحجة لان مرجعه الى قول من وقف عليه وقوله من حيث هو واحد ليس بحجة **الثاني** المقطوع وهو ما جاء به من التابعين من اقوالهم وافعالهم موقوفا عليه ويقال له المنقطع ايضا وهو مغاير للموقوف لانه يوقف على مصاحب المعصوم ع والمقطوع على مصاحب التابع وليس بحجة لما مر وقد يطلق على المعنى العام الشامل للمعلق والمرسل والمنقطع الوسط **الثالث** المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الراوي تابعيا او غيره صغيرا او كبيرا ذكر او انثى كان الساقط واحدا او اكثر سواء رواه بغير واسطة بان قال التابع قال رسول الله او بواسطة بان صرح بها مبهما او تركها مع علمه بها وهذا المعنى العام للمرسل هو المتداول عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى الرسول من غير ذكر الواسطة ويطلق عليه المنقطع والمقطوع ايضا لو كان الساقط شخصا واحدا ولو كان الساقط اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى اشكل وادخال المرسل في الضعيف انما هو اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض اقسامه صحيح باصطلاح المتقدمين ومعتبر كما مر واما المضمر كان يقول مصاحب المعصوم ع سالته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك على ما قال بعض المحققين لان الظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسالون الا عنهم والتقية صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلان عن فلان قال كذا سئلته عن كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة **الرابع** المدلس وهو كان يقول الراوي قال فلان على وجه يظهر روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك وهو كذب او هكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث فان كل ذلك قبيح مذموم الا ما كان لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومتى ثبت لابد من ملاحظة حال الواسطة والمجروح **الخامس** المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواة اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في متن الحديث كما في تمييز الدم المشتبه بين الحيض والقرحة بانه خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في بعض النسخ **السادس** المعلل وهو ما ذكره في الدراية ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة فيه وظاهره السلامة منها وانما يتمكن من معرفة ذلك اهل الخبرة بطرق الحديث ومتونه ومراتب الرواة والضابط لذلك اهل الفهم الثاقب على ادراك هذه العلة بتفرد الراوي وبمخالفة غيره مع انضمام قراين يتنبه بها العارف على تلك العلة من ارسال في الموصول او وصل في المرفوع او دخول حديث في حديث او وهم واهم او غير ذلك بحيث يغلب على الظن ذلك فيحكم بعدم صحته او يتردد فيتوقف فيه **السابع** الموضوع وهو المكذوب وهو معلوم وهو شر اقسام الضعيف ويعرف باقرار واضعه وبركاكة الفاظه وكذا بالوقوف على غلطه بقي الكلام في الفرق بين الصحابي والتابعي والمخضرم والمراد بالاول من لقي النبي صلعم مؤمنا به ومات على الاسلام وان تخللت ردته بين لقيه مؤمنا به وبين موته مسلما والمراد باللقاء اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الاخر وان لم يكالمه ولم يره ومنهم من اشترط فيه طول الملازمة او صحة السماع والمراد بالتابعي من لقي الصحابي كذلك اي بالقيود المذكورة واستثنى عنه قيد الايمان فذلك خاص بالنبي صلعم والمراد بالثالث هم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يلقوا النبي صلعم سواء اسلموا في زمن النبي صلعم ام لا واختلفوا في الحاقه بالصحابي او التابعي ثم الراوي والمروي عنه ان استويا في السن واللقاء يقال له رواية الاقران وان روى كل منهما عن الاخر يسمى هذا النوع بالمدبج وان روى عن دونه كالصحابي عن التابعي يسمى رواية الاكابر عن الاصاغر **المقصد الثاني** في بيان اقسام تحمل الحديث اعلم ان راوي الحديث لابد له من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم ع فله وجوه اعلاها السماع واعلاها ان يقول سمعت المعصوم ع يقول كذا او اسمعني او شافهني او حدثني وادونها من السنة كذا او قول الصحابي يعمل كذا واشباهها واما الاوسط كقوله امرنا بكذا او نهينا عن كذا لاحتمال الخطاء في فهم الامر والنهي من الدلالة الاصلية والتبعية كالنهي عن الضد واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه

فيما يختص بالضعيف

الاول السماع

الاول السماع وهو اعلاها كان يقول سمعت من فلان كذا او قرء على السامعين بالتفصيل وهو قد يكون بقرائته من كتبه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني او حدثت فلانا وانا اسمع وهو جائز اتفاقا وقد يتفق بين الاقسام سواء كان السامع … خاصا او كان داخلا في السامعين سواء كان ماخوذا في الرواية ام لا بل ولو منعه من نقلها حيث يعلم اتصافه بشرايط الاعتبار كالضبط وغيره وذلك لان الاذن فيها من الراوي ليس ليكن شرطا في اعتبار الرواية لعدم كونه معصوما نعم يكون منعه باعتبار اعتقاده بعدم اتصافه بالشرايط كالضبط وعدم الخلط واشباهها وحيث علم الانتفاء فلا باس **الثاني** القراءة على الشيخ وهو لا ادون من السابق بل من بعض ما سيجي وذلك كان قرء الراوي من المروي عنه الرواية مع حضوره وهو مع قبوله … اذا لم يعلم كونه موضع التقية ومع الانكار لا يقبل ومع السكوت قال بعض ان علم عدم كونه لاجل التقية يقبل لان السكوت … في الرضا وفيه نظر وعبارته قرائته على فلان واعترف واخبرنا فلان قراءة عليه وبدونها لعيد كحدثنا لا يجوز للتدليس لان ظاهره السماع وعن السيد المنع منه مقيدا ايضا محتجا بالسامع لان التحديث معناه السماع وقوله قراءة تكذيب وفيه ان المجاز كلها كذا **الثالث** الاجازة وهو اذن واحد او جماعة في نقل ما سمع منه او ما نقل او كتابه او اصله مما كان مضبوطة معلومة مامونا عليها من الغلط والتصحيف وغيرهما وعبارتها اذنت واجزت لك رواية هذه النسخة وسيجي اقسامها وعبارة الناقل انبانا اجازة وحدثنا اجازة او اخبرنا اجازة واما الاطلاق كقوله حدثنا فمشكل للتدليس كما مر وهو على اقسام اربعة الاول الاجازة المعين للمعين كقوله اجزتك او فلانا ان تروي هذا الحديث او هذا الكتاب او ما سمع منه واشباهها لفلان وهو اعلاها الثاني اجازة معين لغير معين كقوله اجزت لك وفلانا ان تروي هذا للطلبة الثالث عكس ذلك كقوله اجزت التهذيب مثلا لكل من يعمه للناس او العلماء او لاهل الزمان الرابع الاجازة غير المعين لغير معين وذلك كقوله اجزت مسموعاتي لكل الطلبة او لكل احد من اهل بلد فلان وهذا القسم باقسامه جائز ولا اشكال فيه لان المعتبر حصول الظن ومنه يحصل الظن **الخامس** اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه ان لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفها نعم يحصل كثرتها في شياع واشتهار واعتماد المجاز بالمجاز وذلك امر مطلوب ومما ذكرنا يظهر الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه وقبوله فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك **الرابع** المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع اليه كتابه ويقول سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته عنه بذلك والثاني ان يدفع اليه كتابه كقوله خذ نسخة هذا الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان نسب الى الاكثر القول بعدم جواز روايته عنه بذلك لانه اعم من قبوله وعدمه ولكن الظاهر من الدفع تجويز الرواية وقبولها **الخامس** الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه او باذن ثقة ان يكتبه وكتب ان ما فيه سماعي من فلان فاذا انضم من ذلك الى الاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف وعن الاكثر الصحة وهو الاظهر ايضا وعبارته ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا وحدثنا مكاتبة **السادس** الوجادة وهي ان يجد الانسان كتابا او حديثا بخط معاصر له او غير معاصر ولم يسمعها منه وليس منه اجازة له ولا نحوها فيقول وجدت الحديث بخط فلان او في كتاب فلان وحدثنا فلان بخطه او في كتابه ويسوق باقي الاسناد والمتن قال الشهيد ره في الدراية وفي جواز العمل بالوجادة الموثوق بها خلاف فعن الشافعي جواز العمل بها ووجهه بانه لو توقف العمل بها لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شرط الرواية فيها وحجة المانع واضح حيث لم يحدث به لفظا ولا معنى ولا خلاف بينهم في منع الرواية لها لما ذكرناه من عدم الاخبار ولو قرنت بالاجازة بان كان الموجود خطه حيا واجازه غيره عنه ولو بوسايط فلا اشكال في جواز الرواية والعمل به حيث يجوز العمل بالاجازة **السابع** الاعلام وهو ان يعلم الشيخ ان هذا الحديث روايته وسماعه من فلان مقتصرا عليه وفي جواز الرواية به قولان احدهما الجواز تنزيلا له منزلة القراءة على الشيخ فانه اذا قرء عليه شيئا من حديثه واقر بانه روايته عن فلان جاز له ان يرويه وان لم يسمعه واشباهه وثانيهما المنع لانه لم يجزه فكانت روايته عنه كاذبة وفي قول الشيخ ان يكون يرويه بالاعلام المذكور وان نهاه كما لو سمع منه حديثا ثم قال لا تروه عني وهو الحق ويجوز العمل به حيث كان المعلم والمروي متصفا بالشرايط **المقام الرابع** من المقامات في الكلام في الظن من حيث المراتب كالقوة والضعف ولا فرق فيها من هذه الجهة للاجماع المركب بين افراد الظن الذي يطمئن اليه النفس فوقا متاخما الى العلم كان او دونه لان كل من قال باعتبار الخبر الصحيح المفيد للظن القوي المتاخم بالعلم قال باعتباره لو افاد الظن دونه وكل من قال بعدم اعتبار الثاني قال بعدم اعتبار الاول ولعموم الادلة من جانب الظن الخاص والمطلق وهكذا الكلام في ساير الاسباب نعم قد يعتبر الظن القوي الحاصل من اجتماع الاسباب لموهونات الرجالية مثل لو وجد الرواية في الفقيه فيحصل الاعتماد في الجملة بصحته ولكن اعتباره مشكل فاذا وجد في … واقترن بذلك قول اهل الرجال يروي عنه الثقات او بكونه كثير الرواية وامثالها يحصل الاعتماد القوي ويعتبر للاجماع مركب هنا فتدبر **المقام الخامس** في الظن من حيث الكيفية من انه فيما ثبت اعتباره ما ثبت فهل يكون حجة بعد الفحص او مطلقا او قبل الفحص والحق في الفرعيات والموضوعات اللغوية والموضوعات الصرفة الرجالية والمسايل الاصولية التي يكون مدركها الاخبار الادلة اللفظية والعقلية التعليقية الموقوفة على عدم الدليل من جانب الشارع فلا يكون حجة الا بعد الفحص وذلك للاصل والاجماع ولزوم الهرج والمرج ولزوم العلم بالمخالفة اجمالا للعلم بصرف غالب الادلة اللفظية الثابتة اجمالا ولابد من تشخيصها وهو يتحقق بالفحص واما في الموضوعات الصرفة الرجالية فبعضها علم من الخارج لزوم الفحص فيها وبعضها علم عدمه فيها كالفراش ويد المسلم وفعله وسوقهم وامثالها وبعضها محل الشك وخلاف فيه ولكن الحق لزوم الفحص حتى يثبت الدليل على العدم وذلك للاصل بقي الكلام في الظن في المسايل الكلامية وفي حجية الظان على المجتهد المطلق والمتجزي والعامي تحققها في الاجتهاد والتقليد

وردهم

تم الجزء الثالث من كتاب حقايق الاصول المشتملة على الادلة الشرعية ويتلوه الجزء الرابع في الادلة العقلية انتهى

في الادلة العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث في الادلة العقلية ويقع الكلام فيها في مقدمة ومقاصد اربعة اما المقدمة فنقدم تعريف الدليل وبطلان حصره في الاقسام الاربعة في صدد حجية المظنة وحد العقل من حيث هو من انه جوهر مجرد او ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان وكذا الكتاب والسنة والاجماع وغيرها من حيث كونه دليلا وحجة لاثبات الفرعيات بعد اثبات حجيته فان كان العقل معروضا للادراكات التصديقية بالحكم الفرعي لموضوع فهو من حيث كونه معروضا لها موضوع لعلم الاصول والحال العارض له اعني ادراكاته تفريعا مسئلة اصولية وهذه كانه من الفروع مسئلة فقهية والفرعية كما ان ايتها الصلوة من حيث كونه معروضا للحال المستنبط منه الحكم الفرعي بعد اثبات حجية الكتاب موضوع لعلم الاصول والحال العارض له اعني لوضع الدلالة على الوجوب مسئلة اصولية ومدلوله مسئلة فرعية والعقل حجة اعني ادراكاته حجة ان كان الحاكم بها العقل نفيا وان كان هو الشرع فشرعي والدليل على حجيتها في الفرعيات ان كان قطعا او ظنا خاصا يجب العمل به وان كان ظنا مطلقا لا يكفي لاثبات حجيته كسائر الادلة لانه مسئلة اصولية للفرق بين الادراك والمدرك والثاني فرعي ولجواز تولد ادراكات العقل حجة ولا يصح ان يتقي كل ما ظاهر حجة ولو ثبت حجية الظن المطلق فيها كما انه لا يكفي بالظن فيما كان المدرك كلامية كقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب كما حقق في حجية الظن فتعريف العقل من حيث كونه دليلا وحجة بعد اثبات الوصف لقولى له اعني الحجية فان كان الحاكم لاثبات الحكم الفرعي لموضوع العقل كالظلم قبيح وحرام ايضا كان العقل معروضا للادراكات التصديقية بالحكم الفرعي لموضوعه وما عرفه بعض بانه حكم عارض للعقل يستنبط منه الحكم الفرعي فاسد لانه ليس فيه حكمان بل حكم واحد الا ان يراد بالاول الادراكات التصديقية للعقل وهو حاصل الظن الاستنباط ولا ينتقض بقولنا العقل حجة لانه حكم عارض له لكن لا يستنبط منه الحكم الفرعي بل يثبت به المدرك والمستنبط على ذمة المكلف ظاهرا او وجوب العمل به وكذا تعريفه كما عن بعض بانه ما ينتقل به الى الحكم الشرعي لدخول الكتاب والسنة لان بعد معرفة دلالة الايات ينتقل بها الى الحكم الشرعي كان من ادراكات العقل ينتقل الى الحكم العقلي الذي هو الشرع بلسان العقل وان كان المراد هو الحكم العقلي الذي ينتقل به الى الحكم الشرعي ففاسد ايضا لانه ليس فيه حكمان عقلي وشرعي ينتقل من الاول الى الثاني وان كان المراد الادراكات فهو ايضا فاسد لان من الادراكات ينتقل الى العقلي الذي هو الشرع بلسان العقل والظاهر ان الحكم الشرعي هو المقابل للحكم العقلي فتدبر وقبح امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط وتاخير البيان عن وقت الحاجة وترك العدة وهكذا جزئي من جزئيات هذه القاعدة وما ذكره بعض في الجواب عن انها لو كانت عقلية لابد ان يذكر هنا لا هناك بانه ليس الكلام فيها على حجية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فاسد لان الكلام في المقدمة مثل البحث في الجهة المقدمية واللابدية لانه المفروض بل الكلام في تاركها مذموم بالذات او في زمان تركها الاجل الافضا الى تركه بها عقلا ام لا فالكلام ثمة في تشخيص الصغرى الخاص ان العقل هل حكم بقبح ترك المقدمة مثلا ام لا وبعد ذاكه يندرج تحت هذه القاعدة والكلام هنا في اثبات الصغرى المجمل كلية الكبرى من ان العقل هل يدرك الحسن والقبح ولو في مورد او لا وبعد ادراكه هل هو حجة ويجب العمل بمقتضاه ام لا ولما كان هذا الادراك تبعا للامر المتعلق بذي المقدمة مع ان الكلام ثمة في دلالة اللفظ عليها ايضا لا يمكن ذكرها المناسب فيها ثم الكلام في المقدمة واما المقاصد فانها اربعة **المقصد الاول** ان العقل من حيث هو مع قطع النظر عن الشرع والرسول وفرض الكلام قبل بعثة الرسول هل يكون مستقلا في ادراك حكم واقعي من الاحكام الالهية باعتبار ادراك الصفات الواقعية من الحسن والقبح والثواب والعقاب والحجية ولو في بعض الموارد سيما في ادراك الاباحة الخاصة الواقعية بحيث كان مكلفا بهذا الادراك وكان بالاطاعة مستحقا للثواب وبالمخالفة للعقاب كالشرع او لا وبعبارة اخرى كلما حكم به العقل حكم به الشرع لان بعد ادراك العقل المراتب وثبوت حجيته فهو حكم من الشارع مستقر في ذمة العبد او لا يكون العقل مستقلا وحاكما اصلا ما لم يبعث الرسول وقبله لم يكن حكم ولا ثواب ولا عقاب ولا يحكم بحكم من الاحكام ولو في بعض الموارد سوى الاباحة الخاصة الواقعية **المقصد الثاني** فيما كان العقل غير مستقل في ادراك الحكم الواقعي وادراك الحسن والقبح الواقعي لكن بعد ورود الشرع وبعث الرسول وحكم من الله تع بوجوب بعض الاشياء وحرمة بعض هل يحكم العقل بانه لا بد ان يكون في موضع الوجوب صفة محسنة موجبة للقرب بالمولى وفي موضع الحرمة صفة مقبحة توجب البعد من الحق فحكم الله تع في الاول بالوجوب وفي الثاني بالحرمة تكون من باب اللطف فكانت احكام الله تابعة للصفات وكانت من باب اللطف والارشاد الى ما ادركه العقل مجملا وهو معنى قولهم كلما حكم به الشرع حكم به العقل او لا يحكم بذلك بل يجوز ان لا يكون فيه صفة حسن او قبح بل بمجرد امر الشارع ونهيه **المقصد الثالث** فيما لا يكون العقل مستقلا في ادراك الصفة الواقعية ولم يرد فيه شرع بفرض الكلام قبل بعثة الرسول والشرع وكان مجهولا من حيث الحسن الواقعي او قبحه فهل يحكم العقل له في الظاهر او لا فلا حكم له كافعال البهائم وعلى فرض الحكم هل يحكم بالحظر والحرمة حتى بعث الرسول وحكم بالاباحة او يحكم بالاباحة حتى حكم الرسول بحرمته **المقصد الرابع** فيما لا يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي النازل الى الرسول بفرضه بعد بعثة الرسول وورود الشرع ونزول الاحكام الوقايع اليه من الوجوب والحرمة وهكذا او لم يصل الينا للموانع والاختلافات وخفاء القرائن فصار مجهولا عندنا من انه واجب او لا وهكذا في الظاهر هل يحكم العقل بالبرائة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او التفصيل والاول يعنون بان الاصل في الاشياء قبل الشرع هل هو الاباحة او الحظر والثاني يعنون بان الاصل في المشتبهات هل هو البرائة او الاحتياط النزاع فيه وذلك فتوضيح المقصد الاول وتحقيقه موقوف على مقامات ثلثة **المقام الاول** في انه هل يكون مستقلا في ادراك الصفات الواقعية من الحسن والقبح ولو في بعض الموارد من دون الشرع ويكون الحسن والقبح في الشيء يدركه العقل وان لم يكن شرع او لم يكن فيهما ما يحسن وما يقبح وبذلك العقل بل انما هو بمحض امر الشارع ونهيه ففيما لم يكن شرع لم يكن شيء من الاحكام فلا يكون قبل الشرع ثواب ولا عقاب اختلفوا فيه فذهب باب الديانات من المعتزلة والامامية والحكماء وهكذا غيرهم من البراهمة والملاحدة وغيرهم الى الاول وذهب الاشاعرة الى الثاني ويقولون انه لا فرق بين قتل المظلوم وبضربه واكرامه وكلها عند العقل سواء قال الامدي في الاحكام واعلم ان الحكم الشرعي يستدعي حكما وحاكما ومحكوما عليه فلنفرض ومحكوما به كل واحد اصلا وهي اربعة اصول ويتفرع عليه ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل ورود الشرع فلنرسم كل واحد مسئلة الاولى ذهب اصحابنا الى ان الافعال لا يوصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وانما اطلاق الحسن والقبح عندهم على اعتبارات ثلثة اضافية يتبدل

بالاعتبار

بالاغراض والانظار وغيرها ولا يكون ذاتيا كاتصاف المحل بالسواد والبياض واوفق الغرض ومخالفه وثانيها ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله والواجبات والمندوبات دون المباحات وما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام دون غيره وذلك ايضا يختلف باختلاف ورود امر الشارع وثالثها ما لفاعله مع العلم والقدرة ان يفعله بمعنى عدم الحرج فيه وهو اعم لدخول المباح والمكروه فيه والقبيح مقابله وذهبت المعتزلة والخوارج وغيرهم الى ان الافعال منقسمة الى صفات حسنة وقبيحة لذواتها مع قطع النظر عن الشرع لكن منها ما يدرك بضرورة العقل ومنها بالنظر ومنها بالشرع لكن اختلفوا فزعمت الاوايل من المعتزلة الى ان الحسن والقبح غير مختصا به فيه موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من ذهب الى ذلك كالجبائية ومنهم من فصل فاوجب في القبيح دون الحسن فتلهم ما ذكرنا ان الاشاعرة ذهبوا الى ان فعلا من الافعال ليس دون الشرع لا في ذاته ولا بسبب اشتماله على مصلحة تامة بل يقولون بقيامه بعد امر الشارع على ما كان من سائر الطرفين وعدم الحسن والقبح فيه وليس امر الشارع ونهيه الا باختياره لبعام المطيع من العاصي لا لصفة موجبة للفعل او الترك والحسن في الاول والقبح في الثاني انما هو متابعة امر الشارع ومخالفته والحق مع الامامية رضوان الله عليهم وتوضيحه قبل الخوض في الاستدلال يقتضي رسم مقدمات **الاولى** تحرير محل النزاع وهو من جهات **الاولى** فان لفظي الحسن والقبح يطلق على امور منها صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ومنها ما يلايم الطبع وما ينفر عنه كالذبائح اللذيذ وان كان مخالفا للغرض والادوية المنفرة وان كانت موافقة للغرض والمصلحة ومنها ما يوافق الغرض والمصلحة ويخالفه وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ومنها ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ويدخل في الاول الواجبات والمستحبات والمباحات وكذا المكروهات ان كان المراد بالحرج العيب الذي يخص الذم بالحرام وان كان المراد المنقصة المطلقة فيدخل المكروه في الثاني وهذه امور اضافية تختلف بحسب الانظار والاشخاص والاحوال وغيرها والنسبة بينهما عموم من وجه ومنها ما يستحق فاعله المدح والذم بمعنى كون فاعله ممدوحا او مذموما وغير الاخيرة لا يكون محل الخلاف وانما وقع كما ادعاه كثير وظهر ايضا مما ذكرنا من الاشاعرة بل النزاع انما هو في الاخير مع انهم كيف ينكرون ادراك العقل ملايم الطبع وموافقة الغرض وما فيه مصلحة وما لا حرج في فعله وضدها الا انها من الامور المعاشية فان لم يكن مدركا لها وكان محتاجا بالشرع فكيف يتصرفون من الحركات والماكولات والتكلمات والمجالسات وغيرها مع ان الملاحدة تركها كذلك بابي الذماء والعامة دهرهم من السبع وامثالها **الثانية** في ان ادراك العقل على اقسام قسم يكون حاصلا من دون توسط خطاب الشرع اصلا بحيث كان الادراك والمدرك مستقلة كقبح الظلم والكذب وامثالهما وقسم يكون ادراكا للازم العقل المستفاد من الخطاب فانه بعد تعلق الخطاب بالملزوم بحيث كان الادراك والمدرك عقليا تبعيا سواء ثبت الملازمة من الشرع كالقصر والافطار او من العقل كوجوب مقدمة الواجب وقسم يكون الادراك تبعيا حاصلا من ضم الكلامين وان كان المدرك مستقلا كاقل الحمل اعني ستة اشهر المستفاد من قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ومن قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا وكذا استفادة العلية من قوله هلكت واهلكت لقوله ع في الجواب كفر لا اشكال في كون الاول من محل النزاع لصريح امثلتهم واستدلالاتهم وكونه القدر المتيقن واما الثاني فكذلك من حيث ادراك المدح على فعل المقدمة والذم على تركه لاشتراك الادلة من المثبت والنافي ولا كذلك من حيث ادراك اللابدية وكون تحقق ذي المقدمة موقوفا على اتيان المقدمة لعدم كون هذه الجهة جهة الذم والمدح ولا ينكرها الاشاعرة كما مر واما الثالث فالقاعدة تقتضي عدم النزاع فيه لانه استفادة من اللفظين وترك محل النزاع لانه طريق الالفاظ على مذهب الاشاعرة لان اثبات الاوضاع والارادة وان كان بالدلالة لكن يدركها العقل مع ان جهة استفادة العلية لا ربط لها بالمدح والذم فالحاصل ان على ما يستفاد من كلماتهم كون النزاع في ادراك العقل المدح والذم بنفسه مطلقا من دون ورود الشرع عليهما **الثالثة** في ان النزاع هل يكون في الفرعيات والكلاميات او يختص بالاولى كما هو ظاهر ثمرته في الاحكام ومقالات الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال عن الله تع وكون العباد مجبورين في الارادة والافعال مع كونها اشد القبايح واطلاق العنوانات كون فاعل الكذب مذموما لا من غير الاختصاص بكون الفاعل هو العبد او النبي او الخالق هو الاول وكذا ظاهر ادلة المثبتين من ان المدح والذم لو لم يكونا عقليين يلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب وافحام الانبياء لعدم وجوب النظر في معجزتهم ولا يثبت النبوة ولولا الكلام لكان للاشاعرة الجواب بان ادراك العقل فيه مسلم ولا يثبت الادراك في الفرعيات وظهور عدم الفرق بين قبح الكذب والظلم مثلا في ادراك العقل من حيث كون الفاعل هو العبد او النبي او الله سبحانه وتع فالحق هو التعميم **الثانية** في الاصل فهو مع الثاني لان الاصل عدم الادراك لكونه مسبوقا بالعدم الاصلي ولكون لازمه استحقاق الثواب بالاطاعة والعقاب بالمخالفة مع كونه مسبوقا بالعدم الاصلي ولكون حجيته مستلزما للتخصيص والتقييد الكثير في الادلة الشرعية الظنية لو خالفته والاصل عدمها **الثالثة** في الثمرة وهي المقام الثاني والثالث ولها ثمرات سيجيء ذكرها اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق مع المثبتين ولهم وجوه عقلية وشرعية وغيرها اما الاول ففي وجوه الاول انه لو لم يكن الحسن والقبح بمعنى المذكور عقليين من غير ملاحظة امر الشارع لما قبح العقل من الله تع شيئا فيلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب به لا يحصل الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب به لا يثبت الشرايع وتنتفي فايدة البعثة بل الخلقة ومناف للغرض والثاني باطل بالضرورة وباتفاق الخصم فكذا المقدم والقول بانه استدلال عقلي فيكون مصادرة مدفوع اولا بانه استدلال عقلي بالحصر ونفي الغرض لا بوجه المدح والذم كما ظهر من ذيل الاستدلال فلا يكون مصادرة وثانيا بان بطلان المصادرة وقبحها عقلي او شرعي والاول هو المطلوب والثاني موقوف على ثبوت الشرع فيلزم الدور او يتسلسل او ينتهي الى العقل لان حجية هذا الادراك للعقل ايضا موقوف على ادراك اخر للعقل وعلى غيره والاول يدور او يتسلسل والثاني هو المطلوب لانا نقول ان هذا ايضا عقلي وهو المطلوب وثانيا بان بين ادراك العقل وحجيته ملازمة ويلزم من عدم حجيته بعد الادراك الخلف والتكليف بما لا يطاق كما سيجيء توضيحه في المقام الثالث والخصم لا يقول بهما ولو بالشرع مع ان انكاره انكار للضروريات مع انه لا يكون علينا اثبات هذا المطلب بل للخصم ابطال المصادرة بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب والثاني موقوف على ثبوته والقول بان العلم بالنبي الصادق يحصل بخلق الله تع العلم الضروري في قلب المصدق او بالالهام من الله تع مدفوع اولا بانه لو كان كذلك لحصل للكل او القصور من الله تع العياذ بالله مع نفي العذاب والتكليف للمنكر الذي لم يحصل له العلم او تجويز التكليف بما لا يطاق وما لا ايمان له والعقاب بدونه ولا استحقاق والكل ضروري البطلان اما الاول

عكسه

في الكلام مع

فالضرورة كون ادراك البعض من باب عدم العلم واما الثاني فلاتفاق الاشاعرة بعدم التقصير من الله تعالى مع الشرع المقطوع على ثبوت العذاب باتفاق
الاشاعرة على بطلان هذا القسم من التكليف بما لا يطاق وانما يقولون بجوازه فيما كان عدم القدرة باستناد الارادة لكونهم قائلين بكون العبد مجبورا
في الارادة وعدمها كما سلف لانهم يجوزون ان يكون خلق العلم اليه تعالى ولكن فيها كالمحصل للنظر به يرجع التقصير الى العباد لانا نقول تركه النظر في القصر
اما قبيح اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني يرد ما قلنا مع ان النظر يكون من مقدمات تحصيل العلم بالالهام او بخلقه من الله تعالى وهو ما نحن بالعقل
اولا والاول هو مطلوب والثاني يعود الاشكال والقول بان نعلم النبي الصادق يحصل من العادة والضرورة على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب مدفوع
اولا بان المجامعة بذلك الضرورة والعادة اما قبيح عقلا اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني لا يحصل العلم وثانيا نفرض الكلام قبل تحقق العادة والضرورة
كما في الرابع والقول بان عدم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب يثبت بالشرع من الايات والاخبار مدفوع بان مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب
عقلا لا يثبت الشرع حتى يصح التمسك لاستلزامه الدور او التسلسل والقول بان اظهار المعجزة على يد الكاذب لما كان مستلزما لنفي الغرض ونقصا
من الله تعالى فلا يصدر من الله تعالى وادراك العقل للقبيح بهذا المعنى مسلم ولا يثبت به المطلوب مدفوع بان صدور النقص من الله تعالى والمنافي للغرض اما
مذموم اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يرد ما قلنا والقول بان قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب مسئلة كلامية ولا كلام فيه مدفوع اولا بان النزاع
عام وثانيا بان الكلام انما هو في الفعل من حيث انه فعل سواء كان الفاعل هو الخالق او المخلوق كالظلم والكذب والضرورة قائمة بعدم الفرق الثاني
انه لو لم يكن عقليا لما حكم العقل بقبح الكذب من الله تعالى ورسوله ومنه ينتفي الوثوق بوعده ووعيده من الثواب لاطاعة مامور والعقاب بمخالفة المنهي
فيجوز العقل عكسه بل يجوز عدم كون المامور به مامورا به ويجوز ارادة خلاف الظاهر من دون القرينة وكذا يجوز انه يثيب الكافر ويعاقب المؤمن وبه
ينتفي ثمرة التكليف اللازم بين البطلان ولو قيل بما قيل فاسد لان الاول فجوابه يظهر مما مر فيه لانه يتوقف الكذب في الكلام النفسي محال لانا نقول لا القول
بالكلام النفسي باطل لما مر في تعريف اصول الفقه وثانيا بان جوازه في اللفظي يستلزم جوازه في النفسي والا لم يكن مرادا له وثالثا بان مبنى الاستدلال
هو اللفظي لا النفسي الثالث انه لو لم يكن عقليا لانسد باب معرفة الله تعالى لعدم وجوب النظر وافحام الانبياء لعدم ثبوت وجوب النظر قبل ثبوت الشرع فاذا
طلب النبي من مكلف اتباعه فله ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك
قولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع معرفة النبي ص وكذا معرفة الله تعالى الرابع انه لو لم يكن عقليا لما اختار العاقل الصدق لو خيره بين الصدق والكذب
المتساويين من غير جهة الحسن والقبح بالمعنى المذكور وما قيل انه يجوز ان يكون اختيار الصدق لكونه اعم نفعا او اهم مدفوع بان الفرض عدمه وما قيل بان
بفرض التساوي لا يتساوى مدفوع بانه على فرض التساوي يتساوى فرضا وهو المطلوب الخامس قضاء الضرورة على تقبيح العقلاء وذمهم قائل
الكذب الضار المستلزم لقتل النفوس ونقض اطرافها واموال الناس وعرضهم وفاعل الظلم بالنسبة الى فقير العاجز غاية العجز لاسيما اذا كان الفقير
محسن الفاعل غاية الاحسان والاعانة في زمان غنائه وتسلطه وعجز الفاعل وفقره والمولى المكلف عبده بالطيران وغيره من التكليف بالمحال والعبد
المسيء غاية الاساءة لمولاه المنعم له غاية الانعام والاحسان ومدحهم لمن احسن العاجز غاية الاحسان وفاعل الصدق النافع والراد للوديعة والعبد المطيع
لمولاه ومن جمع الخصال الحميدة والتشكيك فيها تشكيك في القطعيات بل الضروريات والقول بانه حاصل من الشرع ومن الانس به مدفوع بانا نفرض
منكر الشرع كالبراهمة وفيمن لم يصل الى الشرع اصلا ولا ريب في مذمتهم الفاعل الظلم وغيره مما مر كيف ولو كان كذلك لجرى مجرى غيره من الشرعيات
كالصلوة وشرب الخمر والفرق بديهي في الاحتياج الى الشرع في الثاني دون الاول والقول بانه حاصل من العادة على المذمة مدفوع بانا نفرض فيمن لم يحصل
له العادة كالطفل قبل البلوغ بل فيمن كان عادته الظلم ولا ريب انه يذم نفسه والقول بانه لاجل معان اخر كصفة الكمال والنقص وغيرهما مما مر غير جهة الكلام
مدفوع اولا بانه مكابرة في البديهيات والضروريات وثانيا بانا نفرض الكلام في الخارج عن الجهات المذكورة السادس انه لو لم يكن عقليا وكان
شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء اليه وفيه انه لم يكن الفرق مختصا بادراك العقل جهة المدح والذم لجواز فرقه بموافقة الغرض وعدمها
السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى العلم بكونه ظلما ينتفي العلم بكونه قبيحا فليس المقتضي الا كونه ظلما للدوران وفيه انه لو سلم افاد
الاولى يكفي مع ان الدوران لا يفيد الا الظن الثامن لولا اختصاص الواجب بما لاجله يتصف بالوجوب يلزم الترجيح بلا مرجح وكذا باقي الاحكام والافعال وسيجيء
توضيحه في المقام الثاني لربطه به دون مقامنا هذا التاسع انه لو كان شرعيا لما كان فعل الله حسنا قبل الشرع وفيه ان عدم الحسن بمعنى المتنازع فيه لا يستلزم
عدم غيره العاشر ان حكم العقلاء بقبح الظلم اما ان يكون علميا اولا والاول هو المطلوب الثاني لعين الظن مع عدم الاختلاف فيه محال مع اتفاق الامم العظيمة عليه
قرنا بعد قرن وفيه مع امكان المنع من التقبيح بالمعنى المتنازع فيه انه لا يفيد الا الظن العقلي وما ذكرنا عشرة كافية لاثبات المرام واستدل ايضا بوجوه اخر لا احتياج
الى ذكرها لعدم تماميتها كالخمسة الاخيرة واما الثاني اعني الوجوه الشرعية فهو الكتاب والسنة مضافا الى كونه من الاجماعيات كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر لان الاحسان والفحشاء لابد ان يكون قبل الامر والنهي والا فسد دونهما قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش وقوله ص الله ما
ما يصلح الناس فيها بفساد ما في حجة الوداع مع انه لو كان بامر الشارع ونهيه لكان مفاد الكلام ان الله يامر بما امركم وينهى عما نهيكم ولا ريب انه مناف لحسن
الكلام مع انه لا يخلو من اللغوية لان بعد تحقق الامر والنهي لا حاجة في هذه الاخبار الا ان يجعله اخبارا عن بقاء ما امر بامره وكذا ما نهي وهو كما ترى و
سيجيء ذكر غيرها في المقام الثالث وللاشاعرة وجوه شرعية وغيرها اما الثاني فوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين
لا قبح لها [illegible] الاولى اعني الملازمة فلان فاعل القبيح اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني يثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يتوقف اختيار
الفعل [illegible] على مرجح اولا وعلى الثاني يثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعل العبد او من غيره وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل نقل

الكلام

هاهنا في المرجح بانه اما ان يكون قادرا على تركه اولا وعلى الثاني فبعد تحققه ان وجب الفعل يثبت الاضطرار لانه معه واجب وان لم يجب يلزم
الترك فالمفروض وقوعه في وقت وعدمه في وقت اخر اختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون
اتفاقيا وان توقف فلا يكون مرجح الاول تاما وقد فرضناه تاما ونسائل الكلام فيه ونقول مع وجوده اما ان يجب الفعل اولا وعلى الاول يثبت الاضطرار
وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في المرجحات واما المقدمة الثانية فلان الاضطراري لا يكون فاعله مختارا في ايجاد الفعل او الترك حتى يلاحظ الحسن
والقبح لانه من جانب الغير ومعه كيف شاء كما يتمسكون بقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وكذا الاتفاقي الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او
نظريا والاول باطل للفرق بين هذا الادراك وان الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال بعد ... كيف يكون ضروريا
ولانه لو كان ضروريا لكان اتفاقيا للعقلاء من دون وقوع الخلاف بينهم كغيرها من الضروريات والثاني باطل لعدم ... القابل
الثالث انه لو قال لاكذبن غدا فالحسن في الغد اما الصدق او الكذب والاول ممتنع لما يلزم منه كذب الخبر الاول وهو قبيح لان مستلزم القبيح قبيح ويلزم كون الصدق حسنا
وقبيحا والثاني هو المطلوب اعني عدم قبح الكذب الثاني ويلزم منه خروج الكذب عن كونه قبيحا او اجتماع الحسن والقبيح ويمكن تقريره بوجه اخر وهو انه اما ان
يجب عليه الكذب في الغد اولا وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا لاستلزام الاول وجوب الكذب بالذات ... الثاني
وهو مستلزم لكذب الاول ولو كان قبيحا لكان الصدق قبيحا لا يجوز بجوازه موجب لعدم قبح كذب الاول الرابع ان النبي اذا ... وقتله
ان وجده فان اخبر بالصدق من ادعاء النبوة فالمتصف بالحسن اما الكذب لاستلزامه نجاة النبي مع انه قبيح ويلزم اجتماع الحسن والقبح في ... واحد
او عدم قبح الكذب وكلاهما باطلان اما الاول فواضح وكذا الثاني فلان الذاتي لا يتخلف وان تسلمه فهو موجب قتل النبي ص وهو قبيح ومستلزم القبيح قبيح و
يلزم منه اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد او حسن الصدق وعدم كونه قتل النبي قبيحا وكلاهما بين البطلان كما مر الخامس ان التكليف بما لا يطاق واقع
فينتفي الحسن والقبح لانه اضطراري وبيانه ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدم وقوعه ممتنع والا لزم جهله وانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي ص
ومن جملة ما اخبر به النبي انه لا يؤمن والجمع محال للتناقض السادس انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان
الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول مع انه يلزم منه عدم تبعية الحكم للصفة فيجب الحكم بالراجح فلا اختيار السابع لو كانت الصفة موجودة في الاشياء مؤثرة
في القرب والبعد يلزم حصول القرب لمن طابق عمله الواقع بدون الفحص مع تقصيره فيه وحصول البعد لمن لم يطابق عمله الواقع وان اجتهد وفحص غايته والتالي باطل
بالضرورة وبالشرع وبتسليم الخصم الثامن انه لو كان الكذب قبيحا لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالي باطل بالضرورة التاسع انه لو كان الكذب قبيحا لذاته
لكان المقتضي له مجرد اللفظ من حيث هو وهو باطل لاستلزامه قبح اللفظ وان كان صدقا او عدم المخبر عنه فيلزم كون العدم علة الامر الوجودي اعني القبح وهو
باطل لان المجاز كون واجب الوجود معدوما العياذ بالله والمجموع فيلزم الثاني ايضا لان عدم المخبر عنه جزء العاشر انه لو قبح الفعل وحسن لغيره الطلب عنه الامر
والنهي لم يكن تعلق الطلب بالفعل لتوقفه على امر زائد على صفة الفعل واللازم باطل لان ما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد الحادي عشر انه لو كان الكذب
قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه للحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف فكان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود ويلزم منه اقتضاء
العدمي للوجودي وان كان صفة لبعضها كان بعض اجزاء الخبر الكاذب كاذبا لا كلها الثاني عشر ان الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لانتفاء جزئه فلا يكون
به القبح الوجودي الثالث عشر قبح الظلم متقدم عليه ولهذا ليس لفاعل علم ان يفعله فليس معلولا له والا لزم التقدم والتاخر معا الرابع عشر انه لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالعرض اعني المعنى بالحسن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لكان اما جزئه او نفسه ولزم
من تعقله بالكنه تعقله ولا يلزم وهو ثبوتي وجودي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا موجودا وتمتنع معه صدقه على المعدوم ولا امتناع لصحة ان
يقال ان المعدوم لا حسن فثبت ان لا حسن سلب فكان الحسن موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين وبوجه اخر ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل
لان الحسن لو كان معدوما لاستحال استناده الى الذات لان المعدومات ليست باقية وما هو ليس ثابتة فاستحال استناده الى الذات ويلزم مما ذكرنا قيام
الحسن بالفعل الذي هو عرض وصفة للفاعل وهو قيام العرض بالعرض اما بطلان التالي فلانه يلزم اثبات الحكم والقيام بمحل الفعل الذي هو الفاعل لا
للفعل فعلى تقديره قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام به بل بفاعله لان الحاصل في الواقع قيام الحسن والفعل معا
بالجوهر الذي هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث كان الجوهر حاصلا بتمامه بالتحيز وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته في التحيز والجواب عن الاول انا
لجهلا الا بضرورة الفرق بين القاء النفس من شاهق وسقوطه ولو كان افعال العباد اضطرارية يلزم الاتحاد وعدم الفرق واما نقضا فلا بالنقض بفعل
الواجب فانه عند الفعل اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني ثبت الاضطرار في فعله العياذ بالله وعلى الاول فاما ان يتوقف ترجيح الفعل على مرجح
اولا وعلى الثاني ثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعله وارادته او من غيره وعلى الاول ينقل الكلام في ذلك الفعل وترجيح الارادة على عدمها
ويلزم منه الدور والتسلسل في ارادة الله وافعاله وعلى الثاني يلزم احتياجه الى الغير وفي ترجيح افعاله وارادته الدور والتسلسل ايضا لان مع فعل ذلك الغير
وارادته اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثاني فاما ان يتوقف على المرجح اولا لا يقال المرجح هو علمه بالاصلح لا الارادة
لانها في الله تعالى ليس الا العلم بالاصلح كما قال به المتكلمون وهو عين ذاته قديم لا يحتاج الى شيء اخر لانا نقول على فرض تسليمه مع علمه بالاصلح اما ان يجب
فعله ولا يكون قادرا على تركه لامتناع اختياره القبيح او يختاره ولكنه تركه لان مخالفة العلم بالاصلح قبيح وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثاني ثبت
المطلوب عن القادرية وتوقفه على ادراك العقل القبح ونقول ثانيا فاسد لانا بان العبد في فعله عند وجود المرجح قادر على تركه نقول تركه وقد لا يتركه لانه
قبيح باحد المعاني التي مر او لشيء اخر من المنافع الدنيوية والاخروية ودفع المضار وهكذا وثانيا بالمعارضة وهو ان العبد اما ان يكون قادرا ان فعله

ان مع

الطلب

اولا والاول مطلوب وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل بنقل الكلام في موجد الفعل في المضطر من ان غيره مجبر بايجاده على عدمه اما مختار او مضطر والاول مطلوب ونقول مثله في الاستدلال وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في ايجادات الواجب وارادته وافعاله كما سيجيء توضيحه في الحل واذا ثبت بطلان الثاني تعين الاول لا يقال موجد الفعل هو الله تعالى وهو يوجد فيه لعلمه بالاصلح وهو عين ذاته لانا نقول مع العلم بالاصلح اما ان يجب او لا الخ ما مر في المقصد الثاني بالحل هو ان قبل حصول الفعل وان كان بعد الاختيار قادرا على الترك بعدم اختيار الفعل او بتبديل الاختيار والارادة بعد بعدها او توقف على المرجح والمرجح قد يكون علمه بما فيه بحسن او قبح بمعنى المدح والذم او غيرهما من المعاني المذكورة لهما او منفعة او دفع مضرة دنيوية او اخروية وقد يكون علمه بما فيه لكونه موجبا للتقرب وقد يكون علمه فاعليته اعني محض القادرية وذلك كالقدحين المتساويين من جميع الجهات ويختار احدهما من باب محض القادرية والاختيار لا من باب الترجيح والقول والاحتمال بانه اتفاق مدفوع بان الاتفاق فيما لم يكن له سبب ظاهر وهنا ظاهر لان الرجحان ليس الا من زايد على القادرية عنده لرجح فهو قادر على تركه لكنه قد يترك لانه يتبع احد المعاني او غيره من المنافع ودفع المضار كما مر توضيحه ان الفعل مسبوق بالارادة وهي مسبوقة بالالتفات وبعد الالتفات يكون في الشيء منافع دنيوية واخروية فيتخيلها فينبعث النفس ويزداد فيصير عزما واختيارا اما بقوته النفسانية بامداد الشيطان الرجيم واما بضدها ولا ريب في تحقق الارادة ما الفعل قادر على عدمها وكذا بعد الارادة وقبل الفعل قد يكون الاختيار باقيا وكان قادرا على تبدلها كالكفار المقصرين وقد يكون مستمرا ولا يكون قادرا اما من سوء فعله او من غيره كالدخول في ملك الغصب جهلا ولا تمييز فيه وما اجيب في المقام بان قبل الاختيار والارادة مختار وبعد الاختيار مضطر لكن الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار مدفوع بان بعد الاختيار قد يكون الاختيار والقدرة باقيا كالكفار المقصرين سولنا المسلسل بنقل الكلام قبل الارادة فنقول اما ان يكون قادرا على ترك الارادة اولا وعلى الثاني ثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يحتاج الى المرجح الا ان يجيب عنه بمثل ما اجبنا وعن الثاني فاولا بانه لو تم يلزم كون النظريات غير على التفاوت بينها وبين الضروريات وليس الا لتطرق الاحتمال وهو ينافي كونه علما وان الثاني باطل باتفاق الخصم والضرورة فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عنه وثانيا بان الضروريات قد تخفى عن بعض الناس او اعليهم لخفاء تصوراتها او يحتاج الى ملاحظة المقدمات وكذا النظريات لانها تحتاج الى ترتيب الصغرى والكبرى وهو الفارق وهما يختلفان في الظهور والخفاء مع انه لا مشاحة في الاصطلاح سواء سمي هذا ضروريا او نظريا وكون الشيء ضروريا لا يستلزم وفاق الكل والا لما حصل الخلاف في بعض الضروريات لكون العبد مضطرا في ارادته وفعله وبجواز التكليف بما لا يطاق او بالمحال من الله تعالى وامثالهما وعن الثالث بان الكذب الثاني قبيح لذاته وحرام وصدقه حسن لذاته وواجب وان استلزم الكذب الاول لو فرض انعقاد القسم لكونه مسببا من سوء اختياره والمستلزم للقبيح قبيح عرضا لا ذاتا وقبحهما فقد يكون من سوء اختياره فيتبع الحكم الاقوى لا يتعلق بالاضعف كالحسن العرضي في الكذب المستلزم لعصمة دم النبي ص هذا فيما كان الكلام اخبارا عن غيره بالكذب فلا يستلزم الكذب الاول بل صدقه لكن رجوع عن عزمه ولا يكون قبيحا وعن الرابع بان دفع الضرر لو توقف على الكذب يجب ولا يلزم علينا شيء اما بناء على الوجوه والاعتبارات فظاهر واما بناء على كون الصفات في نفس الذات فلتعارض الذاتيين والحكم تابع للارجح كتعارض الشرعيات فان الصفات لم تكن علة تامة بل مقتضية لتعلق الاحكام وموقوفة على عدم المانع فمع وجود المانع الراجح يتعين الراجح ومع التساوي يتخير واما لو ارتفع بالتورية او بعد قصد الدلالة لو نجزم اقتضائه انما خالف الاصل على المحذور الامر والقول مع ان تجويزهما يرفع الوثوق باخباره مدفوع بان اللطف غني وجوده وتصرفه ان كان منجرا عن تجويز التقية يمنعها ايضا كالكذب لو كان معلقا فتجويزها مع التقية لا يستلزم عدم الوثوق عند عدمها وعن الخامس بان العلم لا يكون علة بل علم بالاشياء بما هي في الواقع من القادرية واختيار الفعل او الترك من طرفي الممكن لضرورة ان العلم بحصول احد طرفي الممكن من القادر لا يصيره غير قادر واما حكاية ابي لهب فبانه مكلف بالايمان من اخبار النبي بحصول الاعتقاد بانه لا يؤمن لا بان يكون مكلفا بعدم الايمان فلا يكون تناقضا وعن السادس بان عدم صدق الشيء لقبحه لا يستلزم عدم القدرة على ايجاده لانه ممتنع بالغير لا بالذات ولا يلزم عدم القدرة ذاتا وعن السابع بان القرب والبعد والثواب والعقاب انما يكونان من لوازم الاطاعة والمخالفة فهما يكونان من لوازم الامر والنهي والفعل من حيث هو لم يكن حسنا ولا قبيحا بل مع صدق الاطاعة او المخالفة وكذا كانت نية التقرب شرطا ودخلا في الموضوع المتصف بالتعبد بمجرد الموافقة الواقعية مع عدم صدق الاطاعة لا يكون حسنا كما ان الصلوة لغير الله تعالى لا يكون حسنا ولو فرض صدق الاطاعة كعمل بعض المقصرين بمحض سماع الحكم من ابويه فالثواب والقرب والصحة مسلم لكن يعاقب ايضا على ترك الفحص من باب ترك المقدمة المحتملة لترك الصلوة المطلوبة في الواقع واما من لم يطابق عمله الواقع بعد الفحص فيثاب اعتبارا كون العمل بالاعتقاد بعد الفحص حسنا بذاته ولا يعاقب على ترك الواقع لقبح التكليف بما لا يطاق لان الصفات مقتضيات لا يتحقق الطلب الا بعد رفع المانع والمانع هنا موجود والعقاب من الله اختياري له رفع المانع لا ايجابي على ان الكلام هنا يكون في اثبات الحسن والقبح في الجملة لا في اثبات كونهما في الذات او بالوجوه والاعتبار او كون الاعتقاد له مدخلية فيهما وعن الثامن بان المختلف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع باي عبارة ولغة كان وعن التاسع بان المقتضي هو الاعلام الحاصل من الكلام الغير المطابق وهو وجودي مع ان العدمي لو لم يكن علة للوجودي لما كان اعلام عدم اتيان العبادات موجبا لاستحقاق العقاب وترك المحرمات موجبا لاستحقاق الثواب وعدم المانع مؤثر في وجود الشيء وبقائه وسر ان هذا لا يكون عدما محضا بل عدم وجود ما قيل ان عدم المطابقة شرط والشرط لا مدخل له في التاثير ففيه ما فيه وعن العاشر بتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي فان الطلب انما يتوجه على الفعل لاجل حسنه مع عدم المانع فيه وعن الحادي عشر بما مر من كونه صفة للاعلام المستفاد من الكلام مع عدم المطابقة ولا ضير في سببية العدم للامر الوجودي كما مر وعن الثاني عشر بمنع عدمية العلم فلان الاذعان الحاصلة في المعلوم امر وجودي وحال عدم الاستحقاق مع منع علية العدمي للوجودي كما مر وعن الثالث عشر بمنع عدم تقدم قبح الظلم علته كذا ناخره عنه بل جعله الظلم صدق امر قبيح فليس لفاعله ان يفعله وعن الرابع عشر اولا بالنقض على فرض كون الحسن والقبح شرعيا فانه ايضا من باب الح

بالامكان

بالامكان بانه لو كان ذاتيا يلزم قيام العرض بالعرض لان امكان الفعل امر زايد على مفهومه والا يلزم من تعقله تعقله وهو وجودي لان الامكان نقيضه وهو سلب والا استلزم عدم الموجود او يمتنع صدقه على المعدوم بانه ليس بممكن والتالي باطل فيكون الامكان وجوديا ويلزم ما مر وثانيا بان هذه الصفات امور تقديرية نقيضها سلب التقدير والامور المقدورة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض في مثل معلوم ومقدور ومذكور وثم يمنع لزوم التعقل لان المراد بالذات ان علة الحسن ذاتها وصفتها ولا يلزم من تعقل المقتضي وثالثا بمنع عدم التعقل لو تعقل الفعل بكنهه كالظلم والاحسان ورابعا بما ذكره بعض من منع امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض قد لا يكون قائما بمحل جوهري كنعوت الله حقيقية كانت او اضافية مع ان قيام العرض بالجوهر على ما ذكره الخصم ممنوع بل هو عبارة عن اختصاص الناعت وان لم يكن جهة ذلك الاختصاص معلوما ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا والحس والوجدان كالسرعة والبطوء لانهما يكونان قائمين بالحركة مع انهما عرضان وكذا الملاسة والسطح وكذا الخشونة والملاسة فانهما عرضان قائمان بالسطح في الاكثر ان اطلاق العرض على نعوت الله غير جائز نقلا وعقلا اما السرعة والبطوء فليسا عرضين للحركة بل هما من السكنات المحتملة كثرتها وقلتها واما الخشونة والملاسة فليستا كيفيتين على المشهور بل هما من قبيل الوضع وهو عرض عند المتكلمين نعم يمكن القول بان امتناع قيام العرض بالعرض ان اريد به لزوم اتصاف المحل بالعرض الثاني بالذات فهو ممنوع لجواز كون الذات متصفة بعرض بالذات وبعرض اخر بالتبع لعروضه للعرض الذي هو عارض للذات وان اريد به لزوم اتصاف المحل بالعرض الثاني بالتبع فهو مسلم ولا باس به ففي المقام يكون الحسن عارضا للفعل بالذات وللفاعل بالتبع وبالواسطة وكذا القبح وخامسا بمنع هذا الاستدلال اعني كون الحسن وجوديا باعتبار كون لا حسن سلبا وعدميا وهو نقيضه وجه المنع ان حكم النقيض قد يكون ثبوتيا اي موجودا وذلك كاللامعدوم وقد يكون منقسما فبعض افراده موجود وبعض افراده معدوم كاللاواجب اللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميا على الاطلاق فيكون صدق نقيضه سلبا موقوفا على كون مادخله النفي معدوما فلو استند كونه موجودا على كون صورة النفي سلبا لزم الدور مع ان صورة النفي قد يكون سلبا للثبوت امرا لا وهو اعم من ان يكون موجودا او معدوما فاغلب الوجوه المذكورة عقلي لا بمعنى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فلا يرد ان الاشاعرة ينكر فكيف يستدل بها واما الاول اعني الوجوه الشرعية فاما سيجيء ذكرها في المقام الثالث لا عمية بالدلالة على عدم حجية العقل او نفي ادراك العقول تعالى على ادراك الحسن والقبح كقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء ولكن فيه ان المشية لا تتعلق بالقبائح حتى يفعل بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الخ سيجيء توضيحه ايضا وختاما بالله تعالى المقام الثاني في ان بعد ادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب اي يحكم العقل بانه مستحق للثواب على الاطاعة عند الله من حيث هي اطاعة له والعقاب على المخالفة عنده من حيث هي مخالفة له كالشرع من دون نص بيان ادراك العقل وحكم الشرع من هذه الجهة ليستحقه وان جاز ان يكون للافعال اوصاف مانعة عن ترتب اثر الاول او حبطها كما يجيء في ذيل الخبر ولم يعرف ولاية ... ادراك حق في ثوابه وايداله الاحسان اعم من كونه في العاجل والاجل والملازمة بين المقامين ثابتة كبين الثاني والثالث ... المقام الثالث من الحجية والعدلية والمخالف هنا هو الاشاعرة ايضا حتى الزركشي ونسب الى بعض الاخباريين ايضا كالمولى وصرح الاسترابادي بنفي الثالث اعني الحجية لا الثاني اعني ادراك العقل القبح عندنا البحث فالان الحسن والقبح ذاتيان وانما لو خلو الحجة شرعيان ولا استحقاق والوجوب ... عند ... بسبب اخبار الله تعالى بعد العقاب قبل بعثة الرسول بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكون الا الوعد والعفو ... الملازمة بين المقامات الثلث وكون العقل مدركا لاستحقاق الثواب والعقاب من الله تعالى وحجيته كادراكه المدح والذم والدليل على ذلك عقلا وشرعا اما الاول فلانه بعد ما ثبت كون العقل مدركا بقبح الكذب وكون فاعله مستحقا للذم عند العقلاء من حيث هو عاقل فاما ان يكون قاطعا بكونه مستحقا للذم عند رئيس العقلاء وهو الله تعالى وقبيحا عنده او كان قاطعا بعدمه او يكون شاكا والثاني باطل لان القطع بعدم قبحه عند الله تعالى اما ان يكون لاجل عدم قبحه في الواقع وكون العقل مخطئا في الادراك واما ان يكون قبيحا مستحقا للذم وكان الله تعالى غير عالم به العياذ بالله والاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لجهله تعالى شانه العياذ بالله وكذا الثالث لانه يرجع الى كون العقل شاكا في جهله به او جهل الله تعالى به والقسمان باطلان لما مر فتعين الاول وثبت كونه قاطعا بكونه قبيحا عند الله ومستحقا للذم عنده كسائر العقلاء ثم ان كان معنى الحكم الشرعي هذا اعني ما يستحق فاعله المذمة في الحرام وبالعكس في الواجب كما هو الظاهر لان المذمة يختلف بالضرب والشتم والخلود في النار والامقول بعد قطع العقل بكونه قبيحا ومذموما عند الله فاما ان يكون قاطعا بعدم رضائه بفعله ومبغوضيته عنده او يكون قاطعا برضائه بفعله او يكون كل من الفعل والترك مرضيا عنده ومجوزا او لا يكون له رضاء فيه ولا عدم رضاء وعلى الثاني لزم رضائه بالقبيح وهو قبيح وعلى الثالث كذلك لان الاول مستلزم لتجويز القبيح وهو قبيح منه والرابع بديهي البطلان لان كل ذي شعور اما ان يكون رضائه في الشيء او تجويزه او عدم رضائه فيه والاول هو المطلوب وهو معنى الحكم الشرعي لانه ليس معنى الوجوب الشرعي الا ما يستحق فاعله المدح ومعنى الحرمة الا ما يستحق فاعله الذم وكونه مبغوضا عنده واللفظ لا يكون الا الارشاد المكلف بالمرضي والمبغوض فيه قطعا او ظنا في المجهول والمفروض حصول الفهم بالعقل القاطع ومعان في اللفظ يحتمل الظان عدم المطابقة دون ما نحن فيه ولا مدخلية للفظ في المرضي والمبغوض ضرورة وباتفاق الخصم وبما سيجيء في الدليل الثاني قبل بلوغ النهي والامر فيما كان العقل قاطعا بقبحه وحسنه مع انا نقول اما ان يكون قاطعا بكونه مطلوبا بالطلب الالهي المستلزم للمجازات بالثواب والمكافات بالعقاب او يكون قاطعا بعدمه او يكون شاكا والاول هو المطلوب لان الحرمة الشرعية ليس الا طلب تركه المستلزم لما ذكرنا مع عدم الرضا بالفعل والواجب عكسه وعلى الثاني والثالث يلزم اما رضائه بالقبيح او نفي قطع العقل بقبحه ومبغوضيته عنده وعدم وجوب اللطف من الله تعالى او عدم اقتداره للانتقام لمن يخالفه في المرضيات والمبغوضات والمجازات لمن يطيعه او البخل او عدم شعوره بها العياذ بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لكل من ان للغرض والضرر وح نقول بعد قطعه بكون هذا مطلوبا من الشارع مع عدم الرضا بالفعل فاما ان يكون قاطعا بحجيته بوجوب العمل به او يكون قاطعا بعدمها او يكون شاكا فيها والاخيران خلاف الفرض لانه لو كان قاطعا بعدمها

شاكا فيها فيكون قاطعا بعدم كون حكمه ذلك او شاكا فيه فتعين الاول ومع ذلك اما ان يكون المطلوب فيه الفعل او عدمه والثاني تكليف بما لا يطاق فتعين
الاول وهو المطلوب وقد يكون العقل حاكما برجحان الترك او الفعل ولا يوجب في المخالفة المذمة فيحكم بكونه اولى كالنظر مع الكراهة الى الاصدقاء والا[illegible]
الهم والاول يسمى كراهة والثاني استحبابا نعم في ادراك العقل الاباحة الخاصة الواقعية كلام سيجيء في اصل الاباحة الثاني ان من حكم عقله بوجود
المبدأ الحكيم العادل القادر المنزه عن النواقص وكوننا مخلوقين له متفاوتين في الشدة والضعف قوة وتسلطا في اصل الخلقة ظالمين وجائرين بعضا
لبعض فيقطع قطعا ضروريا بامر اطباق العقلاء بانه يجازي بالعقاب العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف المظلوم وكذا الكاذب في حق غيره كذبا
يوجب الضرر على المظلوم نفسا او عرضا وكذا لو دعى الذي لا يرهما ناشيا اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج وكان هو غنيا غير محتاج ويجازي
بالثواب العبد القوي برافته على العبد الضعيف العاجز ويقطع قطعا ضروريا بامر اطباق العقلاء على مذمة تاركه وعدم الاعتناء بشانه ويجزمون
عن عذر العقلاء والموالي من اعتذر بعدم بلوغ النهي في الظلم والكذب امثالهما بكونه من اهل الجنون ودنيه فينكرون وان شئت توضيحا فانظر الى حكم
العقل في المولى لو كان له عبيد كذب بعض قوي منهم في حق ضعيف منهم المستلزم للضرر في حقه او ظلمه غاية الظلم او قتله او قتل ابنه او اتلف ماله او هتك عرضه
او افترى عليه قبل بلوغ النهي من المولى في هذه الامور مع كونه ماذونا في اموره ولو بلفظ عام كان تساوى في امور كلها فقتل ابنه وجامع امرأته ثم اطلع المولى عليه
فلا ريب ان العقل حاكم بوجوب الانتقام للمولى ولو اعتذر بعموم الاذن وعدم ورود النهي المخصص للاذن في هذه الامور يكون مذموما بل سفيها وليس ذلك الا لان ادراك العقل
قبح هذه الامور يكفي ولا يحتاج الى اللفظ وكذا بصرف اليه العموم اللفظي لانه يبين الحكم في المجهول وما حكم به العقل معلوم لا يشمله اللفظ ولو لم يكن مدركا او لم يكن
حجة لما كان كذلك ولا ريب ان منكر ادراك العقل لهذه الامور منكر للبداهة على ان الواجب الشرعي هو ما يستحق تاركه العقاب والحرام الشرعي هو ما يستحق فاعله
العقاب الثالث انه لو لم يدرك الثواب والعقاب او الاستحقاق او لم يكن حجة لم يثبت وجوب معرفة الله والنبي وشكر المنعم ووجوب النظر في معجزته وفي معجزة المدعي
للنبوة او الولاية لعدم امكان اثباته بالشرع للزوم الدور او التسلسل كما مر ويلزم عدم المذمة والعقاب على الجاهلين التاركين للنظر والسؤال عن العالم
بالاحكام الشرعية المتمكنين من تحصيله قبل سماعهم من الشرع لان الحاكم بوجوب النظر وتحصيل العلم ح ليس الا العقل من باب لزوم دفع الضرر المحتمل تركه
لو كان العقل مدركا للقبح والمذمة عند العقل على الترك لا عند الشارع لعدم حجيته فلم يحكم على تركه العقاب والاستحقاق من الله على هذا الترك ولا يلزم
الاقدام لا بمجرد احتمال العقاب وكونه مذموما عند الله كان في احترازه عن الضرر المحتمل لانا نقول ادراك الضرر المحتمل مع عدم قطعه بحجيته وحكمه لم
الله لا يلزم ولا يحكم بلزوم دفعه لكونه شاكا في كونه مكلفا به متنازما لا والعقل لا يحكم بوجوب دفعه مع الشك في اللزوم من الله حتى ينتهي الى تسليم كون
اللزوم العقلي له وما ذكر علماء الرابع ان احكامه تعالى معللة بالاغراض والفوائد الراجعة اليهم لا اليه ولا الى غيره عقلا وشرعا وان امكن ذلك في حق غيرهم من الجمادات
والنباتات والحيوانات ومع ذلك كيف يحتمل العقل عدم الثواب والعقاب على ما ذكرنا الخامس ان الثواب والعقاب بما هو من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من
لوازم العمل بالاعتقاد ومخالفته لدرك الصدق حقيقة عليه وجودا وعدما لا الواقع من حيث هو ولا ريب ان اتيان المبغوض للملك العقل مخالفة له باعتقاده
ويلزمه استحقاق العقاب حجيته وكذا في الثواب السادس انه لو قيل بما قيل كما هو الظاهر من الادلة ان حكم كل شيء ورد من الله على نبيه ص وبلغنا اكثرها نفهما
لو يصل مع قطع العقل بقبح هذا الشيء كيف يحتمل كون حكمه غير الحرمة وليس تجويز ذلك الا تجويز القبيح من الله تعالى ثم ينقطع بعد ادراك الحسن والقبح ان الاول
من المنهيات والثاني من المامورات وهذا تقرير آخر لكلما حكم به العقل حكم به الشرع ووصل الى الخزانة وان لم يصل الينا واما الثاني فوجوه من الكتاب والسنة
اما الاول فآيات منها الآيات الدالة على تعذيب الكفار لانه موقوف على تكليفهم وهو اما بالشرع فيدور او يتسلسل او بالعقل وهو المطلوب ومنها قوله
تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وكذا انما حرم ربي الفواحش وكذا قل امر ربي بالقسط وكذا وما ربك بظلام للعبيد وكذا ولا
يظلم ربك احدا وكذا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المجرمين كالفجار وكذا قوله
افلا تعقلون وكذا افلا تتفكرون ونظايرها في مواضع كثيرة ووجه الاستدلال بالاول انه بعد ادراك العقل حسن الشيء او قبحه يقول ان هذا احسان وهذا
منكر بل احسان مامور به والمنكر منهي عنه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللآية ولو في مورد واما العموم فيثبت بالاجماع المركب بالحكمة على ان
تعلق الاحكام بالافراد لكونه في مقام البيان وبالعرض الشرايع على فرض التعلق بالطبايع والقول باكتفاء الفرد مدفوع بانه اما ان يكون من باب
البدل او من باب الخصوصية والاول باطل بالضرورة والثاني مناف لكونه في مقام البيان لعدم الدليل على تعيينه مع ان تسليم قبح فرد قبل ورود النهي كاف
ومنه يظهر وجه التمسك بباقي الآيات واما الثاني فهو الاخبار الدالة على ان بالعقل يثاب ويعاقب وانه الحجة بين الله وبين العباد وانه الحجة
الباطنة وما دل على تعذيب الكفار وهو موقوف على ادراك المدح والذم والثواب والعقاب شرعية وحجيته والمراد بالكفار هو الكفار الذين خالفوا
العقل في مستقلاته كالوثني والدهري واشباههما لكون العقل مستقلا في ادراك في الجملة ووحدانية ان تفكروا في الحقيقة فمن خالف يكون مقصرا
ولو كان المراد هو الكفار في زمان الشرع لعدم متابعتهم الشرع مط كان اللازم التفصيل بين القاصر والمقصر وما ذكرنا في هذا المقام ظهر المقام الثالث
اعني اثبات حجية العقل والمخالف هنا هو الاخباريون والاشاعرة مع انه لو لم يكن حجة لم يكن الشرع حجة للزوم الدور والتسلسل وبذلك ثبت ان كلما
حكم به العقل بمحبوبيته ومطلوبيته وغيرهما فهو حاكم بانه مطلوب عند الله وحجة وهذا ايضا احد تقريرات لهذه العبارة واحتماله ولها معنيان آخران
احدهما ان كلما حكم به العقل حكم به الرسول الظاهر مطابقا له ووصل الينا سوى ما في الضرورة والوجدان العدم وصوله الينا مع ان الشرع في بعض الموارد
مخالف لحكم العقل كما في دية الاصابع والاحزان وثانيهما كلما حكم به العقل حكم به الشرع اي صدر من الله على رسوله ووصل الى الخزانة اعني الى الرسول مطابقا
له وان لم يصل الينا وهذا ايضا فاسد لمخالفته لما [illegible] من كان رد على فرض الصغرى لو ينسب اليهما واليه يرشا بقا من هذه الجهة اي كلما حكم به العقل حكم به الشرع

احد

احد وكلام الاخباريين على ما نقل عن الاسترابادي في فوائد المدنية في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين ع
قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت عليها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس
ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار والسبب في ذلك ان الخطأ
في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطأ
من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية
وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة
في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من
الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة
يكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تاييد ما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما
نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلنا انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة
النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة في ان
تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص
الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال انتهى والمستفاد من كلامه عدم حجية العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس
لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها وفيه اولا انه منقوض بالشرع والاخبار التي وصلت الينا من الاختلافات فيها اما لحصول الاشتباه والغلط في نقد رواته
من تمييز الرواة من الصحيح والكاذب والمدلس وغيرها او لحصول الاختلاف في فهم الدلالة والارادة وثانيا بانه ان اراد عدم الركون بعد حصول القطع فلا يعقل
ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع فلا يعقل ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع حتى يقدر على منع ترتب اثره وان اراد عدم الخوض في المطالب العقلية
النظرية لادراك ما يتعلق ببعض اصول الدين كمسألة القضاء والقدر فهو مسلم وكذا عدم الخوض في الاستحسانات والتدقيقات العقلية وكذا القطع في
الاحكام الشرعية التوقيفية التي لا يستقل العقل فيها كالصلوة والصوم والوضوء والبيع وهكذا الكثرة ووقوع الاشتباه فهو مسلم لانه ليس للعقل
سبيل فيه وكيف يمكن حصول القطع لمن الظن وحرمة العمل بالظن العقلي ثابت بالاصل والاجماع والاخبار واما غير التوقيفية مع استقلال العقل كالظلم والكذب
والغصب فالمخالفة بالقسم الاول قياس محرم وعن السيد نعمة الله الجزايري في اوايل شرح التهذيب بعد ذكر كلام المحدث المقدم انه قال وتحقيق المقام يقتضي
ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى حكم في مسئلة من المسائل قلنا اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات
فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا
اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة وفيه انه فيما فرض حصول القطع كيف يتصور تعارضه مع النقل لانه لا يبقى بعد ملاحظة المعارض على قطعه فكيف يتصور
ملاحظة الترجيح فكيف يقال بان يقدم النقلي وان رفع قطعه فلا يكون العقل حجة ويبقى النقل سليما عن المعارض كما في دية الاصابع للمرأة وعن المحدث
البحراني في مقدمات الحدائق بعد نقل كلام السيد وتحسينه له صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا
مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من العبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل
به فان عارضه دليل عقلي آخر فان تايد احدهما بنقلي كان الترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح له
الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى
الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو من حجج الملك العلام وان شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى وهذا
كما ترى كيف يتصور في حكم العقل في الواحد نصف الاثنين معارض عقلي حتى يلاحظ ترجيح احدهما بالنقلي ان كان ثم تولد والا فالاشكال فيه ان
مع وجود المعارض العقلي اما ان يرتفع احدهما فالمتعين هو الاخر لقبح التكليف من غير بيان ولزوم دفع الضرر المحتمل على سبيل الوارد والمورود كما حققنا
في اصالة البراءة ولو ارتفع قطعهما معا فارتفع جواز العمل بهما واعجب منه ما قال في ترجيح النقلي على العقلي سيما البديهي مثل الواحد نصف الاثنين فيما تايد
العقلي بالنقلي وكيف كان يمكن الاستدلال من جانب الخصم في منع حجية العقل غير ما مر من كثرة الاشتباه والغلط فيه بوجوه يرجع بعضها الى نفي ادراك
الثواب والعقاب وبعضها الى نفي الحجية وهو شرعي غيره اما الثاني فوجوه الاول ان الصفة ليست علة تامة بل مقتضية للحكم لولا معارض بها وان الفعل
كان فيه جهة مقتضية للصفة من حسن او قبح لكن قد يكون له جهة اخرى متصفة بصفة تضاد الصفة الاولى واقتضت الحكم المخالف وكانت راجحة او مساوية
كالازمنة والامكنة واختلاف الاحوال والاوصاف وغير ذلك لضرورة كون هذه الاشياء موجبة لاختلاف الحكم كما نرى في الشرع اختلاف الاحكام بها
وليس الا ان الصفة في العقل ليست تامة بل هي اقتضاؤها بانضمامها الى تلك الحيثيات وكانت تامة في الاقتضاء لكن صدور الحكم موقوف على عدم المانع في هذه
الوجوه العارضة وقد تتصف بالموافق وقد تتصف بالصفة المضادة لها وهي تكون مانعة عن الحكم الا اذا كانت راجحة وح يجوز ان يكون في الفعل صفة بديها
العقل وان كان غافلا عن شرطها او عن معارضها ومعه كيف يجوز الحكم بمحض ادراك العقل من الصفات سيما مع بناء الشارع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
ويشهد بذلك ان الشرع قد ورد بخلاف حكم العقل في كثير من الموارد كحكاية ابان في دية الاصابع وغيرها وورود ايضا على شرايط وموانع في الشيء

حقيقة لا بدّ لها العقل البتة كما جاء في الشرع من قوله عليه السلام من قام ليله وصام نهاره وحج تمام دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
اليه ما كان له على الله حق في ثوابه الخ وامثال ذلك والجواب عنه من وجهين اما الاول فاولا فلانه النقض بالشرع الذي بين ايدينا من الكتاب والاخبار فيما انه
الحكم المستفاد منهما المعلق على طبيعة او عام يقتضي ترتب الثواب على فعله من حيث هو منجزا من دون اشتراطه بشيء وح نقول يحتمل ان يكون له شرط او جهة
مانعة في الواقع لا نعرفها وثانيا بالحل وهو ان ظاهر الخطاب مع الظن بعدم المانع الحاصل من عدم الوجدان بعد الفحص يكشف عن كونه موضوعا للحكم
لا بشرط شيء ومتصفا بالصفة مع علم المانع وبعد ورود شرط او مانع يقيد الاطلاق من هذه الجهة ويقيده بها لا يوجب الاجمال وعدم ترتب الثواب او
العقاب من جهات اخرى بمحض الاحتمال وكذا لا يوجب عدم حجيته باقي الاطلاقات فكذلك في المقام لان بعد فرض ادراك العقل على سبيل الجزم منجزا كونه هذا الفعل
الخاص كالكذب الضار والظلم بلا سبب قبيحا يكشف عن عدم الشرط والمانع على سبيل القطع والا لم يكن قاطعا بالقبح وكما ان ذلك الظاهر حجة فكذا هذا بالا
ولوية وبعد ورود الشرع على شرطية شيء كمعرفة شرطية ولاية ولي الله فيما يدركه العقل حسنه في موضع فان زال قطعه فلا كلام فيه وان بقي القطع
فلا يكون منافيا بلا معارض في هذه الجهة كيف لسائر الجهات والمواضع الاخرى كالكذب الموجب لنجاة النبي صلى الله عليه وآله والصدق الموجب لقتله والقائل بن
مولاه كما مر وامثالها لو وجدنا عدم زوال القطع بما ذكر ولو بملاحظة ورود الشرع على خطاء العقل في مواضع كيف مع ان احتمال خلاف ذلك موقوف على
احتمال غيره والمفروض عدمه وبعد حصول القطع له يستلزم كونه حجة ومطلوبا كما مر واما الثاني فبانه لا يدل على عدم ترتب الثواب قبل الولاية ولي الله واما مع
ايجاب معرفتها كالازمنة السابقة قبله بل قبل زمان النبي صلى الله عليه وآله من الكافر المقصر من الوثني والدهري وهكذا والمطيعين ويبقى فيه ادراك العقل وحجيته سليما
عن المعارض هو كاف لاثبات حجيته في الجملة مع انه اذا ثبت بعده بالاجماع المركب عدم القول بالفصل القطعي وقلب الاجماع فاسد لانه لو زال قطعه
علم بقي الاجماع المركب ان بقي القطع فلعدم قابلية الخبر الواحد الظني للقطع العقلي مع انه معارض بالايات والاخبار الدالة على حجية العقل ويبقى حكم العقل سليما عن
المعارض الثالث انه يدل على كفاية معرفة الولاية ولو بالعقل وهو يكفي بل يقول لمعرفتها ان كان بالعقل وادراك المعجزة مثبت المطلب وان كان بقول النبي صلى الله عليه وآله منقول
الكلام فيه ولا بد ان ينتهي بالعقل بادراك المعجزة وهو المطلوب الرابع ان العقل يدرك الحسن بمعنى استحقاق الثواب لكنه مقتض لترتب الثواب وترتبه موقوف على
وجود المقتضي ورفع المانع وهو عدم اتيانه بالمبغوض الاشد كعبد اتى باوامر المولى لكنه بعده قتل ابنه وجامع مع امرأته فلا ريب في عدم ترتب الاجر على اتيانه المامور
به وما قيل بان المراد من كون جميع اعماله بدلالته هو لا اعمال المجهول مدفوع بانا نقطع بجميع ما له والقيام بالليل حسن معلوم بالعقل وما ذكره مستلزم لا
خراجها وهو تخصيص بالمورد الصريح وباطل بداهة واجماعا الثاني ما ذكره بعض الاخباريين وهو ان الحكم الشرعي الذي يوجب الثواب والعقاب وما شابهه
كالمترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب
معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي بان هذا الفعل حسن او قبيح من المكلف حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه
قول النبي صلى الله عليه وآله وعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب ح نقول لان اردت
بقولك كلما حكم به العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه ادعى بان هذا الشيء لو نقل الى المكلف امره او نهيه يكون مستحقا للثواب
فلا منع فيه وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي
بالعقل لا يقال من حصل له الجزم بان الشيء الخاص من شانه ان يستحق على فعله الثواب مثلا وانه مرضي الشارع ولكن منع من وصول امره مانع يجوز ان يتعبد الله بفعل
هذا الشيء فيثاب ويعاقب على المخالفة ولا يكون عقابه قبيحا لانا نقول ان التعبد بمثل ذلك محل نظر لانه من المعلوم انه يجب الشيء مثلا اذا حصل الظن او القطع
بوجوبه او حرمته من نقل قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره لا من اي طريق حصل ولذا لا يحصل بالنوم نعم يجوز ان يكون وجوبا عقليا بحكم العقل بالقرب والبعد
وليس هذا الوجوب او الحرمة شرعيا وان عاد وسلم كون الثواب والعقاب هو ذلك القرب والبعد لان المعتبر في الواجب الشرعي مثلا هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو
طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة والجواب عنه اولا بالنقض بالمولى الاخرس بهما علم عبده عطشه وكونه غير راض بتركه وكون تركه مذموما مستحقا
للانتقام عنده ولا ريب انه بتركه مع علمه كما مر يوجب استحقاق العقوبة من الضرب وغيره ولو عاقبه لم يكن مذموما وثانيا ايضا بالنقض بالعبد القاتل ابن
مولاه وهتكه عرضه معتذرا بقول مولاه انت مأذون في كل امور من دون النهي اللفظي عن القتل والهتك وامثالهما وكذا النقض بقبل ثبوت النبوة من
معرفة الله ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله لعدم لفظ فيه وثالثا وهو ان بعد ثبوت الملازمة كما مر تتحقق الطالبية والمطلوبية والحاكم والمطلوب والطلب اللبي في العقل
بالحيثيات مع قطع العقل بايجاب بعض الافعال الثواب وبعضها الانتقام والعقوبة وعدم خصوصية للفظ والاشارة الا الارشاد الى ما في الضمير من المبغو
والمحبوبية الموجب للثواب والعقاب في مورد الجهل فيما حصل القطع بالمحبوبية والمبغوضية لا يحتاج الى اللفظ لعلومية ما مر كيف ولولا ذلك
لما ادرك وجوب النظر ومطلوبية في المعجزة شرعا ولم يثبت النبوة كما مر لفرض عدم ثبوت النبي وعدم لفظ دال على الطلب قبله ولانه لو لم يكن فرق في ادراك العقل
الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضية في افعال العبيد للمولى والعباد لله تعالى والثاني باطل كما مر وقياس المقام بالنوم ان كان المراد بالنوم المفيد للقطع فنسلمه
لكن في النوم ايضا يكون مكلفا بما ادركه والا لم يكن قطعا وان كان المراد النوم المفيد للظن فالقياس لم يكن حجة سيما مع وجود الفارق كما هو واضح والجواب
في هذه الكلمات بديهي لا يحتاج الى الذكر وان ابدلنا ذلك بتعطيل للعمر الثالث ان اللطف واجب على الله تعالى على مذهب اصحابنا والمعتزلة لان اللطف على ما
فسروه هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وليس حظ في التمكين ولا يبلغ الى الالجاء وهو على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون من فعل الله او
فعل امره والثاني اما ان يكون لطفا لفعل نفسه او لفعل غيره ومثلوا للاول بارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة
والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة والرد وجوبا عليه في الاول والثاني ان يعرف الفاعل بذلك وان يوجب عليه وفي الثالث ان يوجبه

عليه

عليه وان يحصل له بذلك الغرض في القيام بذلك اللطف مصلحة وفائدة فان تكليفه لتحصيل مصلحة غيره بلا فائدة له قبيح ومثلوا لما عدا الاخير بان
الاخلال به نقض للغرض ومثلوا بان اراد حضور شخص لمائدة له وهو يعلم انه لا يحضر الا بارسال رسول يعلمه ويلزم منه ارسال الرسول بمقتضى الحكمة
والا فلبس بموجب فاذا ثبت وجوب التكليف فارسال الرسول على الله تعالى من باب اللطف امتنع العقاب بدونه لعدم تمامية الحجة مع كون الموجب تركا الواجب
عليه مذموم فكيف يعاقب من لم يتم له الحجة ولازمه عدم العقاب فيما لم يرد فيه شرع ودليل سمعي سواء كان هناك عقل ام لا وهو المطلوب والجواب عنه اولا
بالنقض بانه لو ان انضمام الدليل السمعي الى الدليل العقلي حتى يحصل للمكلف القطع اللطف واجب على الله تعالى فالعقاب بدون اللطف قبيح ولازمه عدم
العقاب فيما لم ينضم الدليل السمعي حتى يحصل القطع كالكتاب وقول النبي الخاص والعام ويلزم منه نفي اغلب التكاليف لعدم القطع من دلالتها وكذا ظهور
القائم عليه السلام ونصرته لطف الخ وهكذا وثانيا بالحل وهو ان اللطف قد يكون واجبا لازما لا بد منه وهو ما لا يقوم الحجة الا به كما في غير مستقلات
العقل وقد يكون مستحبا كما في انضمام الدليل السمعي الى الدليل العقلي وبالعكس والواجب قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كخفاء القائم عليه السلام
لان نصرته لطف واجب لكنه معلق على عدم وجود المانع وهو موجود له الخفي والمقام مما يكون من الالطاف المستحبة لان ارسال الرسول فيما يستقل
به العقل انضمام للدليل السمعي الى العقلي سلمنا عدم ثبوتها وكونها مشكوكة وح يحتمل ان يكون حجة ودليلا ويكون ارسال الرسول الظاهري من باب
انضمام الدليل بالدليل وكان لطفا مستحبا ويه لا يتم عدم العقاب فيما لم يرد رسول لان الاستدلال للمستدل موقوف على اثبات عدم حجية العقل وعدم كون
ارسال الرسول فيما يستقل به العقل من باب الانضمام وهو دور ومصادرة الرابع ان ادراك العقل المتبع اما ان يكون هو ادراك كل العقول او ادراك بعضها
والاول غير موجود لانه لم يكن امر اوضح من بطلان الدور والتسلسل وهو خلافي واما الاول فموجب التناقض لانا نرى بعض العقول يدرك حدوث العالم
وبعضها يدرك قدمه وهو تناقض والجواب عنه اولا بالنقض وهو ان الشرع المعقول اما ان يكون هو الشرع المقبول عند الكل او هو عند البعض والاول
غير موجود للاختلاف في اصل الشرع وفي احكام شرع واحد والثاني مستلزم للتناقض وثانيا بالحل باختيار الادراك عند كل اهل العقول والاختلاف
الموجود ليس في العقلاء بل انما هو في تشخيص ادراك العقلاء ولذا يخطئون كل منهم مخالفه وهو مع قطعه بخطاء الاخر مكلف بما يدركه العقل في التشخيص
والا يلزم التكليف بما لا يطاق فتدبر واما الاول على الشرع فهو الدليل السمعي من الكتاب والسنة اما الاول فايات منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وجه الاستدلال اما بناء على كون الرسول حقيقة في الظاهر المتبادر او بناء على انصرافه اليه ولازمه نفي العقاب مع عدم الرسول الظاهر
مطلقا لان الصغرى صح في المدركات العقلية ان هذا مما لم يرد فيه رسول ظاهري فيه فلا يكون فيه عقاب وهو ينفي حجية العقل في الموارد التي يدعى ادراك
للحكم فيها مع عدم الدليل الشرعي عليه والجواب عنه اولا بان مورديها المجهولات وغير شامل لما يستقل به العقل عن كونه معلوما ودليلا ورسولا
باطنيا والتبادر والاطلاق بالتشكيك البدوي فيمنع صغرى المستدل لان فيه رسولا كما لو قال المولى لعبده انت مختار في امور كلها ولا يكون لك عقاب في اعمالك
ثم قتل العبد ابنه معتقدا بانك خيرتني فلا ريب في كونه مذموما مستحقا للانتقام المولى وليس ذلك الا لعدم شمول العموم فيما يستقل فيه العقل في ادراك
قبحه وكون العقل دليلا ورسولا سلمنا عدم ثبوت كونه رسولا لكن لم يثبت عدمه وعلى المستدل اثبات عدم دليليته ورسوليته وهو دور ومصادرة وثانيا
بان على فرض تسليم عدم كونه رسولا وضعا وكون لفظ الرسول حقيقة في الظاهري ومجازا في الباطني لا ينصرف لا الى المدركات العقلية وثالثا بانها لا
تكون قابلة للمعارضة بما مر من الايات الدالة على تعذيب الكفار وغيرها وبقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ظاهر لان البينة هي الشاهد
والبرهان ولا ريب في كون اطلاقه على البرهان العقلي على الوجه الحقيقة لعدم صحة سلبها عنه وعموم التعليل يشمله والنسبة بين الاول والثاني اعني ليهلك
الخ عموم من وجه ولو لم يكن الترجيح معنى لم يكن مرجوح فيسقط الاستدلال ويكون ما ذكرنا من الوجوه العقلية في حجية العقل وكونه رسولا باطنيا سليما
عن المعارض وربما قيل ان نفي العقاب لا ينافي الاستحقاق وهو فاسد كما سيجيء ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وجه التقريب كالجواب ظاهر واما
الثانية فكثيرة منها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب مثل ما مر في الاية مع ان ورود النهي اعم من وصوله بالعقل او بالشرع مع انه ظاهر بعد الشرع
في المجهول وفيما لم يحصل العلم بتكليفه ولا يشمل ما علم محبوبيته وامره بلسان العقل ومنها حرمة العمل بالرأي والجواب عنها ان المتبادر منها هو الرأي والاستحسانات
العقلية الغير الموجبة للقطع ومنها رواية ابان بن تغلب في دية الاصابع والجواب عنها ايضا قد مضى في حجية المظنة ومنها ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد
عن دين الله من عقول الناس والجواب عنه ان المقصود اغلب الدين وبطلان القياس ومنها المروي عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام احتج الله تعالى على العباد بما آتاهم
وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب وامر فيه بالصلوة الخ وجه الاستدلال ان ظاهر الحديث ان تمام الحجة انما هو بارسال الرسل مع ما آتاهم اعني القوة العاقلة
لا نفس الاخير والجواب عنه اولا بانه صريح في حجية العقل لانه يدل على ان الله تعالى آتى بالقوة العاقلة ليتمكن من تميز النبي صلى الله عليه وآله من غيره وهكذا غيره ثم ارسل رسوله
الخ ليهديهم بما لم يعرفه القوة العاقلة لان حصول العرفان انما هو فيما لم يكن معلوما واما فيما كان العقل مستقلا فالعرفان حاصل ولو لم يكن ظاهرا فيه لم
يكن ظاهرا فيما ذكره ويسقط الاستدلال به مع انه من الاحاد ومنها المروي في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما
لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته عليه السلام اليه لم يكن له على
الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وجه الاستدلال ان قوله عليه السلام ولم يعرف يستفاد منه مع علم معرفة ولاية ولي الله ودلالته عليه السلام لم يكن مؤمنا
ولم يكن له ثواب ان تصدق بجميع ماله وقام تمام ليله ولا ريب ان هذين الامرين مما يستقل به العقل في ادراك استحقاق فاعلهما الثواب لا يقال المستفاد من الحديث
ان المعرفة والموالاة وكون جميع الاعمال بدلالته عليه السلام شرط لترتب الثواب بل يظهر من السياق الوارد على المركب عليه السلام ترتبه بانتفاء بعضه ومنه علم كون بعضه
بدلالته عليه السلام وان عرفه وتولاه مع انه عدم كون بعض اعماله بدلالته عليه السلام اعم من ان يكون بدلالة غيره او العقل او لم يكن فيه دلالة اصلا كالجاهل المؤمن

حجية العقل فيما ... / ومنها الايات الدالة على عدم

ومنها الاخبار الدالة على

قاصرا او مقصرا ولازمه عدم ترتب الثواب على الاعمال المذكورة في الحديث والاعمال التي كانت بدلالة الشرع وهو خلاف الاجماع لانا نقول الظاهر من الحديث
كون معرفته وولاية ولي الله وموالاته شرطا لترتب الثواب بتحقق الايمان ممن لم يعرفه سواء عرف غيره او لم يوال احدا اصلا يلزم عدم كون اعماله بدلالة الشرع
ومن عرفه ويواليه يلزم كون اعماله باعتقاد انه منه ومن الائمة والنبي ص سواء كان بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة او غيرها كالجاهل العامل بقول ابيه
لانه باعتقاد انه حكم ولي الله فذكره استطراد من باب اللزوم في الاغلب ولا يكون محط النظر مدخلية اخذ جميع الاحكام منه بلا واسطة شرطا لترتب الثواب
او شرطا لتحقق الايمان للاجماع على تحققه بالاعتقاد بالله والنبي والامامة الائمة من دون مدخلية اخذ الاحكام منه بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة
او غيرها بل مع عدم العمل اصلا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره بعض من ان المقصود التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين ومنها ان الظاهر
من الحديث نفي الثواب بمحض عدم معرفة ولي الله بان عمل ما يوجب الثواب بدلالته وما ذكره ليس ثوابا بدلالته ومنها ان الحديث انما يدل على نفي ترتب الثواب وهو
لا يستلزم نفي الاستحقاق والعقل يدل للثاني لا الاول ومنها ان استحقاق الثواب مع عدم اعطاء الله له قبيح ولا يمكن الا الحمل على عدم الاستحقاق لانتفاء شرطه
اعني معرفة الامام ع كما هو الظاهر من الحديث مع انه لو كان كذلك فلا يكون منافيا للعقل لانه يجوز عدم ترتب الثواب منها بانه ينفي الثواب
هو ظاهر في امتثال الاوامر ولا يلزم منه نفي حجية العقل في ادراك المبغوضات ومنها ان الثواب المترتب على ادراك العقل اعم من امتثاله بالمحبوبات التي يدركها
او بترك المبغوضات التي يدركها والحديث ينفي مطلق الثواب مع انه لا قائل بالفرق مطلقا مع ان الظاهر من الحديث هو عدم الاعتناء بدون معرفتها و
بغيره لا الشرع في ترتب الثواب ومنها ان العقل انما يدل على الثواب بمعنى مطلق الاجر لا الدخول في الجنة والحديث ينفي الثواب بمعنى الدخول في الجنة لتبادره
عند الاطلاق ومنها ان الحديث ظاهر في نفي الثواب المطلق ومنها ان العقل يحكم باستحقاق الثواب ان لم يكن فاعله مرتكبا للافعال القبيحة الموجبة للدخول
في النار والا فلا يكون معطيا للثواب الا تخفيفا للعذاب وذلك واضح لان العقل كما يحكم بان فاعل رد الوديعة مستحق للثواب كذا يحكم بان فاعل الظلم مستحق
العقاب فاذا ارتكب الفاعل للامرين معا فلا يكون حاكما بمقتضى الامرين كما هو بل حاكم بحصول التخفيف في كل منهما ومنها ان ظاهر الحديث عدم الثواب لمطلقا
من حيث هو بانتفاء المعرفة لا لارتكابه عملا اخر قبيحا ومنها انه من الاحاد ولا يكون معتبرا في نحو هذه المسائل وعلى فرض اعتباره لا يكون قابلا للمعارضة
مع الدليل العقلي والشرعي اللذين ذكرناهما والحق في الجواب عنه قد مر بالوجوه الاربعة ومنها الاخبار الدالة على كون اهل الفترة واشباههم معذورين
وتكليفهم يوم الحشر بالاقدام على النار بعد اضاءتها وهي مطلقة شاملة لمن كان متبعا لما حكم به عقله ام لا والجواب عنه اولا بانه معارض بما دل على تعذيب الكفار
وكفرهم الشامل لاهل الفترة وغيرهم والجمع ليس الا بحمل الاول على القاصرين كالاطفال والمجانين والسفهاء وامثالهم والثاني على المقصرين الا على ما ذكره بعض
من لا تحقيق له من تسليم حجية العقل في الاصول دون الفروع بحمل الاول على الفروع والثاني على الاصول لضرورة عدم الفرق في الحسن والقبح بما يحكم العقل
بين الاصول والفروع كالظلم مثلا سواء كان الفاعل هو العبد او النبي ص فاذا سلم في الاصول يثبت في الفروع فيما يستقل به العقل سلمنا التعارض وحصول
الاجمال ومعه يسقط عن درجة الاستدلال مع انه غير مقاوم للمعارضة مع ما ذكرنا وثانيا بان المعذورية ظاهرة في صورة الجهل وعدم المعرفة ومنها
الجواب عن اخبار اخر منها ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم ومنها ان الزمان لا يخلو عن امام معصوم ع ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم الى ان
يقع الكلام في الثمرة المتفرعة بيننا وبين الاخباريين والاشاعرة وهي حقيقية وفرضية اما الاخيرة فلا تحصى واما الاولى فكثيرة ايضا منها المؤمنون القاصرون
من الوصول الى الشرع ومطلع الاحكام التي يستقل فيها العقل كالظلم والكذب والتصرف في مال الغير وامثالها كالعاجزين بالاعمى او العمى او الفقر وعليه العيال
والاطفال مع عدم تمكنهم من الوصول الى الشرع وواسطته كبعض الاكراد والاتراك والاعراب البادية وغيرهم ممن يسكن القرى النائية عن البلاد التي فيها
اهل الشرع فعلى فرض الحجية يستحق العقاب في مخالفته عقلا بالكذب والظلم واخذ مال الغير وهكذا وعلى فرض عدمها لا يستحق سواء كان في زمان الفترة ام لا و
المراد بالفترة هنا هو زمان خفاء الحجج لغلبة الكفار وخفاء احكام الشرع لهجومهم على المسلمين لا زمان الجاهلية المفسر بزمان فوت النبي ص الى زمان بعثة نبي
اخر لعدم خلو ذلك الزمان من الحجة وخلوه عن الشريعة لانه لا وجه للزوم خلو الزمان من الحجة وهو باطل لانه لا بد في كل زمان امام من نبي او وصي وعلى فرض
خلو منها لا يخلو من الشرع بل يجب عليهم متابعة شرع السابق الى ان يجيء الشرع اللاحق ومنها المقصرون وهم المتمكنون من الشرع في غير الاستقلالات كما ذكرنا
من الاكراد والاعراب في البلاد البعيدة عن الشرع مع تمكنهم من الوصول الى الشرع مع علمهم بالتكاليف في الشرع من الصوم والصلوة وامثالها مع عدم علمهم من
الشرع وجوب تحصيلها من المجتهد والعادل مع عدم جواز الاخذ من غيرهما فعلى فرض الحجية مع احتماله الوجوب يكون معاقبا على تركه لان الرجوع اليه والنظر
واجب بالعقل ومنها الجاهلون المقصرون كاهل التسنن من الشافعي والحنفي والزيدية والناووسية والكيسانية والواقفية وهكذا والكافرين كاليهود والنصارى الموجودين
الان وغيرهما المقصرة المحتملين لثبوت النبوة والامامة لهم على فرض النظر في ادلة اهل الحق من الكتاب والاحاديث وغيرهما لان على فرض حجية العقل يحكم بوجوب
النظر فبتركه معاقب بخلاف ما لو لم يكن حجة ومنها وجوب مقدمة الواجب على ما اخترناه من ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة وكذا وجوب
وجوب ترك الضد للمامور به لعدم الدليل الشرعي على الوجوب بهذا المعنى لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة وكذا عدم استلزام عدم الامر بالضد ومنها
امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط في بعض ثمراته التي لم يكن دليل على نفيها اثباتا ونفيا كالمتيمم الواجد للماء مع انتفائه قبل تمام الوضوء ومنها اجتماع الامر والنهي
ومنها ترك الاستفصال وافادته العموم لانه يتم بحكم العقل بانه لو كان الحكم مختصا بواقعة السؤال لا غيره المجمل عند المعصوم ع لاستفهمه من السائل ومنها
قول اللغويين فيما لم يكن له دليل سواه ومنها حجية ظن المتجزي بالدليل الرابع لنفسه وكذا المقلد في بعض الصور على فرض عدم حجية الخبر الواحد في المسئلة الاصولية
لعدم الدليل الشرعي من الاجماع والكتاب والسنة الا خبر الواحد فانه خبر فاصوليته حكما وهو خبر واحد لكن لما كان محدثا للظن بحجيته يحكم العقل بوجوب الاخذ لطلان
غيره من الجمع والطرح الخ وكذا قول الميت وغيره لا علم فيما كان قوله مظنونا على التفصيل الا ان بناء على عدم حجية الظن الحاصل من الخبر والاجماع المنقول في الاصول

في بيان الثمرة بيننا وبين الاخبارية والاشاعرة

كما هو

كما هو الحق ومنها كون الاصل في الظن حرمة العمل على مذهب القائل بكون الظن الكتاب ظنا مطلقا المعتد للمبلح لا العقل الحاكم باصالة التوقيفية ولازمه
طرح الظن وعدم جريان الاصول العقلية كما حقق في موضعه ومنها حجية الظن المطلق للمجتهد بعد انسداد باب العلم المبتني على بطلان التحكم وبطلان ترجيح المرجوح
على الراجح لو لم يكن اجماع وعدم لزوم الفحص عن مخصصه لو كان اجماع في الواقع بل عدم لزوم الفحص عن سائر الادلة فيما كان العقل مستقلا في ادراك الصفات
الواقعية ومنها معارضة النص والملازمة او عمومه مع العقل فيما لم يكن الدال على خلافه سواه ومنها الاصول العملية فيما لم يكن مدركه ظن خاص مع عدم حجية
الظن المطلق فيه مع استقلال العقل فيها كاصالة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير ومنها وجوب استفراغ الوسع وتاخير المجتهد بعد حصول الاقتدار
ومنها التسامح في ادلة السنن والكراهة بناء على ضعف الاخبار او عدم حجية الاحاد فيه ومنها الظن الغير المعتبر في الموضوع الصرف في صورة دوران الامر بين
اخذه والتخيير كالقبلة في ضيق الوقت ومنها التخيير في المحذورين بناء على عدم حجية الاحاد فيهما لكون خبر التخيير من الاحاد وكذا في القولين لعدم شمول الاخبار لهما و
منها نفي التخيير في غير المحذورين والرجوع الى الاصل وهكذا واما الثمرة بيننا وبين الاشاعرة فكثيرة كاشتراط العصمة في النبي ص والوصي ووجوب اللطف وامثالها
ما ذكره بعض بعدم الثمرة لان كلما حكم به العقل ورد به الشرع من الاجماع والكتاب والسنة كالكذب والظلم وامثالهما فاسد لما مر **المقصد الثاني** في ان كلما
حكم به الشرع حكم به العقل او لا وهو ان احكام الله تبارك وتعالى هل تكون تابعة للصفات ام لا وعلى الاول هل تكون ذاتية ام لا وعليهما هل يجوز تخلو واقعة من حكم
ام لا ولتحقيق المقال في هذا المقام يقتضي التكلم في مقامات ثلثة الاول في الايجاب الكلي اما الجزئي فقد ثبت من المقام الاول والمراد بالكلي هو كون احكام
الله تعالى تابعة للصفات لا على جزئي بمعنى كلما لا يستقل به العقل فادراك الصفة الخاصة ولكن حكم به الشرع فيحكم العقل اجمالا بان فيه كانت صفة خاصة مقتضية
لهذا الحكم الخاص وهو المعبر عنه بقولهم كلما حكم به الشرع حكم به العقل بمعنى ان العقل بعد اطلاعه على حكم الشارع في شيء يحكم بان فيه صفة مقتضية لهذا الحكم
لاجلها حكم الشارع فيه بالحكم الخاص بحيث لو ادرك العقل هذه الصفة بالتفصيل يحكم العقل به من دون الاحتياج ببيان الشارع ولا يكون معناه
كلما حكم به الشارع وان لم يصل الى الخزانة او الينا ولم يطلع عليه ولم نعرض الاطلاع عليه يحكم به العقل وذلك لكونها مخالفا للضرورة لانا نرى بالبداهة
والوجدان ان عقولنا غير مستقلة في ادراك اغلب الاحكام بذاته والمخالف هو الاشاعرة واما الاخباريون فيوافقون لنا والدليل على هذا المطلب امور الاول الدليل
العقلي توضيحه موقوف على مقدمات الاولى ان الاشياء اما ان لا تكون متصفة بالصفات اصلا او تكون وعلى الثاني فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات اصلا
او تكون وعلى الثاني فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات المقتضية للفعل بالعاجز الوجوب او للترك بالعاجز الحرمة او التفصيل بكون بعضها متصفة بالصفة
المقتضية للفعل وبعضها للترك وبعضها غير متصفة باحد الوصفين الثانية انا نرى كون احكام الشارع في الموضوع مختلفة بعضها واجبة وبعضها منهية
وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة وبعضها مباحة وبعضها محرمة الثالثة ان اختلاف الاحكام في الموضوعات لو كان لاجل كون كل واحد من الموضوعات
متصفا بالصفة الخاصة المقتضية لذلك الحكم فهو المطلوب والا فيلزم الترجيح بلا مرجح لو فرض عدم الاتصاف اصلا او تجويز القبيح لو فرض اتصافها بما يكون
مخالفا للحكم بان يكون الحكم واجبا مع كون الصفة مقتضية للترك او العكس وبطلان كل منهما بديهي وقد اورد على الاستدلال بوجوه الاول ان بطلان الترجيح
بلا مرجح مسلم لو كان من باب الترجيح واما لو كان من باب الاختيار فلا وتوضيحه انه لو تحقق القدحان من الماء متساويين من جميع الجهات مع لا بدية اخذ احدهما
للعطش يكون اختيار احدهما من باب الاختيار والتخيير لا من باب الترجيح والمقام كذلك لان ترك الخلقة او ترك اظهار الاحكام مناف للمقصود من اظهار
اللطف والجود واعطاء ثمرة الاستحقاق وهو موقوف على الخلقة والتكليف حتى يتميز المنقاد من غيره بالاطاعة والمخالفة واتمام الحجة والامر بان الكل مستلزم
لاختلال النظام والامر بترك الكل كذلك والتفصيل بين المكلفين مستلزم للاختلال ايضا سيما في المعاملات والامتحان بامر او بعض الاوامر لا يصح بالنسبة
الى اغلب المكلفين لاختلافهم في الاستعداد والغرض فربما ترك المكلف بعض الاوامر لشباهة المنافرة لطبعه فيخالف مولاه فيها ولكن ياتي بغالب الاوامر
المستلزمة لجبر ذلك فلم يكتف في الامتحان بامر واحد لطفا فتدبر فلم يبق سوى التخيير باختيار الامر في البعض فعلا وفي البعض تركا وفي البعض تخييرا واباحة او
استحبابا او كراهة لعدم التضييق على العباد او كون الاستحباب والكراهة اشد في الامتحان ولما كان الامتحان يحصل بالامر بالمنافرات والنهي عن الملايمات فيعلم
كذا مع ان الترجيح لا يحصل بالحسن والقبح لجواز كون المرجح غيرهما والجواب ان المقصود لو كان محض الامتحان لكان التكاليف كلها او اغلبها امتحانية والثاني
باطل باتفاق الطرفين والضرورة وبانه لو كان كذا لما صح في الصوم مثلا تعيين شهر الخصوص في السنة لان الامتحان انما يحصل بالامر الشاق والايام الشاقة
في الصوم هو ايام طول الامد ولو كان مقصودا لسهل الامر بالصوم في كل سنة شهرا متوالية او متفرقة فتعيين الشهر الخصوص في مجموع السنوات لا بد من صفة مقتضية
للحكم المعين مع ان الامر بترك الصوم من يوم العيد بعد رمضان لا يناسب الامتحان لانه امر بترك ما يكون تركه ملايما للطبايع وكذا النهي عن كثير من المحرمات يكون
تركها ملايما للطبايع كالخبائث وبانه يكفي امر واحد او امور معدودة ولا يحتاج في الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفي كل مكلف الى انها غير
بحوثا ثابت في الشريعة فتدبر وبانه لو لم يكن في الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفي كل مكلف لاجل الصفات لما كان وجه لكون بعض المحرمات
اشد من بعضها وكذا الواجبات وكذا المبالغة في بعض المستحبات وبعض المكروهات مع الاهتمام في الصلوة وغيرها من حيث الاجزاء والشرائط والاركان
والموانع وتعيين الوقت الخاص وكذا غيرها الثاني ان من الامر هو الامر التوطيني والكل متفقون على نفي الحسن في المامور به فيه ومجرد التوطين يحصل
بكل امر شاق والجواب ان في الامر التوطيني وان لم يكن حسن في نفس ما تعلق به الامر ظاهرا لكن الحسن موجود في مقدمة ما تعلق به الامر والا فلا معنى
باختيار الامتحان في شيء خاص الثالث الايات الشريفة الدالة على نفي الصفات منها قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات الخ وجه الاستدلال
ان التحريم انما حصل بسبب الظلم الحاصل منهم لا بسبب الصفة الحاصلة في نفس الشيء والجواب عنه بان الاية لا تدل على نفي الصفات لجواز ان يكون الصفات
بالوجوه والاعتبار فكان الشيء باعتبار حصول الظلم منهم متصفا بالصفة المقبحة بل بالدلالة على الصفات اظهر لظهورها في كون العلة هو الظلم القبيح

الصلوة سحـ

في ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل او لا

ومنها

ومنها قوله تعـ وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي في الامر بالعبادة والانقياد على وجه الاخلاص ولا ينفي الصفات لان القايل بالصفات يجعلها الداعية لصدور الامر والجواب عنها اولا ان كون الداعي هو اتيان ما امر بالخصوص على وجه الاخلاص لا ينفي الصفة المقتضية لتميز الاحكام لجواز كون اتيان الشئ المخصوص كالصلوة على وجه الاخلاص متصفا بالحسن دون الشئ المخصوص الاخر كالخمر فان اي على وجه الاخلاص وثانيا ان الظاهر هو انحصار الدواعي المختارة الراجعة الى فعل المكلف والضمائر دواعي فيه وثالثا بان الشئ قد يعلل بالداعي الموجب للحكم المخصوص من الحسن وقد يعلل بالغاية المترتبة عليه وقد يعلل بشئ اخر نحو ضربته اذا صل المحبوبية ورفع المانع بانضمام اللطف فيكون داعيا لصدور الامر حتى يحصل العمل الموجب لحصول المحبوب في الخارج من المكلف قربة الى المولى وح فالشئ يصح تعليله بكل منهما فقوله وما امروا الا ليعملون او لكونه محبوبا وحسنا او ليقربون الى او لكونهم عبادي وهكذا والتعليل بواحد منها لا يوجب نفي غيره من الدواعي وقد يجاب بان نفس التعبد وموافقة امر المولى ايضا حسن ويتصف بالحسن ولا تنفيه الاية والجواب ان القايل بالصفات لو كان منظوره هذه الصفة اعني الحسن الحاصل من نفس التعبد فيقول به الاشاعرة ايضا ولا ينفع الجواب لان التعبد في الكل مشترك الورود فتخصيص الامر بالبعض والنهي بالبعض تحكم وجزاف لابد من صفة موجودة في نفس المامور به غير الصفة الموجودة في المنهي عنه حتى يحصل المرجح فتدبر وقد يجاب بان التعبد على قسمين قسم يكون المقصود هو مجرد الامتثال باتيان ما امر وقسم يكون المقصود هو الاذلال والانكسار والخضوع والخشوع والاول ممنوع في المقام والثاني مسلم لانه محبوب فحده تعالى امركم به وهو السبب الخفي لخلقة بني ادم لان المقصود الاصلي من التكاليف ليس الا هذا ولكن الموارد التي ورد التكليف فيها والافعال التي نحن مكلفون بها فعلا وتركا على قسمين قسم منها لا يكون المقصود فيه الا محض ذلك التعبد كالصلوة وامثالها وقسم ما يكون فيه مصلحة غيره بل فيه مصلحة ومفسدة يامر وينهى لاجلها لينتظم العالم وهذا القسم وان كان راجعا الى تحصيل ذلك التعبد بالاخرة لكن يكون بعض منها تابعا لمصلحة هذا التعبد وبعض اخرى تابعة لغيره وان كان راجعا اليه بالواسطة وهذا الجواب ايضا فاسد لان الاذلال والانكسار ان كان من حيث هو محبوبا باي وجه وشئ امر ونوجا بد في كل الاشياء فلابد في كون الاذلال في الشيئين الذين امر المخصوص متصفا بالحسن سابقا على الامر فكان داعيا لصدور الامر مع عدم وجود هذا الحسن في اذلال الظالم بقوم وهذا ثابت بالعيان لان الاذلال قد يكون حاصلا بطريق الملامية وقد يكون حاصلا في الصلوة ولا ريب في قبح الاول وحسن الثاني فالحق في الجواب هو ما ذكرنا وبانها غير قابلة للمعارضة مع العقل الحاكم بوجود الصفات في المامورات الثاني الايات التي مرت كقوله تعـ انما حرم ربي الفواحش وغيرها وجه الاستدلال انها تدل على انحصار الحرمة بالقبايح وعدم تعلقها بغيرها سواء كان حسنا او لا حسنا ولا قبيحا وقوله تعـ ويحل لكم الطيبات لان الظاهر ان كل ما يكون طيبا في الواقع يحل والطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا كان فيه جهة حسن وح لو كان مختصا بالقبايح نحو المطلوب ولو تعلق بغيرها يلزم اجتماع الحلية والحرمة في شئ واحد واذا ثبت انحصار القبايح بالمحرمات ثبت تبعيتها عنها بالاجماع المركب ضرورة عدم الفرق الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ما مر فانه لو لم يفد القطع فلا اقل من افادة كل واحد منها الظن ومنها ملاحظة حسن اكثر المامورات وقبح اكثر المنهيات مع عدم وجدان خلافه والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب ومنها التتبع في الاحاديث الكثيرة الدالة في بيان علة الاحكام من الائمة بعد السؤال اولا اذ في كل موضع سئل عن الائمة السبب والعلة عن حكم من الاحكام اجابوا بتقرير العلة الكاشفة عن الصفة ولم يجيبوا قط بان الله يامر الاشياء وينهى بلا سبب حجب لك ومنها الاخبار منها ما ورد من قوله في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شئ يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شئ يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومنها ما مر من الاخبار والايات السابقة كقوله تعـ قل امر ربي بالقسط الخ وقوله ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد ولا ريب انه من مجموع ما ذكرنا يحصل القطع بوجود الصفات المقتضية للاحكام على وجه الكلية مع انه بعد فرض ثبوت الشرع فالاطاعة لازمة باتفاق الخصم ولا ثمرة معتدة بها بين القول بالصفة وبعدمها

المقام الثاني

في انه هل يكون المقتضي للحسن والقبح ذات الفعل كالظلم او الوصف الذاتي له او الوجوه والاعتبارات من الاوصاف والاحوال العارضة للمكلف او المكلف به والامكنة والازمنة والمقدمات الخارجة والاستلزامات كقتل النبي بالنسبة الى الصدق وغيرها او الحسن في دون القبح فان الاول ما لا حرج في فعله وهو ذاتي بكيفية عدم عروض ما يقبحه الاكثر بالثالث مع جواز الاولين في غيره اقوال من المعتزلة والامامية توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في بيان المراد بالذاتي والصفات اللازمة كما في بعض العبارات او الوصف اللازم كما في بعضها والوجوه والاعتبارات اعلم ان الذاتي قد يطلق على المقابل للشرعي كما في الحسن والقبح ذاتيان او شرعيان وقد يطلق ويراد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل المقابل للوصف اللازم اعني الفصل والمقوم وما يعتبر دخوله في الذات وقد يطلق ويراد بها المقابل للامور الخارجة من الوجوه والاعتبارات والاضافة اي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجة عن الذات كما يقال في نفسها حكمها كذا وباعتبار كونها مجاورا للدار غالبا حكمها كذا سواء كانت الاضافة بالنسبة الى المكلف بنفسه او حالاته ووصفه وعلمه وجهله والازمنة والامكنة او بالنسبة الى المامور به بنفسه وحالاته الخ او بالنسبة الى المامور به الاخر كمقدمة الواجب والمنهي عنه كفعل الضد بالنسبة الى المامور به وهكذا غير العلم والجهل بناء على التخطئة وامثالها والمراد بالوصف الذاتي وبالصفة الذاتية والوصف اللازم على اختلاف العنوانات يحتمل ان يكون هو جزء الماهية من الجنس والفصل كما يظهر من بعض العبارات منها انه لو كان وصفا ذاتيا لما اختلف لان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا يتبدل بالنسبة الى الازمان والاحوال والاوضاع ومنها ان الوصف الذاتي ما يكون داخلا في الذات كالناطق فانه وصف نفساني ذاتي للانسان وح فالوصف الذاتي للصدق هو ما يميزه عن الكذب اعني المطابقية لا النفع والمراد بها هنا لا يكون هو الاول لان الكلام فيه تدعضي مع الاشاعرة والكلام انما هو بين الامامية والمعتزلة والمحتمل ان يراد بالذات هو نفس موضوع الحكم عرفيا كان كالماء طاهر او عقليا كاجتماع الضدين محال او شرعيا كنكاح المحارم حلال او حرام سواء كان هو نفس الفعل المطلق في مقابل الترك او فعلا مخصوصا بين الافعال الخاصة كما مر كالصلوة بالنسبة الى ساير الافعال وسواء كان هو الماهية

النوعية المركبة من الجنس والفصل والهوية الشخصية فيما حيثيات موضوعة للحكم كيف هذا الذات بناء على كون الاحكام متعلقة بالافراد فيختلف باختلاف ذكر الموضوع في مقام تعلق الحكم به والمراد بالاوصاف اللازمة المقومات من الفصل والتشخصات فيما كان الموضوع شخصا وما يؤخذ من الذات بالحيثية التقييدية على سبيل الجزئية او الشرطية للموضوع وان لم يكن جزء وشرطا للموضوع عرفا كقوله المسلم من حيث كونه متغير الجنس او من حيث كونه مضافا كذا والضرب من حيث كونه موجبا للتاديب كذا والقتل من حيث انه يتعلق بما يستحقه كذا والمراد بالوجوه والاعتبار هو ملاحظة الذات بالنسبة الى الامور الخارجة عن الذات كالصدق بالنسبة الى قتل النبي او فعل الضد بالنسبة الى ترك المامور به وغيرها كما مر وح الصدق من حيث كونه كلاما مطابقا للشئ والمطابقة صفة لازمة له وكونه موجبا للنفع والضرر امر خارج عنه يكون من باب الوجه والاعتبار فيكون الكلام في ان الصدق من حيث هو حسن او الحسن كان في الصفة الذاتية اعني المطابقة او بالنسبة الى كونه موجبا للنفع فعلى هذا الوجه فالصدق لا يكون حسنا والمطابقة كذلك بل بالنسبة الى كونه موجبا للنفع فعلى ما ذكرنا على فرض الذاتي كلما تحقق الذات اعني الموضوع من الفعل المطلق في مقابل الترك او الفعل الخاص من الطبيعة كالسجدة ونكاح المحارم او الفرد فيما كان هو موضوعا للحكم تحقق الحسن او القبح وح قد يكون لوجه العارض له مما هو متصفا بالصفة الموافقة لها كالصدق النافع والكذب الضار او المخالف كالتبديل ومعه يحصل التعارض بين الذاتين والحكم يتبع الاقوى ان كان والا فيخير لان الصفة مقتضية للحكم ولا تكون علة تامة والحكم موقوف على وجود المقتضي ورفع المانع فلو كان المانع موجودا فلا يتعلق الحكم كما ترى على الثالث لا يحصل التعارض بل هذه الجهة وكونها موجبة لحصول كذا كاللطف بالجهة الموجبة للتاديب متصف بالصفة الواحدة فلا حسن ولا قبح من جهة الذات حتى يحصل التعارض وح يلزم كون حسنها ح عرضيا واعتباريا بالكلية والواجب كذا القبح لا في نفس الذات ولا مع الوصف الداخل في الذات عقلا وعرفا او بنظر الشارع بنحو الجزئية او التقييدية نعم قد يكون الذات بوجوه واعتبارات متعددة متصفة بالصفات المتعددة بالعرض موافقة او مخالفة بالقياس الى المضاف اليه وليس لا يتصاف بالحسن او القبح موجبا للحسن الذاتي وقبحه من حيث هو وكيف كان فالبطلان الذاتي بمعنى الماهية من حيث هو على وجه الكلية امور الاول انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين يلزم امتناع النسخ والتالي باطل لوقوعه في الشرع والعرف بالضرورة بيان الملازمة ان اختلاف الحكم كحلية نكاح المحارم في زمان ادم ع وحرمته بعده وكوجوب الارث بالهجرة في اولها وحرمته بعدها يقتضي اختلاف الصفة وح الصفتان المختلفتان الموجودتان لو كانتا في نكاح المحارم من حيث هو يلزم اتصاف الشئ الواحد بالصفتين المتضادتين او عدم كون الشئ الواحد واحدا ويخرج عن كونه ناسخا ومنسوخا لاشتراط اتحاد الموضوع فيه وانما باطل فالمقدم مثله واجيب عنه اولا بجواز كون الصفتين في الذاتين المختلفتين فكان نكاح المحارم من حيث هو متصفا بالصفة المقبحة من جهة كونه موجبا لتكثير النسل متصفا بالصفة المحسنة بالاضافة اليها وكان هذا الحسن اشد من قبح الاول فصار الحكم تابعا له فصار حلالا وبعد حصول الكثرة صار القبح اقوى او بلا مانع فصار الحكم تابعا له وحراما اذ ليست الصفات علة تامة بل مقتضيا كما مر ولو قيل نكاح المحارم يكون ح قبيحا مع تحقق كثرة النسل ايضا بعد حسنا باعتبار كونه موجبا لها فيما لم يتحقق بدونه فهو عين المذهب بالوجه وقيل في الجواب لا نسلم كون نكاح المحارم ح حسنا بل قبيح غايته عدم ترتب الاثر والحكم وفيه انه يرد عليه ان عدم الحرمة واثبات حكم اخر له اما ان يكون باعتبار صفة مغايرة للقبح اولا وعلى الثاني يلزم عدم تبعية الحكم للصفة وعلى الاول يلزم اجتماع الصفتين الا ان يقال بذاتية القبح وعرضية الحسن وهو المطلوب لان المراد بالذاتي انه لا يخلو الذات من حيث هي من صفة وان اتصف بضادها بالعرض ايضا بالجهات لا بالذات ولا يلزم ح بطلان الذاتي ولا اجتماع الصفتين المتضادتين في شئ واحد نعم يلزم لو كان مراد الذاتي ان كل صفة توجد ولو من الجهات والاعتبارات كانت في الذات من حيث هي صارت متصفة بها كما يشعر به الاستدلال على بطلان الذاتي بلزوم اجتماع الصفتين في النسخ في قوله ولا كذب عدا وفساده غني عن البيان لان حسن الشئ باعتبار امر خارج حسن عرضي بالنسبة اليه لا يوجب حسن الذاتي من حيث هي كما يقال الدار في نفسها حكمها كذا وبالمجاورة للمسجد حكمها كذا او الصفة في الاول في نفس الذات وفي الثاني بالعرض لا يقال لو كان قبيحا لكان فاعله مستحقا للذم والثاني باطل لانا نقول القبيح بمعنى استحقاق فاعله الذم لو لم يكن له مانع اقوى يقتضي اثباته وكذلك الامر في كل ناسخ ومنسوخ حيثما اختلف حكم الماهية بعروض الاحوال كالقتل فانه من حيث هو قبيح لكن بعد عروض الاستحقاق كان واجبا للاحسنية تابعا عرضيا مع كونه اقوى من القبح وكذا الكذب المستلزم لعصمة دم نبي او وصي او مؤمن كان حفظ النبي حسنه اقوى من قبح الكذب فصار الحكم تابعا له ولا ريب في كون القايل بالكذب لنجاة النبي ممدوحا لا مذموما لا يقال ما اورد على الذاتي من اجتماع الصفتين يلزم على الوجه ايضا لان الحيثية تعليلية على هذا المذهب والحيثية التعليلية لا يوجب تعدد الموضوع ولا يرفع التناقض لانا نقول ولا مدة في كون الصفة بالجهة عرضية لا ذاتية فلا يحتاج الى تعدد الموضوع لعدم التناقض بين الذاتي والعرضي وثانيا بما ذكره بعض المحققين بانه يمكن ان يقال ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل والشرايط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان كان تحصل الفعل بفصل حسنا وبالاخر قبيحا ومنه الزمان السابق واللاحق غاية الامر ربما كان المعيار الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل لازوما وكان داخلا في ذات الفعل جزءا او شرطا بنظر الشارع ولا بعد فيه اذ الشارع ربما ناط التميز بين الافعال بامور خارجة يستبعد عند العقل نيابتها بحسب الخارج في ذات الشئ مثلا المذكى الذي يجيء بالمذكى يستبعد ان يكون للتسمية مدخلية في التسمية وفي كيفية اللحم وقد ورد في علة حرمة الميتة افساد مزاج الانسان واضرارها به والحاصل انه يجوز ان يكون الذات في نظر الشارع هو المركب من الكلي والتشخصات من الاوصاف والاحوال والازمنة والامكنة او بعضها فيكون الذات في المنسوخ هو الكلي مع شئ اخر وان كان هو الزمان الاول وفي الناسخ هو الكلي مع الزمان اللاحق وان كان الزمان بحسب العرف والعقل خارجا وبناء على ذلك فيكون الفرق ح بين الذاتي والوجه هو دخوله في الذات على الذاتي وخارجا على الوجه والاعتبار وهو وان صح القول به في بعض الماهيات كالماهيات المخترعة يكون المطلوب مركبا من كل ما له تاثير عند الشارع على سبيل الجزئية والشرطية والمانعية او الماهية من حيث تقييدها بما ذكر ان كان على مذهب الاعمي لكون الذات المطلق

متصفة لا ما صدق عليه الاسم الا انه لا يصح في بعضها كالقتل ونكاح المحارم والارث لضرورة كون الحكم معلقا على الذات من دون لفظ دال على تقييدها
بالاستحقاق وابقاء النسل فهو خارج عن الذات ولو عن المطلوب كونهما علة لتعلق الحكم بالذات لان اللفظ الوارد هو ان نكاح المحارم حرام وفي
هذا الزمان حرام وكذا الامكنة والارث في اول الهجرة واجب وصرف الظواهر الى ما يدخل في الذات ولو بالحيثية مجاز بلا دليل مع انه لو كان كذلك
لكان المنسوخ غير الناسخ وبالعكس وهذا لا يثبت نسخا الا بجعل المراد من كون الناسخ والمنسوخ شيئا واحدا عرفا ولغة مع اختلاف الزمان او الحال
وان كان بنظر الشارع متعددا بالزمان والحال وهو خلاف الظاهر وثالثا بانه على فرض تسليم تماميته يتم في ابطال الذاتي المطلق لا في الجملة ولا الوصف
اللازم الثاني ان في الذاتين المتعارضتين كالصدق الضار اما ان يكون التكليف بمقتضى الصفتين باقيا او ينفك احدى الصفتين عن احدى الذاتين او لا
تخلف يتعلق الحكم بجامع بقاء الصفة وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم الذاتي وعلى الثالث يلزم عدم تبعية الحكم للصفات والجواب عنه باختيار
الاخير ومنع تبعية الحكم للصفة حتى فيما كان تابعا اقوى الثالث انه لو كان ذاتيا يلزم التناقض والاتصاف بالصفتين المتضادتين في قول القائل لاكذبن غدا
لكون صدقه مستلزما للكذب الكلام في الغد المستلزم للقبح فقبيح مع انه صادق وحسن ويلزم منه الاتصاف بالمتضادين او عدم كون الحسن ذاتيا فلا يكون
الصدق من حيث هو حسنا بل بالاعتبار فقبيح والاول باطل والثاني هو المطلوب وبتقرير اخر الكذب في الغد اما حسن او الصدق والاول قبيح بالذات ايضا لانه كذب
وهو تناقض وعلى الثاني قبيح ايضا لانه مستلزم لكذب كلام الامس المستلزم للقبيح قبيح وهو تناقض والجواب عنه بان المستلزم للقبيح قبيح بالعرض كحركة جالس
السفينة لا بالذات ولا تناقض مع ان في الاول اخبارا عن عزمه بالكذب يجوز الرجوع عنه كيف ولولا ذلك يلزم التناقض على الوجه ايضا فيما تحققت
الجهتين المتضادتين كما في قوله لاصدقن غدا وكان صدق الغد مستلزما لقتل النبي م الا ان يقال يكون الجهات علة للحسن الذات بشرط عدم عروض جهة اخرى
اقوى ومع عروضها يقع الحسن لا ان يبقى وهو في غاية السخافة لجواز اجتماع الجهتين كقتل زيد بالنسبة الى اعدائه واحبائه وكذا الصلوة في الدار الغصبية
مع ان الاضافة الى الغير لا يوجب اتصاف الذات من حيث هي كمقدمة الواجب وكذا في القبح الرابع ما يستفاد من قول المفصل بين الحسن والقبح ومن المورد عليه كما
سيجيء وهو انه لو كانت الذات على تقدير خلوها من جميع الجهات والفصول المميزة مما لا يصلح لاقتضاء شيء منهما لو كانت متصفة بالقبح لكان بالذات الغير
الفعل المطلق ويلزم منه قبح فعل الله تعم وكذا فعل النائم والساهي ولو كانت متصفة بالحسن يلزم كون فعل العاصي وكذا النائم والساهي ولو كان كل
منهما ذاتيا يلزم التناقض والتالي باطل ومبنى الاستدلال على ما ذكره بعض المعتزلة من تساوي الذوات في الفعلية اعني الفصول المميزة فلو قبح الفعل الذاتية
من غير مدخلية نسبته الى المكلف به والفصول المميزة بين الانواع فيكون من حيث انه فعل في مقابل الترك لكونه عدميا غير قابل سواء كان الفاعل هو
الله او البشر والفعل شربا او لواطا او غيرهما لكون الفصول المميزة خارجة عن نفس الفعل المطلق ويلزم منه المحذور المذكور وكذا في الحسن او على ان الشيء لو كان متصفا
بالذات لكان الفعل المطلق ايضا متصفا لكونه ذاتا من الذوات وهي اما قبيحة او حسنة ويلزم منه المحذور المذكور والجواب عنه ان الكلام لا يكون في الاشياء
من حيث انها ايجاد وفعل من الافعال حتى يقال انه حسن بالذات وقبيح بل الكلام في الطبايع المتمايزة المتنوعة والمتفصلة بالفصول الخاصة كالظلم والكذب
والصدق فيجوز ان يكون الفعل الخاص كالصدق المركب من القول المطلق والمطابقة مع قطع النظر عن الجهات والاوصاف متصفا بالحسن سواء كان الفاعل هو
الله او غيره والكذب متصفا بالقبح كذلك ولا يلزم كونه من النائم والساهي وامثالهما كذلك لجواز مدخلية القصد ودخوله في الذات مع ان القبح ثابت في بعض
كالزنى واللواط واكل العذرة وامثالها وان لم يكن مكلفا لمانع اقوى من التكليف بما لا يطاق وكذا لا يلزم كون فعل العاصي في المعصية حسنا لاتصاف المركب بالصفة
المقتضية لحسن الايجاد وقبحه بتبع متعلقه وموجده من الطبايع فان كان حسنا فحسن وان كان قبيحا فقبيح فلا يرد كون فعل الله قبيحا لا يقال الايجاد والفعل المطلق
لو لم يكن حسنا ولا قبيحا يلزم ارتفاع النقيضين عنه لان الحسن ما لا حرج في فعله والقبح ما فيه حرج لانا نقول الفعل والايجاد المطلق بين الايجادات الحسنة
وبين الايجادات القبيحة قبيح والقدر المشترك بين الايجاد حسن وقبيح بالنسبة لا يقال كون الاصل في الاشياء هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا حتى يعلم
القبح لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لا يعلم حسنه ولا قبحه في الواقع وكلامنا هنا في الحسن والقبح من حيث الواقع لا يقال كون الاصل في الافعال
هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لم يعلم قبحه وحسنه والنزاع في ان الحسن والقبح هل هو بامر الشارع ولا يكون
في الشيء قبل امر الشارع حسن ولا قبح او امر متقرر في نفس الفعل قبل امر الشارع اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا لله تعم او لا ووجه بعض بان الحسن
لما كان عدميا لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فيكفي فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفة اخرى بناء على ما ذكروا من ان عدم المعلول مستند الى عدم علته
ولما القبح فهو وان كان اعتباريا لكنه وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم فيحتاج الى علة وصفة وجودية ولا يجعل عدم سبب الحسن علة لاستحقاق الذم
لعله لهذا قال والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وفيه ان الحسن لو فسر بما يمدح فاعله فهو ايضا وجودي يحتاج الى علة وجودية ومعه جاز خلو الذات عنهما معا
وكان مباحا ولو فسر بما يشمل المباح اعني ما لا حرج فيه فيرد عليه ان الحسن والقبح الصفة على فرض الذاتية او الوجه والاعتبار لا يكون امرا مستقلا محتاجا
الى حدوث على حدة بل هي حادثة بحدوث متبوعها وعدم العلم بها لا يستلزم العدم حتى يقال ان عدم الصفة المقبحة يكفي في حسن الذات فعلى التمسك
باصالة العدم لا يجوز اما اولا فلكونه شكا في الحادث من انه صفة محسنة او مقبحة او حدث المتبوع والذات يكفي في حدوث صفة قهرا وفي بعض الاشياء
كان وفي بعضها لم يكن كالتمسك باصالة عدم العلاقة في اثبات الاشتراك كما مر واما ثانيا فلان الاصل يثبت الامر الظاهري في مقام الجهل وكلامنا
في الواقع ولبطلان الوجه والاعتبار الكلي وجوه الاول انه لو كان كذلك يلزم التسلسل لان الكذب حسن لكونه مستلزما لعصمة دم نبي وعصمته اما حسن
لذاته او لوجه اخر لكونه حافظا للشرع او منزلة من الله تعم وعلى الاول يثبت عدم الكلية في الوجه والاعتبار وعلى الثاني ننقل الكلام فيه وهكذا فيلزم
التسلسل او الانتهاء الى الذات الثاني انه لو كان بالوجه لما انتقل الى القبح بمحض سماع الكذب والظلم والغصب لا بعد معرفة الجهة فيه ولما حصل التعارض

في الكذب

في الكذب النافع والصدق الضار عرفا ولما تعلق الخطابات الشرعية في غالب المقامات كالميتة نجس والبول كذا والاحسان كذا ورد الوديعة واجب والثالث
باطل بالوجدان بل الضرورة فالمقام مثله الثالث ان الحسن لو فسر بما لا حرج فيه فيلزم على تقدير خلو الذات عنهما وكون الحسن والقبح بالوجه ارتفاع
النقيضين هذا ان اريد بالجهات غير العلم والجهل ولو اريد بها العلم والجهل سواء قال بتحقق الصفة بالعلم والاعتقادات فقط ولاختلافها بتعددها بحسب
اراء المجتهدين او قال بها مع ساير الوجوه فيلزم التصويب وسيجيء بطلانه في الاجتهاد والتقليد ولا يلزم الاشاعرة القول بالتخطئة كما لا يلزمهم القول بالتصويب
بتعدد تخلافه لجواز كونهم قائلين بوحدة الحكم في كل واقعة وعدم تبدله بالعلم والجهل وجواز كونهم قائلين بالتبعيض مما ذكرنا ظهر ان الحق هو القول بالقدر المشترك
بمقدار جواز كونهم في بعض المقامات يكون بالذات وفي بعضها يكون بالوصف اللازم وبعضها بالوجوه والاعتبار غير العلم والجهل ويعرف ذلك في المستقلات
قائلين به العقلية بوجود التعارض عند اجتماع الذاتين كالصدق الضار والكذب النافع وعدمه وفي غيرها بخطاب الشارع فان تعلق بالمهية من حيث هي مع عدم
ما يقيده فيكون من باب الذات ولو قيد بوصف كقوله نكاح المحارم جائز ان اوجب كثرة النسل او الخمر حرام ان اوجب السكر فيعرف كونه من باب الوصف
ولو تعلق بمهيته مع تعليله بوجه او علم استلزامها الشيء فكان بالوجه يبقى الكلام في ثمراته المترتبة على الاقوال وهي امور منها التخطئة والتصويب
فالاول يترتب على الذاتي والوصف اللازم والوجه والاعتبار غير العلم والجهل لخروج الاشتباه عن الموضوع فكان معذورا ويلزمه التخطئة
الثاني يتفرع على الوجه والاعتبار من العلم والجهل لدخول الاعتقاد في الموضوع ويلزمه التصويب واما الوصف الذاتي فان اريد به ما يقيد الذات بالاعتقاد
بالحيثية التقييدية فيلزمه التصويب لو اريد به غيره فيلزمه التخطئة ومنها جواز اجتماع الامر والنهي فعلى القول بالوجه والاعتبار لا يجوز لوحدة الوصف
لان الصلوة بالنسبة الى الكون الغصبي اما حسن او قبيح وعلى غيره يجوز لا يقال على الاول ايضا يجوز لجواز حصول الجهتين المقتضيتين للامر والنهي كالكون
من جهة كونه محصلا للغصب مبغوض بالعرض ومن جهة كونه محصلا للصلوة محبوب بالعرض ولا ضير فيه ومنها لزوم اتيان الامر الشيء المنهي عن ضده
الخاص لمانعيته وفساده على الوجه والاعتبار لوحدة الصفة وهي القبح لاستلزامه ترك المامور به وهو حرام ولا يجوز حسنه ذاتا على المذهب حتى يتبع الامر وكان صحيحا
بخلاف غيره لجواز حسنه وصحته ومنها القول بوجوب مقدمة الواجب لها وحسنها على القول بالوجه دون غيره من الذات وبالوجه لانها واجبة وحسنة بالعرض و
يجوز ان يكون قبيحا بالذات ومنها اتصاف العبادات المكروهة ونفي الكراهة فيها او حملها على غير معنى المصطلح على القول بالوجه لوحدة الصفة عليه فيقتضي
حكما واحدا اما الوجوب او الكراهة دون غيره لجواز الصفتين المقتضيتين للحكمين عليها وجعل بعض منها حجية الظن على الوجه مستلزما للتصويب لكون الاشياء متصفة
بالصفات من حيث كونها معتقدات واختلاف الصفات باختلاف الاعتقادات بخلاف غير الوجه فان الصفات الواقعية في ذوات الاشياء من حيث هي اي بجهة
غير الاعتقاد لا يتغير بالاعتقاد وفي الاول ان الظن بعد حجيته يكون من الاعتقادات التي يكون الحكم تابعا لها على فرض التصويب لا ان يكون مستلزما له مع ان
الوجه يجوز ان يكون مستلزما له مع ان الوجه يجوز ان يكون غير العلم والجهل بكون الشيء من جهة غير الاعتقاد متصفا بالصفة والاعتقادات المختلفة في الشيء
كانت مقتضية لو ترتب الحكم متصفة بالصفات العرضية والذاتية وحجية الظن كالقطع والعلم يكون من باب المقدمة والمرايا ويلزم التخطئة نعم ان قلنا يكون
الاعتقادات من باب الموضوعية وجزء الموضوع او كان قيدا للموضوع وكان الحكم تابعا له يلزم التصويب **المقام الثالث** في بيان ان الله تعم في
كل واقعة حكما الا والظاهر كون الكلام في الوقايع التي يحتاج اليها العباد ويرتبط بهم ويرد عليهم ولو بالنسبة الى واحد من العباد لا مطلق الوقايع حتى ما لا
يرتبط بفعل المكلف كالسماء لعدم الثمرة فيه والمسئلة كلامية لعدم ارتباطها بفعل المكلف بالدليل المفضي للقطر بالاندراج وكيف كان فذهب
بعض الى ان الاحكام صدرت من الله تعم جميعا ونزلت على نبيه وهو بلغ الى وصيائه وهم بلغوا الينا جميعا المصالح هم اعرف بها اما الاول فيمكن الاستدلال
به من وجوه الاول الضرورة التي ادعى بعض الثاني الاخبار الكثيرة الثالث دليل اللطف لان الحسن والقبح كما بمعنى ما لا حرج في فعله وما فيه حرج فواضح لعدم
خلوه عن احد الصفتين والا لزم ارتفاع النقيضين وان كانا بمعنى ما يمدح فاعله او تاركه او يذم فلان الشيء اما ان يكون مما يمدح او يذم او يخلو منهما و
هو المسمى بالمباح وعلى اي منها ارشاده واجب على الله تعم من باب اللطف اما ما يمدح وما يذم فواضح واما الخالي منها فيجب ايضا لرفع الحيرة في العمل والفتوى
وحصول التوسعة للعباد واما وصول حكم كل واقعة منهم الى كل واحد منا فباطل بالضرورة ولا يلزم عدم الاختلاف في الاراء والتصويب كلاهما باطلان و
هذا لا يكون من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل السوانح والموانع واضمحلال القرائن وامثالها واما وصوله منهم ع الينا في الجملة اعني فيما لو فرض انتفاء
المانع من التقية وامثالها فهو مسلم ولا لزم تقصير الائمة في ايصال الاحكام والابلاغ العياذ بالله وبطلان الثاني بديهي مع كثرة سعيهم على ستعهم
حتى بذلوا دماءهم في سبيلهم وسبيل الدين والاخبار الكثيرة دالة عليه ودلت على ان الاحكام مخزونة عندهم فعلها والقول بانها واردة في مقام
رد العامة وابطال طريقتهم من قولهم بعدم العصمة وعدم كون الاحكام كلها عندهم وعملهم بالقياس فمدفوع بان ظاهرها ان الاحكام عند الاوصياء
فمن تركهم وعمل بالقياس وغيره فقد حرم نفسه عن الحق وكان في ضلال **المقصد الثالث** في اثبات جواز انتفاع عباد الله قبل الشرع وبعثة
الرسول ع بالاشياء التي خلقت زائدة على الاضطراريات والضروريات للتعيش فيها لا يستقل العقل في ادراك حسنه وقبحه واقعا والاذن فيها او حرمته
فيقع الكلام فيها في مرحلة الظاهر وفي مقام الجهل من انه قبل ارسال الرسول الظاهري والباطني وعدم ادراك العقل واقعا لا يكون له حكم اصلا
ما لم يسمع كافعال البهائم حتى يرد الشرع والرسول كما يقول به الاشاعرة بناء على مذهبهم من عدم حسن او قبح في الشيء قبل ورود الشرع او يكون له حكم
بحكم العقل من الاباحة او الحظر كما يقول به الامامية والمعتزلة بناء على مذهبهم من كون الصفات في الشيء من الحسن او القبح قبل ورود الشرع ومقتضيا
لحكم خاص يدركه العقل او يبينه الشرع فمعنى المجهول يحتمل الحسن او القبح والاذن والعدم ففي الظاهر هل يحكم العقل بلزوم الاحتراز لاحتمال القبح في الشيء
وقبح التصرف بدون الاذن حتى يرد الشرع ويبينه او لا اعتناء بهذا الاحتمال المسمى فيحكم بالاباحة حتى يرد الشرع على خلافه والعلماء اعلى الله مقامهم

عنونوا بان الاشياء المشتبهة قبل ورود الشرع هل تكون محكومة بالاباحة كما ذهب اليه السيد المرتضى ره والعلامة ره واكثر اصحابنا والمعتزلة البصرية
او تكون محكومة بالحظر كما نسب الى بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية او تكون على التوقف كما نسب الى الشيخ المفيد من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من العامة او لا
يكون فيه حكم اصلا كما نسب الى الاشاعرة توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان المراد من لفظ قبل الشرع فنقول يحتمل ان يكون المراد به الافعال
الموجودة الحقيقية قبل ورود شرع الشريعة حتى شريعة ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الان لو فرض كونها موجودة قبل شرع الشريعة حتى شريعة
ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الحقيقية قبل ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة في الان لو فرض كونها موجودة قبل
ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون المراد قبل العثور على الدليل الشرعي والاول فاسد لكونه كذبا لعدم وجود الافعال الحقيقية قبل شريعة ادم حتى
يقال انه مباح اولا مع انه لا ثمرة له الا في اثبات الاباحة الاستصحابية في افعالنا وجريانه ممنوع لانتفاء موضوعه لان اغلب افعال الادميين قبل شريعة ادم
لاختلافات شتى في الاستصحاب واباحة هذه الافعال اتفاقية بين المجتهدين ولحصول القطع الاجمالي برفع الاباحة السابقة في بعض الافعال اجمالا بعد
تحقق الشرايع ومعه لا يصح التمسك بالاستصحاب مع ان اعتبار هذا الاستصحاب بعد نسخ شريعة ادم وغيره ممنوع وكذا الثالث ايضا باطل لما مر الا في
الاول واما الثاني والرابع فيرد عليهما ما يرد على الاول الا الاول والثاني واما الخامس فهو باطل ايضا لانه لا يحتاج الى عنوانين قبل الشرع
وبعده لانه يكفي عنوان واحد وتثبت الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم والا فلا حاجة الى انضمام الاباحة
العقلية مع انه يكون منافيا للفظ قبل ورود الشرع لان الظاهر منه قبل ورود شرع الشرع لا قبل العثور على الدليل الشرعي وكذا لا يكون مناسبا لاختصاص
النزاع بما فيه منفعة مع خلوه عن امارة المفسدة ولا يكون مناسبا لاستدلال الاشاعرة اذ لا شرع فلا حكم لان المفروض انه بعد الشرع وقبل العثور
فيه حكم غايته عدم علمنا به لكن الحق في المقام هو الاحتمال الثاني او الرابع والايرادات غير واردة اما الكذب فواضح لكون الافعال فرضية لا
حقيقية واما الاستصحاب فالمراد به هو الاستصحاب التعليقي اعني اصالة عدم ورود النهي لان بعد اثبات الاباحة في افعالنا لو فرض كونها قبل الشرع
فبعد الشرع الشك فيها انما يحصل من الشك في ورود النهي واصالة العدم تنفيه ويبقى الاخير والاستصحاب العدمي حجة اجماعية فلا يكون منافيا للاتفاق
على الاباحة واما القطع الاجمالي فاولا ممنوع بعد وضع المناهي الثابتة لانه شك في المقدار والزيادة على المناهي الثابتة والاصل عدم ورود المنع والنهي
زائدا على ما ثبت فيه وثانيا سلمناه لكن لا يكون مضرا لانه من باب شبهة القليل في الكثير لان المناهي الواقعة بين الشبهات قليلة في جنب المباحات
وهي لا تكون مضرة بالاصل والا لم يصح التمسك بالاصل اصلا خصوصا في الموضوعات الصرفة وجوديا كان كاستصحاب بقاء الحيوة او عدميا اعني استصحاب
عدمها للقطع بوجود شخص في كل يوم وموته كذلك مع ما نحن فيه من امكان اثبات الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم
ممنوع بان ثمرة استصحاب الاباحة في محل الشك بالنسبة الى من لم يسلم القاعدة كالمحتاطين في الشبهة التحريمية وكانت القاعدة ماخوذة من ادلة كثيرة
منها الاستصحاب **المقام الثاني** في ان النزاع هل يكون في جميع الافعال او بعضها والحق هو الثاني لان الاشياء اما ان تكون مما لا يتعلق به فعل المكلف
كالسماء وذات الباري او تكون مما يتعلق به فعل المكلف والاول لا ربط له بفعل المكلف حتى يتصف بالاباحة او الحظر والثاني اما ان تكون اضطرارية كالنوم
والجلوس في بعض الاوقات او اختيارية والاول لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة حتى يقع النزاع فيه والثاني اما ان يكون ضروريا للتعيش كالاكل بقدر سد
الرمق والشرب كذلك وكذا غيرهما او لا يكون ضروريا للتعيش كالاكل والشرب والنوم والتكلم بقدر المتعارف والاول ايضا لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة
لكونه منافيا للخلقة الادميين ولقبح التكليف بما لا يطاق عقلا وشرعا عند الامامية وشرعا عند الاشاعرة والثاني اما ان يكون العقل مستقلا في ادراك
حكمه الواقعي كقبح الظلم وحسن رد الوديعة او لا يكون كذلك والاول لا معنى للنزاع فيه بعد فرض كون العقل مدركا له والثاني اما ان يكون مع المنفعة الدنيوية
خالية عن امارات المفسدة الدنيوية الراجعة الى نفسه من البدن او العرض او المال او الى الغير او الاخروية من العقاب كشرب المسكر والنظر بشهوة كشم الورد واكل
الفاكهة والامارة هي الاسباب الغير المعتبرة كخبر الفاسق والمجهول الحال بل العادل وقول الفقيه والخبر الضعيف وغيرها والفرض قبل الشرع بل يستلزم كون
احتمال المفسدة مسببا من الامكان الذاتي دون الامارات لانتفاء قول الفقيه وغيره قبل الشرع واما ان تكون خالية عن المنفعة والامارات كحركة اليد بلا داع
ووضع النبات الغير اللذيذ مع ظن الضرر بها او تكون مع كليهما والنزاع انما هو في الاول كما صرح به ويدل عليه استدلالهم على الاباحة بانها مع المنفعة الخالية عن
امارات المفسدة والاذن في التصرف معلوم عقلا فيكون حسنا عند العقل **المقام الثالث** في ان النزاع هل يكون في الاباحة الواقعية او الظاهرية او كليهما او
على الثاني هل يكون المراد به مطلق الرخصة في مقابل الحرمة او يكون المراد به الاباحة الخاصة فالحق انه واقع في كلا القسمين يعني ان المجتهدين رضوان الله عليهم بعد
اتفاقهم على كون العقل مدركا للحكم الواقعي في الجملة من باب ادراك الصفات تنازعوا في انه هل يكون مدركا للاباحة الواقعية في الجملة او يختص ادراكه بغير الاباحة
ولا يكون مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية من باب ادراك التساوي بين الفعل والترك لاجل ادراك عدم اتصافهما بالمدح والذم لانه لو كان مثل شم الورد
واكل الفاكهة والاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحة الخاصة
كما صرح على نحو ما ذكرنا المحقق القمي وان كان الظاهر من فاضل الجواد انها ايضا متفق عليها في ادراكها في بعض الافعال حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة قسمان قسم يدرك العقل حسنه او قبحه وينقسم الى الاقسام الخمسة الخ وكذا اختلفوا في الاشياء الذي لا يكون العقل مستقلا في ادراك حكمها
الواقعي في ان العقل هل يكون حاكما باباحة هذه الاشياء بحسب الظاهر او بحسب الواقع ام لا ومرادهم من هذه الاباحة المقابلة للحظر اعني الرخصة والجواز المطلق
المقام الرابع في بيان اختصاص النزاع بين الاباحة والحظر دون الاباحة والوجوب في بعض الافعال اعني المنفعة الخالية عن امارات المفسدة اما الاول فلان
الكلام انما هو قبل الشرع والرسول فيما يمكن للعقل في ادراك الحسن والقبح والاذن منه كما في الاعلى في اثبات الاذن في التصرف لان الافعال والاقوال والحركات لما كا

بكونه
في ان النزاع هل يكون في جميع الافعال او في بعضها

مسبوقة

مسبوقة بالعدم الاصلي فالبقاء على العدم اعني استمرار الترك لا يحتاج الى الدليل بل ايجادها يحتاج الى الدليل من الاذن والرخصة مثاله لو اشترى جارية
او غلاما فدخل دار مولاه او اذن دخول الاجنبي في بيته وبستانه فتصرفات الجارية والغلام والاجنبي في الافعال والاقوال والحركات كالاكل والشرب واللبس وغيرها
يحتاج الى الاذن لا تركها كيف بالوجوب بان يبقى الاصل الوجوب حتى يثبت الاذن في تركها لا ريب في صحة الاول وبطلان الثاني وهو بديهي ولذا اخرجوا مقطوعة الاذن
من الاضطراريات وغيرها تماما فكذا ما قبل الشرع مثل دخول الجارية في دار المولى فيحتاج الى الاذن في الايجاد فاصل الرخصة مشكوكة فكيف بالوجوب فيصح
ان الكلام قبل الشرع في جواز استنفاع عباد الله بالاشياء التي خلق كما تمسكوا بالاية الشريفة خلق لكم الخ والانتفاع بالاشياء اكلا وشربا ولبسا وحركة وغيرها
ما سوى الاضطراريات والضروريات للتعيش لا وجوب له ولا احسانا بالغ حد الوجوب كما كشم الورد وغيره بل لا يتصور فيه الوجوب لعدم فرض لا لحاء الى الانتفاع بها
فالكلام فيه يقع في الرخصة والاذن في التصرف غايته الاباحة والاذن في الايجاد في مقابل العدم الاصلي ولا يتصور الوجوب حتى يقع الكلام فيه ولا يكون الكلام
في كل الافعال في محتمل العبادة والمعاملة من حيث الانتفاع الاخروي كالصوم والصلوة والحج والوضوء وامثالها من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها عقلا
وشرعا مع انا لو فرضنا قبل الشرع يكون الحاصل الحرمة انما هو من حيث الشك في الاذن في التصرف لا من حيث العلم الاجمالي بمفيجات بين المشتبهات حتى يقع العلم
الاجمالي ايضا حاصل بمجيئنا بالغير حد الوجوب بين المشتبهات لفرض عدم الشرع والعقل المثبت للتكليف في جميع الافعال والاقوال وغيرهما الا نادر الذي
المستقلات العقلية مع ان القول بالحرمة من جهة العلم الاجمالي بالمفيجات ممكن دون الوجوب لامكان ترك كل المشتبهات وعدم امكان اتيان كلها لكثرتها كما هو واضح
وفي كون الكلام في جهة الاذن اقتصر بالافعال مع المنفعة خالية عن امارات المفسدة لعدم حكم العقل باباحة غيرها المفسدة لاحتمالها **المقام الخامس**
في بيان الفرق بين هذا البحث واصالة البراءة وبيان فائدة هذا البحث بعد عنوان اصالة البراءة مع انه على الظاهر يكون بحث الاول مغنيا عن هذا البحث
لان الحكم بالاباحة مستلزم لنفي التكليف والحكم بنفي التكليف مستلزم للاباحة ويمكن الفرق بين البحثين من وجوه الاول بالعقل والشرع كما يظهر من بعض لكنه
فاسد لذكر الدليل العقلي والشرعي في كلا البحثين ولان العقل لو كان حاكما بالاباحة ونفي الحرمة قبل ورود الشرع من باب قبح التكليف من غير بيان لكان حاكما
بعد الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعي ولو كان حاكما بلزوم دفع الضرر المحتمل قبل ورود الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعي وكذا اخبار البراءة لو كانت اقوى
من اخبار الاحتياط لكانت حاكمة بنفي التكليف ظاهر بعد ورود الامر سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور ولو كانت اخبار الاحتياط اقوى من اخبار البراءة
لكانت حاكمة بلزوم الاحتياط في محل الريب سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور الثاني بالاجتهادي والفقاهتي اعني كون الكلام في هذا البحث في الاباحة
الواقعية وفي البحث الاتي في الاباحة الظاهرية كما يظهر من بعض لكنه فاسد لان الكلام في هذا البحث لو كان في هذا لكان استدلالهم على نفي المصلحة والمفسدة
في الواقع مع ان الكل قائلون باحتمال المفسدة في الواقع ولانه لو كان كذلك لما جاز الحكم بنفيه بعد ورود الدليل الظني على الحرمة لعدم مقاومة الظن للقطع بنفي
المفسدة مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لما جاز رفعه على الاطلاق بعد ورود الدليل الاجتهادي على الحرمة بل لا بد من ملاحظة الترجيح كما في ساير الادلة
الاجتهادية مع انه ليس كذلك الثالث باختصاص النزاع في هذا البحث بالشبهة التحريمية ونفي التحريم واثبات الرخصة المطلقة وفي البحث الاتي بالشبهة الوجوبية
ونفي الوجوب كما يظهر من بعضهم منهم صاحب الحدائق حيث قال ان البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت
دليل وهذا مما لا خلاف فيه وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت دليله الى ان نقل هذه الاقوال لكنه فاسد لانه لو كان كذلك لكانوا متصدين
لجميع الشبهات التحريمية في هذا البحث من الشك في التكليف والمكلف به مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لكانوا متصدين لجميع الافعال التي يحتمل التحريم في هذا البحث
مع انهم خصوا بالافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وايضا لو كان كذلك لما كانوا مرتكبين لذكر الشبهة التحريمية في البحث الاتي مع انهم يذكرونها
ايضا كشرب التتن واللحوم وشبهة المحصورة ويتفقون فيها المجتهدون على نفي الحظر وفي هذه المسئلة لا يكون نفي الحظر اتفاقيا بينهم بل نسب دعوى الاجماع الى
الشيخ ثم مع انه من المتوقفين هنا وايضا لو كان كذلك فلا معنى لاختصاص النزاع هنا بقبل الشرع الرابع باختصاص النزاع هنا بما لا نص فيه وفي البحث الاتي في تعارض
النصين الشاملين للقولين وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لكان عنوان اصل البراءة لغوا لكفاية هذا البحث لما لا نص فيه ومبحث التعادل لتعارض
النصين وايضا لو كان كذلك لكان المشهور قايلين بالتخيير في مبحث اصل البراءة او بنفيه في مبحث التعادل مع انه ليس كذلك لاتفاقهم على نفي التكليف في مبحث البراءة
وكون اغلبهم على التخيير في تعارض النصين وايضا لو كان كذلك لا ارتكبوا جميع اقسام ما لا نص فيه في هذا البحث والامر كذلك لعدم تصديهم للمجملات العارضة
للشبهة الوجوبية والتحريمية مع انه لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع الخامس بان المقصود من هذا البحث هو اثبات الاباحة ومن البحث الاتي نفي
التكليف وهو ايضا فاسد لان كل واحد منهما مستلزم للاخر باللزوم البين بالمعنى الاخص فيكون ذكر احدهما لغوا نعم لو كان اللازم خفيا لكان للازم ذكره
عليحدة وهذا ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لذكروا جميع الشبهات بالنسبة الى جميع الافعال في كلا البحثين وليس كذلك في هذا البحث وايضا لو كان كذلك
فلا وجه لذكر لفظ قبل الشرع في هذا البحث السادس باختصاص النزاع في هذا البحث بالاعيان الخارجية كشم الورد واكل الفاكهة وفي البحث الاتي بالامور
كالضحك والبكاء والغناء وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لما كان وجه للتكلم في الاعيان ايضا في البحث الاتي كشرب التتن واللحم المشكوك في كونه مذكى
ام لا مع انهم يتكلمون فيه وايضا لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع وايضا لو كان كذلك لا رتكبوا جميع الشبهات من الوجوب والتحريم بالنسبة الى جميع الاعيان
في هذا البحث سواء كان مع المنفعة وامارات المفسدة لا وايضا لو كان كذلك لكان جهة الاستدلال على نهج واحد وليس كذلك لان الناس كلماتهم هنا اثبات
الاذن في بعض الاشياء وفي البحث الاتي يكون الظاهر منهم نفي التكليف في جميع الافعال مع ان الدليل على الاباحة او على الحظر مشترك لنا الورود وكذا في الافعال
والاعيان كما ان كلماتهم مطلقة فذو وجه للتخصيص بالثاني دون الاول هنا او العكس في البحث الاتي السابع باختصاص النزاع هنا باحتمال المفسدة الدنيوية
الى المنزل وغيره كالتسخن بنار الغير وفيه باحتمال المفسدة الاخروية وهو ايضا فاسد جدا لان احتمال الضرر الدنيوي لو كان ناشيا من الامارات

احتمال صاحب الحدائق ... الاول

فيجب دفعه عقلا او اجماعا وضرورة ولا يكون العقل حاكما بالاباحة هنا كما لا يكون العقل حاكما بالبراءة في اصل البراءة ان كان ناشيا من محض الامكان الذاتي
فلا يجب دفعه كما سيجيء في ذيل اصل البراءة سواء كان قبل الشرع او بعده فلا يناسب قبل الشرع وبعده ايضا مع انهم مثلوا هنا بشم الورد واكل الفاكهة ولا يكون
فيه مفسدة دنيوية والحق ان الفرق بين المبحثين اختصاص النزاع في هذا المبحث بقبل ورود الشرع في المستقلات العقلية من انه يحكم العقل بجواز الانتفاع
بالاشياء اكلا او شربا او لبسا او حركة وغيرها زايدا على الاضطراريات والضروري للتعيش فيما فيه منفعة مع عدم امارة المفسدة والضرر الدنيوي او الاخروي بل
محض احتمال المفسدة ناشيا من الامكان الذاتي ولا يعلى مذهب الاشعري من عدم الحسن والقبح في الشيء وكونه بامر الشرع والرسول فيلزم عدم الحكم والمدح
كافعال البهايم وعلى مذهب الامامية بفرض حجية العقل وكون الحسن والقبح في الشيء قبل الشرع والرسول فيما له منفعة دنيوية مع عدم امارة المفسدة الدنيوية والضرر
الراجع الى العبد او الى الغير نفسا او مالا او عرضا وهكذا الاخروية كشم الورد واكل الفاكهة وامثالهما لا كل الافعال من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها
عقلا وشرعا كما مر فيمكن القول بالحظر ظاهرا كما قال به بعض لقبح التصرف حتى يرد الاذن او لاحتمال المفسدة دنيوية او اخروية ويمكن القول بالاباحة كما قال
بعض بثبوت الاذن في هذا القسم كما سيجيء واختصاص مبحث اصل البراءة بما بعد الشرع والرسول وبيان الاحكام للنبي ص ووصوله الينا قولا وفعلا وغيرهما من
المباحات والمستحبات والواجبات والمحرمات عبادة ومعاملة وعدم وصول بعضها الينا بعد الفحص مطلقا وان كان فيه امارة المفسدة كقول الفقيه بوجوب صلاة
الجمعة او حرمة شرب التتن وامثالها فيما يحتمل كونه مباحا او واجبا او حراما في حق النبي ص واحتمال المفسدة والضرر الاخروي باعتبار العقاب على الفعل او الترك
ناشيا من الامارات هل يحكم العقل بلزوم الاحتياط في الظاهر او يحكم بالبراءة فيما كان احتمال المفسدة والضرر الدنيوي الراجع الى العبد او الى الغير ناشيا من الامارة
مع عدم كون دفعه موجبا للضرر الاخر فيجب دفعه قبل الشرع وبعده ولذا خص النزاع بما له منفعة خالية عن امارات المفسدة واتفقوا على حرمة غيرها لا ابطال للجزم
اللغوية في احد العنوانين بالنسبة الى هذه الافعال لكون الحكم بالاباحة او الحظر قبل الشرع مستلزما للحكم بهما بعد الشرع لانا نقول لا يكون كل لان القول
بنفي الحرمة قبل ورود الشرع وصدور الحكم من الله تع مع كون احتمال المفسدة فيه ناشيا من محض الامكان الذاتي لا يستلزم الحكم بنفي الحرمة بعد ورود الشرع
مع كون احتمال المفسدة فيه ناشيا من الامارات كقول الفقيه والخبر الضعيف وامثالهما وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع في مشتبهاته باعتبار ان القول
بالتحريم موجب للاكتفاء على القدر الضروري من التعيش المنافي للطف لندرة المستقلات العقلية لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا
لذلك لبيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع وندرة المشتبهات وكذا القول بنفي التحريم قبل الشرع باعتبار عدم كشف الخطاء لا يستلزم القول بنفي التحريم بعد ورود
الشرع مع كشفه عن حرمة بعض ما حكم به العقل بالاباحة كالفقاع وشرب الخمر الغير المسكر وهكذا وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع مع القطع بعدم
البيان سيما لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما يقطع بالبيان للنبي ص للابلاغ مع عدم وصوله الينا مع انه قد مر ان هذا البحث انما هو في الاذن والعدم في الشبهة
الكثيرة ومبحث اصالة البراءة بعد بيان الرخصة والاذن في الاغلب اباحة واستحبابا او وجوبا او كراهة وانما الشك في البعض ما لم يصل الينا فان قلت احتمال
الفرق وان كان موجودا لكن يبعد كون بناء الاصحاب بكلا على جواز الاقدام والاباحة في كلا المبحثين بنفي عنوان اصل البراءة لكونه اعم من حيث الافعال والشبهة
قلت قد مر عدم استلزام الاباحة قبل الشرع لها بعده وان اتحد اتفاقا مع تخالف القول في المسئلتين لكون الشيخ ره من المتوقفين هنا وبعض علمائنا على
الحظر هنا مع قولهم بالبراءة في اصل البراءة وكذا الاتفاق في المبحث الاتي ممنوع لكون اغلب الاخباريين في المسئلة الاتية مخالفة قايلا بالاحتياط في الشبهة
التحريمية بل بعضهم في الوجوبية ايض فذكروا البيان الاختلاف وتحقيق الحق وكان ذكرهم هذا العنوان لاثبات الاباحة حتى حكموا بالاباحة بعد ورود الشرع
باستصحابها عدم الدليل وعدم العقاب **المقام السادس** في الثمرة وقد ظهر مما سبق انها هي التمسك باصالة عدم الدليل وعدم العقاب في المشكوكات
بعد الشرع فيما لم يصل الينا فيه **المقام السابع** في تاسيس الاصل والحق انه مع القايلين بالحظر وليس المراد بالحظر هو الحكم المجعول من جانب الشارع
حتى يقال انه خلاف الاصل بل المراد منه هو مجرد احتمال المبغوضية ويمكن تقرير هذا الاصل من وجوه ثلثة الاول ما قرره بعض وهو ان كل واحد من هذه
الافعال يكون محتمل الضرر الراجع الى العبد لاجل احتمال المبغوضية وان كان خاليا عن الامارات الدالة عليه لكن الخلو عن الامارة لا يستلزم نفي الاحتمال
في الواقع ودفع احتمال الضرر لازم للقوة العاقلة وبناء العقلاء فيجب تركه لا يق دفع احتمال الضرر لازم لو كان الاحتمال مسببا من الامارات العقلائية
واما مطلق الاحتمال وان كان ناشيا من محض الامكان الذاتي فهو ممنوع الا ترى ان التحرز من تحت البناء المحكم والجدار المستقيم بعيد سقفهما مذموما
عند العقلاء وينسبونه الى اصحاب الجنون والسوداء وهذا ايض كذلك لفرض خلوه عن اماراتها لانا نقول المذمة في هذا انما هو لاجل كون هذا الاحتمال
معارضا بمثله او اقوى منه ويكون مفضيا الى اختلال نظام العالم وتعيش بني ادم واما لو فرض خلوه عن هذه المحظورات فلا ريب في بناء العقلاء على
لزوم التحرز فمقتضى القاعدة الاولية لزوم دفعه حتى يثبت المانع وفيه تامل لجواز كون عدم تحرز العقلاء فيما كان احتمال المفسدة ناشيا من الامكان
من باب عدم المقتضي كما هو الظاهر وسيجيء في دفع الضرر في ذيل اصالة البراءة ومعه لا يكون دليلا الثاني ان التصرف سواء كان في الاحاد بالنسبة الى
افعالهم وحركاتهم واموالهم او اموال الغير او العبيد بالنسبة الى اموال مواليهم سواء كان في ابدانهم او غير ابدانهم يكون على اقسام قسم منها يكون ماذونا سواء
كان بتصريح المالك كادخل داري او بقضاء العادة كالجلسة بقدر ساعة في ارض وسيع من مال الغير من دون تضرر المالك وقسم منها يكون غير ماذون
سواء كان بتصريح المالك او بقضاء العادة او بحكم العقل كقطع العبد يد نفسه وقسم منها يكون مشكوكا والحكم في الاولين واضح واما الثالث فلا
ريب ان القوة العاقلة حاكمة بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن من جهة عدم الاذن وان كان التصرف محبوبا في الواقع لعدم العلم به ظاهرا لقول بعض ولو علم بكونه
محبوبا لكن يحتاج الى الاذن وفيه انه مع القطع بكون اكل الفاكهة محبوبا عند الله فهو الاذن بالكلية ولا يتصور العلم بالمحبوبية عند الله مع الشك في الاذن
من الله فالشك في الاذن انما هو مع الشك في كونه محبوبا او مبغوضا فان الشك في الثاني يستند بالوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن يستند

بالوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن يستند بالوجه الثاني وبهذا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وبناء العقلاء على ذلك ايض
والمقام ايض كذلك لفرض احتمال المفسدة الراجعة الى العباد في الواقع دنيويا او اخرويا فلا يرد ان عدم تضرر المالك يقينيا هنا فيكون الاذن مقطوعا
لمنع القطع بالاذن الثالث ان المشتبهات قبل ورود الشرع كثيرة في غاية الكثرة لندرة المستقلات العقلية وبعد احتمال المبغوضية في كل واحد
منها يحصل القطع الاجمالي بكون بعضها مبغوضا في الواقع فيكون تركها لازما للزوم التحرز عن المبغوض عند المولى وان كان حصول القطع من امر خارج لا بتصريح
المولى وتركها لا يحصل الا بترك المشتبهات كلا لا يق نمنع اولا حصول القطع الاجمالي ثانيا نمنع اعتباره لانه من باب شبهة القليل في الكثير لانا نقول منع حصول العلم
الاجمالي مع ندرة المستقلات العقلية لكون الكلام قبل ورود الشرع خلاف البداهة وخارج عن جادة الانصاف لكثرة المشتبهات فيحصل القطع بان الاشياء بعضها
متصفة بالمفسدة فتكون مبغوضة مجملة في البين واما منع اعتباره فانما هو فيما كان الشبهة من قبيل شبهة القليل في الكثير والمقام ليس كذلك للقطع بالمبغوضات
الكثيرة في البين مع ان عدم اعتباره في الاول انما هو لاجل الدليل الوارد اعني لزوم العسر والحرج ونحن في مقام تاسيس الاصل الاولي فتامل وهذه الوجوه جارية
بعد ورود الشرع وقبل ورود الشرع وقبل الاطلاع على الدليل فتدبر **المقام الثامن** في تحقيق الحق ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان العقل هل يكون
مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية في الجملة من باب ادراك عدم المدح والذم وعدم المفسدة والمصلحة الواقعية كما يكون مستقلا في ادراك الاحكام في الواقع
في بعض الوقايع وذلك كالظلم في الحرمة ورد الوديعة في الوجوب والاحسان في الاستحباب والنظر بالكراهة على المؤمنين في الكراهة اولا يكون كذلك والحق هو الاول
وذلك كغمض العين وفتحها في بعض الاحيان وكذا القيام والجلوس والنوم والنظر والحركة المباحة كالسفر لتحصيل المال زايدا على القدر الواجب والمستحب فيما
لم يكن فيه ضرر للضرورة العقلاء على عدم المدح والذم ومثلوا ايض بالاستظلال بحايط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره مع عدم تضرر صاحب
الحايط والنور والنار مستدلا بانه لو منعه لكان مذموما عند العقلاء ولو لم يكن مباحا فيما كان لصاحب المال في منعه مذموما وفيه ان الذم انما هو لاجل
البخل لا لاجل عدم التسلط على المنع ولذا لو منعه لحاجة له او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكر بعض من النظر الى الاجنبية في المرات لو
منعه لحاجة له او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكر بعض من النظر الى الاجنبية في المرات في مثال الاباحة فهو خارج عن جادة التحقيق
لان الحكم بالاباحة اما يكون مع ملاحظة ورود الدليل على حرمة النظر الى الاجنبية او يكون مع قطع النظر عنه وعلى الاول يكون العقل قاطعا بالحرمة الواقعية
حتى فيها ايضا من باب ادراك المناط القطعي ولو لم يكن قاطعا فلا ريب في كونه ظانا منه من باب ادراك المناط الظني وعلى الفرضين فالحكم بالاباحة فاسد
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المراد بالاباحة اما ان يكون هو الاباحة الظاهرية او الواقعية والاول فاسد لخروجه عن محل الفرض لانه
يكون مع امارات المفسدة وهو التنقيح المناط الظني وكذا الثاني لاحتمال المفسدة وكونه مبغوضا عند الله وللاتفاق على عدم كون العقل مستقلا في ادراك
الاباحة الواقعية وعلى الثاني يكون النظر الى الاجنبية بلا واسطة المرات كالنظر فيها فان كان العقل حاكما بالاباحة في الثاني كان حاكما في الاول ايض ولو لم يكن
حاكما في الثاني لم يكن حاكما في الاول ايض فلا وجه للتخصيص بالثاني **المقام الثاني** في ان الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة قبل ورود الشرع
مع عدم كون العقل مستقلا في ادراك اباحتها الواقعية هل يكون حاكما باباحتها بحسب الظاهر ام لا او يكون الشرع على طبقه ام لا وذلك كشرب التتن والفقاع
الغير المسكر والنظر على الوجه الحسن بلذة وان ثبت حرمة بعضها بعد ورود الشرع والحق في المقام هو الاول وان كان مقتضى الاصل الاولي حرمتها وذلك
لوجوه الاول ان الحكم بالحرمة في هذه الافعال مستلزم للحكم بالحرمة في غيرها مما لا يكون فيه منفعة او يكون مع امارات المفسدة او كليهما بالاولوية القطعية
والحكم بالحرمة في الكل مستلزم للقول بالاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لندرة المستقلات العقلية وهو مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال نظام
العالم او اختلال التعيش لبني ادم او يكون مما لا يتحمله اغلب الناس وكلها تكون منافية للطف وبالعقل القطعي وبناء العقلاء الا ترى انه لو كان للمولى
بستان عظيم وقال لعبده ما اكون راضيا في الاكل الا بالقدر الذي لا تموت يكون مذموما عند العقلاء سيما فيما كان البستان من الله الرحيم العطوف
الثاني ان كل واحد من هذه الافعال له منفعة مع كونه خاليا عن امارات المفسدة وان كانت المفسدة محتملة في الواقع وكلما كان كذلك فهو ماذون عقلا
ولا يكون منهيا عنه العقل ما لم يرد دليل على نفيه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلان الموجب للحرمة هنا ليس الا احتمال المفسدة الراجعة الى العبد
احتمالا ناشيا من الامكان الذاتي وهذا الاحتمال لم يكن مضرا للقوة العاقلة الحاكمة بكون التحرز عنه من اصحاب الجنون والسوداء وبناء العقلاء ايض
على ذلك فان كان هذا من باب عدم الاعتناء بهذا الاحتمال رأسا كما هو الحق سواء كان مع المعارض ام لا فيثبت المطلوب وكذا لو كان من باب كونه معارضا
بالمثل او الاقوى لان التحرز عنه هنا مستلزم للتحرز عن مثله اعني ما لم يكن له منفعة واقوى منه ما له منفعة وفيه امارة المفسدة وهو موجب لما ذكرنا في الاول
وهو بديهي الفساد الثالث الاولوية القطعية بيانها انه لا ريب في الشبهة التحريمية بعد ورود الشرع نفي التحريم في الظاهر وان كان مع امارة المفسدة من قول
فقيه او خبر ضعيف بالدليل الشرعي والعقلي كما سيجيء وادعى عليه الاجماع وبعد القول بنفي التحريم بعد ورود الشرع مستلزم للقول بنفي التحريم قبل الشرع
بالاولوية القطعية لان الحكم بالحرمة بعد ورود الشرع لا يستلزم الاكتفاء على القدر الضروري من التعيش الموجب للعسر والحرج لندرة المشتبهات بخلاف قبل الشرع
ولا ريب ان العقل لو كان حاكما بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا للعسر مع تسبب احتماله من الامارة لكان حاكما بنفيه فيما كان القول بالتحريم موجبا
له مع تسبب احتماله من الامكان الذاتي ايض والعجب من بعض الفحول من اصحابنا حيث قال بالتوقف هنا وادعى الاجماع في المسئلة الاتية على نفيه وعن
بعض اخر منهم حيث ذهب في هذه المسئلة الى الحظر وفي المسئلة الاتية على نفيه الرابع نفس الادلة الدالة على نفي التحريم في المسئلة الاتية فانها منطبقة على الوجه
الذي اثبتنا منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لان الحق انصراف النهي الى المعلوم كما سيجيء مفصلا مع الجواب عن الايرادات
الواردة عليه وكذا على فرض الانصراف الى نفس الامر ايض لان قبل الشرع يكون عدم البيان قطعيا ومنها ذهاب الاكثر ومنها الايات وما كنا معذبين

حتى يبعث رسولا ومنها العقل الحاكم بقبح التكليف من غير البيان ومنها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجه الاستدلال انها وردت في مقام الامتنان ولو لا
للشيء منفعة واحدة ومتعارفة يحمل عليها ولا يحمل على العموم ولو كان له منافع مع عدم تعارف بعضها يحمل على العموم لان ارادة المنفعة الخاصة مع عدم معلوميتها
للشيء [illegible] الامتنان وح منفعة الاشياء المذكورة اما ان تكون منحصرة بالجهة التي ذكرناها كالشم في الورد والاكل في الفاكهة وهكذا او تكون هي المنفعة
بين امثالها وعلى الاولى يتعين الحمل عليها وعلى الثانية لا بد من الحمل على العموم ومنه هذه الجهة وارد على الاستدلال بوجوه الاول انه على ما قاله بعض
المفسرين من ورود تفسير للاية الشريفة بان المراد خلق لكم ما في الارض جميعا للتعبرة والاعتبار لا ربط لها للاستدلال بها على ما نحن فيه او لكونه من الامامية ممنوع
[illegible] بانه لا يحتمل جميع العلل لجواز ان يكون للشيء منافع ويعلل بواحد او للتعبر وامن حيث النظر بالانتفاع بالاشياء كلا على وجه مخصوص كالشم في الرياحين والاكل
في نحوه والشم وغيرها كما يحصل من سيرها الثاني ان الاجمال لا يكون منافيا للامتنان في بعض المقامات بيانه ان الاشياء تكون لبعضها منفعة يكون لا استماع
به موقوفة على [illegible] نوع الانسان وبعضها تكون لها منفعة مهمة يكون لها ربط في نظم العالم وتعيش بني ادم ولا يتوقف استيفاءها على العلم بها وذلك كالحجة والقارة
[illegible] فالاجمال في هذا القسم لا يكون منافيا للامتنان واذا ثبت ذلك ظهر عدم صحة الاستدلال لجواز كون هذه الاشياء
[illegible] للضعف او منافع ظاهرة كالفواكه للاكل والرياحين للشم وهكذا للقطع بان المراد منها من حيث هذا الانتفاع لا الاعضا
بالمنفعة [illegible] الاية الشريفة على هذا مستلزم لخروج اكثر الاصناف والافراد وهو لا يكون اولى من ساير التصرفات منها الاضمار اي خلق لكم ما
في الارض جميعا للتعبر وفيه [illegible] مخصصا للضعفاء الاكثر لان العنجاز الانتفاع به من جميع الحيثيات الا الجزئية بخروج بعض الافراد او بعض
الاصناف سبعض الاحوال لا يكون مضرا ببقاء الاغلب باغلب الاحوال والوجه الرابع يجري بعد الشرع ايض دون الاول والثاني والثالث اما الاول
فلعدم كونه [illegible] بعد الشرع [illegible] الاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لبيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع واما الثاني فلكون
المفسدة قبل الشرع مسببا من [illegible] بحذف بعد الشرع نعم بعد الشرع واما الثالث فلان الاصل في المقام بعد الشرع دليل ثبت
قبل الشرع ولا يكون للعقل [illegible] هو في غير حتى يثبت فيه [illegible] وجه الاستدلال على الاباحة من الوجوه المذكورة فقد عرفت
عدم صحة التمسك بالوجوه [illegible] للحظر اما الاول فلان الدليل الدال عليه اما ان يكون هو القوة العاقلة وبناء العقلاء او يكون هو اخبار
الاحتياط اما الاولان فقد عرفت انهما حاكمان بجواز التصرف بل العقل حاكم بالذم عن التحرز عن هذه الامور واما الثالث فلما سيجيء في بحث البراءة
من فساد التمسك بها في مقام الشك في تكليف خصوصا اذا كان التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف كما ذكرنا واما الثاني فلان ما ذكرنا للاباحة
[illegible] للاذن وورود على الاصل لا دفعه اما الثالث فلانه لو سلم حصول القطع الاجمالي بالمبغوضية في البين بما يوجب التحرز عن المشتبهات لولم تكن
المشتبهات كثيرة ولم يكن التحرز موجبا للعسر منافيا للطف في المقام للبركات كما ظهر مما ذكرنا ظهر ان الاباحة الثابتة في المقام هي الاباحة
[illegible] من حيث كونه مجهول الاذن والقبح [illegible] حكم العقل بالاباحة من باب ادراك نفي المدح والذم في الواقع ويكشف عن ذلك اتفاقهم
على احتمال المفسدة في الواقع ومن قال بكون الاباحة اباحة واقعية اما ان يكون مقصوده انه مباح واقعي من باب ادراك نفي المدح والذم والمصلحة
او بيان بعد فرض الجهل يكون حكمها [illegible] هذا كما يظهر الاخير من صاحب شرح الوافية ونسبه الى السيد والاول خلاف الوجدان والاتفاق على احتمال المفسدة
في الواقع والثاني مستلزم للتصويب كما حققناه فساده بقي الكلام في ان الاباحة الظاهرية هل هي الاباحة الخاصة او العامة القابلة للاحكام
الاربعة [illegible] الاول والثاني الظاهر في الثاني مع عدم تعرضهم وبيانهم من انه
لا بلغة الخاصة والعامة لكن [illegible] الظاهرية لعدم حكم العقل في التصرف في الاشياء بمدح ولا ذم ما لم يظهر مصلحة راجحة في فعلها
بالنفع [illegible] وجوبي كما لو كان موجبا لتعب البدن او الاستحباب كما لو كان موجبا لتفريح دماغ او قضاء حاجة عبد او تاليف قلب او في تركها حتما كما لو كان
[illegible] على الاكل موجبا [illegible] وامثالها الا تحكم بالكراهة الظاهرية فيما يحتمل المبغوضية من غير جهة الشك في الاذن لان
الكلام في دوران الامر بين الاباحة والحرمة بحكم العقل بحسبهما كما سيجيء في اصل البراءة المقصد الرابع في حكم الظاهري في المجهولات بعد الشرع ويقع
فيه في مسئلتين الاولى في الاشياء المشتبهة البدوية بان لم تكن لها حالة سابقة علم حكمها بحيث يمكن اجراء الاستصحاب فيها وكانت لكن مع قطع
النظر عن الحالة السابقة التي علم حكمها [illegible] وان قلنا وتقدم الاستصحاب من حيث هو
في مورد الجمع والتعارض لما سيجيء وح نقول الاشياء المشتبهة بحسب الحكم مع احتمال الوجوب والتحريم او كليهما بحسب الواقع بعد ورود الشريعة وبيان
حكم في الوقايع مع عدم وجدان الدليل المعتبر من العقل والشرع او كليهما على تعيين الحكم بعد الفحص والجهد هل يكون مقتضى القاعدة
[illegible] مطلقا بحسب الظ ولزوم الاحتياط حتى يثبت الدليل على نفيه ويكون مقتضاها نفيه بحسب الظ مطلقا حتى يثبت الدليل عليه
ثبوته ويكون مقتضاها التفصيل احتمالات بل اقوال كما سيجيء وقبل الخوض في المطلب لا بد من تقديم ذكر مقدمات ثلثة اما التنبيه في ان الدليل
لهذه القاعدة [illegible] هو العقل فقطعي فيلزم ان يكون حجة لغير المجتهد ايض كساير العقليات القطعية كقبح الظلم وحسن رد الوديعة ويلزم ايض
ان يكون حجة قبل الفحص كساير القطعيات ويلزم عدم صحة التخصيص فيها كساير العقليات مع ان الظ ان القاعدة لا تفيد الا الظن بنفي التكليف
بحسب الواقع وان كان هو العقل الظني فالظن الحاصل من العقل لا يكون حجة بالاتفاق خصوصا في مثل هذه المسايل ولا اقل من كونه خلافيا
مع ان حجية اصل البراءة في بعض الموارد كالشبهة الوجوبية الراجعة الى الشك في التكليف اتفاقية بينهم وان كان هو الشرع فذكره في الادلة العقلية
غير [illegible] مع ان اغلبهم يتمسكون بالعقل [illegible] من باب العقل والشرع ايض مطابق له ولا يرد عليه ما ذكر لان ادراك العقل على قسمين قسم يكون

الواقعية

الواقعية كقبح الظلم وقسم يكون ادراكا للحكم الظاهري في مقام الجهل معلقا على عدم الاطلاع بالحكم الواقعي والاول يكون العقل حاكما في الصغرى اعني كون
هذا الشيء متصفا بالصفة المقبحة والكبرى ايض اعني كلما كان كذلك يكون حراما بخلاف الثاني فان العقل حاكم في الكبرى اعني عدم التكليف في الظاهر
في كل ما لا يعلم التكليف فيه لا في الصغرى اعني هذا مما لم يكن فيه دليل التكليف وهذه الصغرى لا يثبتها الا ان تكون قطعية بل تكون ظنية ولازم عدم
الحجية الا بعد الفحص وكذا عدم الحجية الا للمجتهد للاصل والاجماع ولما كان حكم العقل في الكبرى معلقا على عدم الدليل ففيما وجد الدليل على الحكم
لا يكون حكم العقل شاملا له لاجل عدم تحقق الصغرى فلا يكون من باب التخصيص اعني الاخراج من الكبرى مع تسليم تحقق الصغرى بل انما هو من باب التخصص
وهو يرجع الى نفي الصغرى كما في ساير العقليات مثلا لو ورد دليل من جانب الشارع على وجوب اللطم للتاديب نقول انه باعتبار هذه الصفة لا يكون قبيحا
بناء على كون الصفات بالوجوه والاعتبار او باعتبار اقوائية حسن التاديب على قبح الظلم بناء على كون الصفات في الذات ولا يكون حكم العقل بالظلم شاملا
لهذا المورد فيكون من باب التخصص لا التخصيص ايض نقول ان ادراك العقل على قسمين قسم يكون العقل مستقلا في الادراك وجدانا من دون الاحتياج
الى ملاحظة بناء العقلاء كالظلم وقسم لا يكون كذلك بل لا يكون حاكما الا بملاحظة بناء العقلاء كالتحرز الضار وحجية الثاني موقوفة على تشخيص طريق
العقلاء وهو لا يكون حجة الا للمجتهد بل لا يحصل له كما في فهم المعاني من الالفاظ مثلا اختلفوا في معنى الامر من انه الوجوب او الاستحباب او القدر المشترك
ولا ريب ان هذا الاختلاف انما هو باعتبار الاختلاف في تشخيص فهم العرف وهذا التشخيص لا يكون وظيفة العرف وان كان عامتهم على الوجوب لكن او شد
منهم لكانوا متوقفين والمقام ايض كذلك لان العقل قد يحكم وجدانا كقبح الظلم وقد يحكم بعدم اللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على عدم اللزوم في صورة
عدم البيان او باللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم دفع الضرر المحتمل ولا ريب ان الحكم في هذا القسم موقوف على تشخيص طريق العقلاء وهو لا
يكون وظيفة للعقلاء وان كان عملهم على ذلك من باب الجبلية الذاتية لكن اذا سئل منهم يكونوا متوقفين فيه فلهذا اختصت الحجية للمجتهد فقط بسم

في تحرير محل النزاع

المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في جهات الاولى في الاجمال الموجب لجريان الاصل وتوضيح يقتضي ذكر اقسامه وهو ان الاجمال اما ان
يكون ناشيا من جانب الامر كان يذكر لفظ المشترك مع عدم نصب القرينة وهو المسمى بالاجمال الذاتي واما ان يكون ناشيا من جهة الموانع والسوانح باعتبار
لا ضمحلال القراين الموجودة في حال الشفاه وهو المسمى بالاجمال العرضي والكلام في الاول من امكان التكليف به ام لا او التفصيل قد حقق في مباحث المجمل
المبين وفيما حكمنا بصحته يكون كالمجمل العرضي من البراءة والاحتياط وغيرهما فنقل الكلام في الثاني وهو ان الاجمال والشبهة الحاصلة في الحكم اما ان يكون
باعتبار عدم وجدان الدليل المعتبر سواء وجد غير الدليل الغير المعتبر كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا واما ان يكون باعتبار الاجمال الحاصل في معنى اللفظ
باقسامه كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص او يكون باعتبار الاجمال الحاصل في المراد كالمشتركات اللفظية او المعنوية مع تعذر القدر المشترك او
المجازات المتعددة فيما كانت الحقيقة متعذرة مع عدم وجدان القرينة للتعيين او يكون باعتبار وجود المعارض مع عدم الترجيح في البين او يكون باعتبار الشك
في الاندراج مع كون الحكم ومعنى اللفظ والارادة معلومة كالشك في ان هذا الشيء الخارجي هل يكون كلبا او شاة مع ان كان للشاة والكلب حكمها معلوم من
كون الاول نجسا والثاني طاهرا والاول والثالث والرابع يسمى عند الفقهاء بالشبهة الحكمية والثاني بالشبهة في الموضوع المستنبط والاخير بالشبهة الحكمية
المسببة عن الشك في الموضوع الصرف لكن ما سوى الاخير يسمى عندنا بالمجمل العرضي المرادي والاخير بالمجمل العرضي المصداقي وعلى اي منهما اما ان يكون الشك
في الوجوب دون احتمال الحرمة كغسل الجمعة او يكون بالعكس كشرب التتن او يكون كليهما وعلى اي منها اما ان يكون الشك في كل واحد من الخصوصيات
مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين او يكون مع حصول العلم الاجمالي بين الوقايع او يكون مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة وعلى الاخير اما
ان يكون التكليف الثابت فيه مرددا بين الامرين المتباينين ذاتا او المراد بالمتباينين هما الشيئان اللذان لا يكون بينهما قدر مشترك اما المرادي كدوران
الامر بين الظهر والجمعة والمصداقي كان جهات القبلة اربع ومثل الامر بين الظهر والعصر بعد القطع بفوت احدهما واما ان يكون مرددا بين الاقل والاكثر وهذا على
قسمين لان الاقل اما ان يكون اتيانه كافيا في الامتثال بقدره وان كان الاكثر مطلوبا كالشك في مطلوبية وحدة الصلوة وتعددها في الاجمال المرادي والشك
في ان الفائتة هل تكون هي الظهر او الظهر مع العصر في الاجمال المصداقي او لا يكون كافيا على فرض كون المطلوب هو الاكثر كالشك في وجوب السورة في الصلوة
في الاجمال المرادي والشك في ان الفائتة هل تكون هي السجدة الواحدة او المتعدد في المصداقي والاول يسمى بالاقل والاكثر الغير الارتباطي والثاني بالاقل و
الاكثر الارتباطي وتسمية هذا القسم بالاقل والاكثر انما هو بحسب النظر ويمكن ارجاعه الى المتباينين وكل الاقسام محل النزاع الا في شبهة القليل في الكثير
اعني غير المحصور وذلك لما سيجيء في الاقوال الثانية في ان المراد بالشك في كلام العلماء هل يكون هو الاخص اعني تساوي الطرفين او يكون هو الاعم اعني عدم
القطع فيشمل الظن والوهم مقتضى اصالة الحقيقة هو الاول لانه حقيقة فيه للتبادر وغلبة الاستعمال وعدم صحة التقسيم وحصول النقض لو استعمل في الظن و
الوهم وحصول التكرار لو استعمل في تساوي الطرفين مع نصب القرينة عليه مع صحة سلبه عن الظن والوهم لا يقال انه حقيقة في القدر المشترك لكونه متبادرا من
قوله لا تبن لنا شكا مع تصريح اللغويين بانه خلاف اليقين لانا نقول ان التبادر اطلاقي لما ذكرنا ولاصالة عدم النقل الوضع بل هو قطعي واما الثاني فلعدم حجيته
في صورة الاتحاد بين اللغة والعرف فيما كان معارضا بالامارات كما في المقام لكن الحق في المقام ان المراد به هنا هو الاعم الا الظن المعتبر وذلك لوجوه الاول
اجماعهم على عدم حجية بعض الظنون كالظن القياسي ومعه يلزم العمل بالاصل لو لم يكن دليل سواه والا يلزم خلو الواقعة عن الحكم والثاني عملهم في الفقه
بجريان الاصل في الموارد المظنونة الغير المعتبرة والثالث اشتراك الادلة من العقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم بالبيان المعتبر ومن اطلاقات الاية والاخبار
كما سيجيء لكن ارادة كل من المعنيين لا يخلو من اشكال اما الاول فلا ينافي قولهم في حجية المظنة لانهم قالوا بان اثبات حجية المظنة موقوف على ابطال
التمسك بالقاعدتين ولو كان المراد بالشك المعنى الاخص لما كان توقف في البين لتعدد المورد وثانيا بانه يستلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالقاعدة

ح في الموارد المظنونة موقوفة على اثبات حجية الظنون فيها لانها لو لم تكن حجة لم يحصل الصغرى اعني هذا مما لا بيان له ويكون مجرى للاصل واثبات حجية المظنة
موقوف على عدم صحة التمسك بالقاعدتين لانه لو صح لكان الظن بلا حجة لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وح يكون عدم صحة التمسك بالقاعدتين
موقوفا على نفسه وهو دور واما الثاني فلكونه مستلزما للخروج عن الدين على فرض البراءة والعسر والحرج الشديد على فرض الاحتياط لسندة الادلة العلمية
وايضا مستلزم للدور لان التمسك بالاصول في الموارد المظنونة موقوف على عدم حجية الظنون فيها لانها لو كانت حجة لكانت بيانا فلا يجري الاصل وعدم حجية
الظنون فيها ايضا موقوف على صحة التمسك بالاصل من عدم لزوم الخروج عن الدين والعسر والحرج وهذا دور والجواب عن الاول اما اولا فمع انه يلزم ذلك لو علمنا
بالاصول في جميع الموارد المظنونة وليس كك بل يختص بالظنون الغير المعتبرة لا بالشرع ولا بالعقل بانه لو لم يعمل بها لم يرجع الى الاصل لا يلزم الخروج عن الدين ولا
العسر والحرج الشديد ولا التحكم ولا خرق الاجماع المركب مع ان الكلام انما هو في الاصل من حيث هو مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي وتظهر ثمرته في الصور
النادرة المنسدة على فرض الانفتاح الاغلبي وعن الثاني بان التوقف غير وارد لان صحة التمسك بالاصول وعدم حجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو كون
الاصل الاولي حرمة العمل بالظنون مع انفتاح باب العلم في الاغلب الاحكام الموجب لعدم جريان الدليل الرابع اصلا او بالنسبة اليه على فرض الانسداد الاغلبي
كالخبر الضعيف والاولوية الظنية بانه من عدم العمل بها لا يلزم التحكم مع كون العمل بباب الظنون كافيا لرفع المحذور مع عدم لزوم خرق الاجماع المركب
لا يقال كون الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظنون موقوف على اصالة البراءة او الاحتياط لكونهما من مدارك الاصل الاولي وح يكون اصل البراءة
والاحتياط في الموارد المظنونة موقوفة على كون الاصل الاولي هو الحرمة وهو موقوف على الاصلين ويلزم من ذلك الدور او توقف الشيء على نفسه
كاصالة البراءة على اصل الاحتياط لانا نقول اولا لا نمنع توقف كون الاصل الاولي هو الحرمة على الاصلين بل انما يثبت بالاصل التوفيقي والايات
وغيرها وثانيا نمنع لزوم الدور لكون صحة التمسك بالاصل في المظنونات مع اصالة حرمة العمل بما وراء العلم ايضا معلولين لعلة ثالثة وهو قبح
التكليف من غير بيان فيما لم يحصل العلم بالتكليف في البين ولانه نفي التكليف في الموارد المظنونة وطرح الظن ولزوم تحصيل الامتثال اليقيني فيما
حصل العلم بالتكليف في البين ولانه اتيان الموهومات والمظنونات معا لا الاقتصار على الثاني وهو طرح للظنون فتدبر وعلى فرض الاول
ايضا لا يلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالاصول وحجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو الدليل الشرعي او انسداد باب العلم في اغلب الاحكام
او كون الاصل الاولي حجية الظن موقوف على اصالة البراءة عن لزوم الفحص لا بد لتحصيل العلم لكونه من مداركه كما يظهر من بعض ويلزم من ذلك
توقف عدم صحة التمسك بالاصل وهو بديهي البطلان لانا نقول ولا نمنع توقف كون الاصل الاولي حجية الظن على اصالة البراءة لان مدركه لا غير
بها لان منه هو الدليل العقلي من قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم دفع الضرر المظنون وغيرها كما مر ثانيا بانهما ايضا معلولان لعلة ثالثة اعني قبح
التكليف من غير بيان على لزوم الفحص لا بد لتحصيل العلم ثالثة في ان النزاع في هذا الاصل هل يكون جاريا في تعارض النصين وغيره او يختص بالثاني ثم
الثاني هل يكون في مطلق الشك سواء كان مسببا من الامارات الغير المعتبرة كقول الفقيه والخبر الضعيف او المسبب الامكان الذاتي او يختص بالاول
وعلى الثاني هل يختص باحتمال المفسدة الاخروية او الاعم منها ومن الدنيوية المستلزمة لاحتمال العقاب الاخروي لان كل ضرر دنيوي يجب دفعه عقلا
وشرعا فلو لم يتكبه يكون مستحقا للعقاب فاحتماله يوجب احتمال العقاب على تركه والحق ان النزاع في الاول عام ويكشف عن ذلك نزاعهم في تعارض النصين
من القول بالتخيير والقول بالتساقط والرجوع الى الاصل فتخصيص النزاع بغير تعارض النصين وجعله في عنوان اخر كما عن بعض مما لا وجه له واما في الثاني
فالحق ان النزاع فيه لا يكون عاما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها انما لا امارة فيه بناء في القول بالاحتياط لاستلزامه العسر والحرج بخلاف الشبهة التحريمية فان
النزاع فيها قابل للتعميم ويشهد بذلك نزاعهم في اصالة الاباحة قبل الشرع من القول بالحظر والاباحة واما الثالث فالحق التعميم الا ان النزاع في احتمال الضرر
الاخروية من احتمال العقاب عند الاذى الدنيوية كما سيجيء الرابعة في ان النزاع هل يكون جاريا قبل ورود الشرع وبعده او يكون مختصا بالثاني والحق ان
النزاع في هذا البحث مختص بالثاني لما ذكرنا في اصل الاباحة من الفرق بين المبحثين سيما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها مختص بالثاني لكون القول
بالاحتياط فيها قبل ورود الشرع مستلزما للتكليف بما لا يطاق لامتناع اتيان جميع الافعال المحتملة للوجوب هو بديهي البطلان ولا يكون قابلا للخلاف
بخلاف الشبهة التحريمية لامكان ترك الافعال المحتملة للتحريم وهل يكون هذا الاصل مختصا بالشبهة الوجوبية او يكون اعم والحق ان النزاع عام وذلك
لاطلاق عنوانهم وكلماتهم ولاشتراك ادلتهم وللتصريح بالخصوص في امثلتهم في الشبهة التحريمية كشرب التتن وامثاله لا يقال لو كان النزاع في هذا الاصل
شاملا للشك في الوجوب والتحريم مطلقا وكذا شاملا للشك المسبب من الامارات وغيره يلزم لغوية عنوان اصل الاباحة لانا نقول لا يلزم التكرار وتظهر وجهه
مما ذكرنا في اصالة الاباحة من الفرق بين المبحثين فارجع ثم في احتمال الضرر الدنيوي سيما مع كون الاحتمال مسببا من الامارات لا يكون دليل البراءة
جاريا في بعضها الا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلحكمه بقبح الاقدام كما لو اخبر المجهول الحال بوقوع السم في الاناء والليث في الطريق وامثالهما واما
الشرع فلعدم شموله او لا ولمعارضته بقاعدة لا ضرر ولا ضرار وهذا مقدم اما في صورة القطع او الظن المعتبر بتحقق الضرر فواضح واما في صورة
الشك او الظن المسبب من الامارات فلانصرافه الى الضرر الى نفس الامر ولانه وان كانت مقدمية لكن بعد اعتضادها بحكم العقل وعمل الاصحاب ادلة
الاحتياط تكون اقوى فتدبر بل في العسر ايضا بل في بعض الاخروية ايضا كشبهة اللحوم حكما وموضوعا الخالية من الاسباب الشرعية وسيجيء توضيحه في ذيل البحث
ولا يكون مختصا بالافعال التي لها منفعة مع خلوها عن امارات المفسدة بل اعم وذلك لاطلاق العنوانات وعموم الادلة وكون الكلام فيما لم يكن فيه دليل
وان كان فيه امارة غير معتبرة كالخبر الضعيف لانه امارة للمفسدة وصرح كلماتهم في الامثلة بما فيه امارة الخامسة في تشخيص المراد بالاصل في اصل البراءة اعلم

والجواب انا نختار ان الثاني صح

لا يقال كون الاصل الاولي حجية الظن صح

ان الاصل

ان الاصل له معان اربعة الراجح والقاعدة والدليل والاستصحاب وغيرها يرجع اليها البتة كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وقصر الحكم على مدلول
اللفظ ومجموع المتمم لانها ترجع الى الاول وكاصالة عدم الحادث عند الشك وعدم تقدم الحادث وعدم تعلق الحكم الشرعي والعقلي وعدم حدوث الحكم
فانها ترجع الى الرابع وكاصالة نفي الوجوب والحرمة او نفي التكليف الزائد فانها ترجع الى الثاني وهل يكون المراد به هنا هو الاستصحاب او الظاهر او الدليل
او القاعدة يمكن ان يبقى بمعنى الاستصحاب لانه لو كان المراد به هو الاستصحاب لكان المراد اما الاستصحاب الوجودي اي استصحاب الاباحة الثابتة قبل ورود الشرع
او يكون المراد به هو الاستصحاب العدمي اعني استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاسباب او استصحاب عدم الجعل الحادث
فان كان المراد به هو الاول لكان اتفاق الاصوليين هنا على البراءة منافيا لاختلافهم في حجية الاستصحاب الوجودي وايضا لو كان كذلك لكان اجراء
اصل البراءة مختصا بالافعال التي ثبت اباحتها قبل الشرع وهو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه ليس كك جدا بل نرى تمسكهم بالبراءة
فيما لم يكن فيه دليل معتبر سواء كان مع امارات المفسدة كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا وايضا لو كان كذلك لكان اجراء اصل البراءة مختصا بالمذهب الذي
قال بالاباحة قبل الشرع وليس كك قطعا لاتفاق الاصوليين هنا على البراءة مع ان بعضهم قائلون بالوقف قبل الشرع وبعضهم قائلون بالحظر كذلك وايضا
لو كان كك لكان اجراء اصل البراءة مختصا بدوران الامر بين الاباحة وغيرها مع انه ليس كك لاجراء البراءة في صورة دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
او الوجوب والكراهة او الوجوب والحرمة والاستحباب وهكذا في ساير الاقسام واما لو كان المراد به هو الثاني اعني استصحاب عدم الوجوب فهو ايضا فاسد لان
الاستصحاب العدمي انما يكون جاريا ومعتبرا في صورة الشك في الحدوث لا في الحادث والمقام من الثاني للقطع بثبوت الحكم في كل واقعة بعد حدوث الشريعة
وبعد البلوغ بناء على عدم خلو واقعة من الوقايع من واحد من الاحكام الخمسة كما هو الحق وح كما يجوز ان يبقى الاصل عدم وجوبها وحرمتها يجوز ان يبقى الاصل
عدم اباحتها واستحبابها وكراهتها وح تكون الاصول متعارضة متساقطة في البين وربما يبقى بانه فاسد من وجه اخر ايضا وهو ان بعد ورود الشريعة او
بعد البلوغ نقطع بثبوت التكليف في بعض ما لم يكن فيه تكليف قبل الشرع وقبل البلوغ وهو مشتبه بين الوقايع ويكون الشك فيه ايضا شكا في الحادث
ولا يكون الاصل جاريا لكنه فاسد لان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا لكونه من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في الكثير او لا يكون معتبرا
لكونه من باب شبهة القليل في الكثير الغير المحصور وعلى الثاني لا يرد الايراد المذكور واما الاول فكما لا يصح التمسك بالاستصحاب كذا لا يصح التمسك باصل البراءة
بل اللازم ح هو لزوم الاحتياط لو لم يكن موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد على فرض لزوم العسر والحرج لو لم يلزم الحكم والتفصيل بين الاعتقادات بالعمل
بالظنون في المظنون والرجوع الى الاصل في غيرها لو كان الاحتياط الكلي موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد موجبا للحكم كما على فرض الانسداد الاغلبي
واما لو كان المراد به هو الثالث اعني استصحاب عدم حدوث الجعل الحادث بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى الجعل الخاص بخلاف الاباحة فان نحو الجعل لها
اعني كل شيء مطلق لها يكفي فهو ايضا فاسد لانه على فرض تماميته انما يكون مثبتا للصغرى اعني هذا مما لا بيان له واما الكبرى اعني كلما كان كك فلا تكليف فيه فيحتاج
اثباته الى دليل اخر من العقل والايات والاخبار نعم يمكن جعله بمعنى استصحاب عدم العقاب السابق قبل البلوغ او الشرع وحدوث السبب بانه قبل حدوث السبب
ومنه البلوغ مثلا لم يكن له استحقاق العقاب في هذا الفعل ولا في تركه ثم بعده يحصل الشك في ان الحكم المجعول هل كان هو الاباحة والاستحباب او الكراهة حتى
يكون باقيا على عدم الاستحقاق فعلا وتركا او كان هو الوجوب او الحرمة حتى يكون مرتفعا والاصل البقاء على البراءة الاصلية اعني عدم الاستحقاق ولا باس به الا
ان تمسكهم بالعقل والاجماع والايات والاخبار والاستصحاب ظاهر في القاعدة المأخوذة تمامة منها استصحاب البراءة بل صريح وكذا لا يكون بمعنى الظاهر والراجح
لان الراجح اما ان يكون المراد به هو الرجحان الحاصل في عام البلوى كما هو منسوب الى المحقق او يكون المراد به ان الراجح من الادلة نفي التكليف بحسب الظاهر وان كان
الراجح في الواقع ثبوته فان كان المراد به هو الاول فهو فاسد من وجوه الاول انه يلزم ان يكون حجية اصل البراءة من باب الوصف لا من باب التعبد وهو خلاف الاجماع
الثاني انه لو كان حجية اصل البراءة من حيث كونه كاشفا عن الواقع فيكون من الادلة الاجتهادية فلا يناسب تسميته بالادلة الفقاهية الثالث ان الدليل الدال على
نفي التكليف في العام البلوى ان كان هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان فهو عام شامل لغير العام البلوى مطلقا ولو كان مظنونا بالظن الذي لم يثبت اعتباره والمقام
كك لان على فرض حصول الظن بالوجود او بالعدم لا يكون معتبرا لانه ظن من الغلبة من انه لو كان دليل لوصل الينا مع انه لا يتم فيما كان الظن على وجوبه كذلك كما
المشهور الى وجوب غسل الجمعة ولم يصل الينا دليل وان كان هو الشرع اعني كل شيء مطلق وكذلك ايضا مع ان قوله ان عام البلوى لو كان فيه تكليف لوصل الينا
فمن عدمه يحصل الظن بعدمه يرد عليه ان المراد بالوصول اما ان يكون هو وصول البيان الى كل واحد من العلماء من دون عروض الاجمال والتعارض فهو منقوض
بغالب الاشياء العام البلوى مع الاختلاف فيه وحصول التعارض والاجمال بالنسبة الى بعض دون بعض وان كان المراد به الوصول بحسب الواقع فهو لا ينافي عروض
الاجمال والاختلاف بحسب الانظار وعدم الوصول الى بعض وان كان المراد به هو الثاني اعني مطلق الرجحان فيرد عليه مضافا الى ما مضى انه لو كان كك لكان نفي
كون التكليف مظنونا في الواقع بالظن الغير المعتبر كقول الفقيه والنص الضعيف والقياس والشهرة مما افاد كل منها الظن بثبوت التكليف في الواقع اما العمل
او القول بانه لا حكم فيه او العمل بالاحتياط والاول والثاني خلاف الاجماع والثالث اما ان يكون مدركه هو العقل من باب لزوم دفع الضرر المشكوك والمظنون او
الشرع اعني اخبار الاحتياط فان كان هو الاول فهو ايضا حاكم بلزوم دفع الضرر الموهوم وهو طرح للظن وان كان هو الثاني فهو ايضا عام شامل للصور الموهومة
لصدق الريب في معنى التفصيل تحكم ويرد عليه ايضا انه لو كان كك يلزم ان لا يعمل باصل البراءة الا نادرا لعدم خلو غالب الشبهات من الامارات المفيدة للظن بالتكليف
بحسب الواقع من قول فقيه او نص ضعيف او اولوية ظنية وامثالها ويلزم من ذلك الموافقة لبعض الاخباريين القائلين بلزوم الاحتياط مطلقا حتى في الشبهة
الوجوبية ويكفي لرده ما سيجيء في رد الاخباريين وان كان المراد به هو الثالث اعني ان الراجح من الادلة هو البراءة بحسب الظاهر فالجواب ان اطلاق الراجح هنا
غير مناسب لان المتبادر من الراجح هو الظن مع احتمال غيره ولا ريب ان مدرك البراءة انما يفيد القطع لانه اما ان يكون هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير

انه لا يكون

او يحصل الظن بعدم التكليف الواقعي وان كان حاصلا من بعض او يكون المراد مع

ح في الموارد المظنونة موقوفة على اثبات حجية الظنون فيها لانها لو لم تكن حجة يحصل الصغرى اعني هذا مما لا بيان له ويكون مجرى للاصل واثبات حجية المظنة
موقوف على عدم صحة التمسك بالقاعدتين لانه لو صح لكان الظن باقيا تحت اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وح يكون عدم صحة التمسك بالقاعدتين
موقوفا على نفسه وهو دور واما الثاني فلكونه مستلزما للخروج عن الدين على فرض البرائة والعسر والحرج الشديد على فرض الاحتياط لسندة الادلة العلمية
وايض مستلزم للدور لان التمسك بالاصول في الموارد المظنونة موقوف على عدم حجية الظنون فيها لانها لو كانت حجة لكانت بيانا فلا يجري الاصل وعدم حجية
الظنون فيها ايض موقوف على صحة التمسك بالاصل من عدم لزوم الخروج عن الدين والعسر والحرج وهذا دور والجواب عن الاول مع انه يلزم ذلك لو علمنا
بالاصول في جميع الموارد المظنونة وليس كذلك بل يختص بالظنون الغير المعتبرة لا بالشرع ولا بالعقل بانه لو لم نعمل بها ونرجع الى الاصل لا يلزم الخروج عن الدين ولا
العسر والحرج الشديد كالتحكم ولا خرق الاجماع المركب مع ان الكلام انما هو في الاصل من حيث هو مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي وتظهر ثمرته في الصور
النادرة المنسدة على فرض الانفتاح الاغلبي وعن الثاني بان الدور غير وارد لان صحة التمسك بالاصول وعدم حجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو كون
الاصل الاولي حرمة العمل بالظنون مع انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام الموجب لعدم جريان الدليل الرابع اصلا او بالنسبة اليه على فرض الانسداد الاغلبي
كالخبر الضعيف والاولوية الظنية بانه من عدم العمل بهما لا يلزم التحكم مع كون العمل بباقي الظنون كافيا لرفع المحذور مع عدم لزوم خرق الاجماع المركب
لا يق كون الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظنون موقوف على اصالة البرائة او الاحتياط لكونهما من مدارك الاصل الاولي وح يكون اصل البرائة
والاحتياط في الموارد المظنونة موقوفا على كون الاصل الاولي هو الحرمة وهو موقوف على الاصلين ويلزم من ذلك الدور او توقف الشيء على نفسه
كاصالة البرائة على اصل الاحتياط لانا نقول اولا نمنع توقف كون الاصل الاولي هو الحرمة على الاصلين بل انما يثبت بالاصل التوقيفي والايات
وغيرها وثانيا نمنع لزوم الدور لكون صحة التمسك بالاصل في المظنونات مع اصالة حرمة العمل بما وراء العلم ايض معلولين لعلة ثالثة وهو فتح
التكليف من غير بيان فيما لم يحصل العلم بالتكليف في البين ولازمه نفي التكليف في الموارد المظنونة وطرح الظن ولزوم تحصيل الامتثال اليقيني فيما
حصل العلم بالتكليف في البين ولازمه اتيان الموهومات والمظنونات معا لا الاقتصار على الثاني وهو طرح للظنون فتدبر وعلى فرض الاول
ايض لا يلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالاصول وحجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو الدليل الشرعي او انسداد باب العلم في اغلب الاحكام
او كون الاصل الاولي حجية الظن موقوف على اصالة البرائة عن لزوم الفحص الزائد لتحصيل العلم لكونه من مداركه كما يظهر من بعض ويلزم من ذلك
توقف عدم صحة التمسك بالاصل وهو بديهي الفساد لانا نقول اولا نمنع توقف كون الاصل الاولي حجية الظن على اصالة البرائة لان مدركه لا يخصر
بها لان منه هو الدليل العقلي من قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم دفع الضرر المظنون وغيرهما كما مر وثانيا بانهما ايض معلولان لعلة ثالثة اعني قبح
التكليف من غير بيان على لزوم الفحص الزائد لتحصيل العلم الثالث في ان النزاع في هذا الاصل هل يكون جاريا في تعارض النصين وغيره او يختص بالثاني وعلى
الثاني هل يكون في مطلق الشك سواء كان مسببا من الامارات الغير المعتبرة كقول الفقيه والخبر الضعيف والمسبب من الامكان الذاتي او يختص بالاول
وعلى الثاني منهما هل يختص باحتمال المفسدة الاخروية او الاعم منها ومن الدنيوية المستلزمة لاحتمال العقاب الاخروي لان كل ضرر دنيوي يجب دفعه عقلا
وشرعا فلو ارتكبه يكون مستحقا للعقاب فاحتماله يوجب احتمال العقاب على تركه والحق ان النزاع في الاول عام ويكشف عن ذلك نزاعهم في تعارض النصين
من القول بالتخيير والقول بالتساقط والرجوع الى الاصل فتخصيص النزاع بغير تعارض النصين وجعله في عنوان اخر كما عن بعض الاجلة واما في الثاني
فالحق ان النزاع فيه لا يكون عاما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها فيما لا امارة فيه بناء في القول بالاحتياط الاستلزام العسر والحرج بخلاف الشبهة التحريمية فان
النزاع فيها قابل للتعميم ويشهد بذلك نزاعهم في اصالة الاباحة قبل الشرع من القول بالحظر والاباحة واما الثالث فالحق التعميم لا لان النزاع في احتمال المفسدة
الاخروية من احتمال العقاب عند الدنيوية كما سيجيء في الرابعة في ان النزاع هل يكون جاريا قبل ورود الشرع وبعده او يكون مختصا بالثاني والحق ان
النزاع في هذا البحث مختص بالثاني لما ذكرنا في اصل الاباحة من الفرق بين المبحثين سيما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها يختص بالثاني لكون القول
بالاحتياط فيها قبل ورود الشرع مستلزما للتكليف بما لا يطاق لامتناع اتيان جميع الافعال المحتملة للوجوب وهو بديهي البطلان ولا يكون قابلا للخلاف
بخلاف الشبهة التحريمية لامكان ترك الافعال المحتملة للتحريم وهل يكون هذا الاصل مختصا بالشبهة الوجوبية او يكون اعم والحق ان النزاع عام وذلك
لاطلاق عنواناتهم وكلماتهم ولاشتراك ادلتهم والخصوص بتصريح امثلتهم في الشبهة التحريمية كشرب التتن وامثاله لا يق لو كان النزاع في هذا الاصل
شاملا للشك في الوجوب والتحريم لزم التكرار وكذا شاملا للشك المسبب من الامارات وغيره يلزم لغوية عنوان اصل الاباحة لانا نقول لا يلزم التكرار ويظهر وجهه
مما ذكرنا في اصالة الاباحة من الفرق بين المبحثين فارجع نعم في احتمال الضرر الدنيوي سيما مع كون الاحتمال مسببا من الامارات لا يكون دليل البرائة
جاريا في بعضها لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلحكمه بقبح الاقدام كما لو اخبر المجهول الحال بوقوع السم في الاناء والليث في الطريق وامثالهما واما
الشرع فلعدم شموله اولا ولمعارضته بقاعدة لا ضرر ولا ضرار وهذا مقدم اما في صورة القطع او الظن المعتبر بتحقق الضرر فواضح واما في صورة
الشك او الظن المسبب من الامارات فلانصراف لا ضرر الى نفس الامر ودلالته وان كانت مقدمية لكن بعد اعتضادها بحكم العقل وعمل الاصحاب وادلة
الاحتياط تكون اقوى فتدبر بل في العسر ايض بل في بعض الاخرويات ايض كشبهة المحصور وموضوعا الخالية من الاسباب الشرعية وسيجيء توضيحه في دليل البحث
ولا يكون مختصا بالافعال التي لها منفعة مع خلوها عن امارات المفسدة بل اعم وذلك لاطلاق العنوانات وعموم الادلة وكون الكلام فيما لم يكن فيه دليل
وان كان فيه امارة غير معتبرة كالخبر الضعيف لانه امارة للمفسدة وصريح كلماتهم في الامثلة بما فيه امارة الخامسة في تشخيص المراد بالاصل في اصل البرائة علم

ان الاصل

والجواب انا نختار الشق الثاني صح

لا يق كون الاصل الاولي حجية الظن صح

مختصا بالثاني بل ... الشرع ... جار ... قبل ... ورود ... او يختص

انّ الاصل له معان اربعة الراجح والقاعدة والدليل والاستصحاب وغيرها يرجع اليها البتة كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وقصر الحكم على مدلول
اللفظ ومجموع المسمى لانها ترجع الى الاول وكاصالة عدم الحادث عند الشك وعدم تقدم الحادث وعدم تعيين الحكم الشرعي او العقلي وعدم حدوث الحكم
فانها ترجع الى الرابع وكاصالة نفي الوجوب والحرمة او نفي التكليف الزائد فانها ترجع الى الثاني وهل يكون المراد به هنا هو الاستصحاب او الظاهر او الدليل
او القاعدة يمكن ان يق بمعنى الاستصحاب لانه لو كان المراد به هو الاستصحاب لكان المراد اما الاستصحاب الوجودي اي استصحاب الاباحة الثابتة قبل ورود الشرع
او يكون المراد به هو الاستصحاب العدمي اعني استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاسباب او استصحاب عدم الجعل الخاص
فان كان المراد به هو الاول لكان اتفاق الاصوليين هنا على البرائة منافيا لاختلافهم في حجية الاستصحاب الوجودي وايض لو كان كذلك لكان اجراء
اصل البرائة مختصا بالافعال التي ثبت اباحتها قبل الشرع وهو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه ليس كذلك جدا بل نرى تمسكهم بالبرائة
فيما لم يكن فيه دليل معتبر سواء كان مع امارات المفسدة كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا وايض لو كان كذلك لكان اجراء اصل البرائة مختصا بالمذهب الذي
قال بالاباحة قبل الشرع وليس كذلك قطعا لاتفاق الاصوليين هنا على البرائة مع ان بعضهم قائلون بالوقف قبل الشرع وبعضهم قائلون بالحظر كذلك وايض
لو كان كذلك لكان اجراء اصل البرائة مختصا بدوران الامر بين الاباحة وغيرها مع انه ليس كذلك لاجرائهم البرائة في صورة دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
او الوجوب والكراهة او الوجوب والحرمة والاستحباب وهكذا في ساير الاقسام واما لو كان المراد به هو الثاني اعني استصحاب عدم الوجوب فهو ايض فاسد لان
الاستصحاب العدمي انما يكون جاريا ومعتبرا في صورة الشك في الحدوث لا في الحادث والمقام من الثاني للقطع بثبوت الحكم في كل واقعة بعد حدوث الشريعة
وبعد البلوغ بناء على عدم خلو واقعة من الوقايع من واحد من الاحكام الخمسة كما هو الحق وح كما يجوز ان يق الاصل عدم وجوبها وحرمتها يجوز ان يق الاصل
عدم اباحتها واستحبابها وكراهتها وح تكون الاصول متعارضة متساقطة في البين وربما يق بانه فاسد من وجه اخر ايض وهو ان بعد ورود الشريعة او
بعد البلوغ نقطع بثبوت التكليف في بعض ما لم يكن فيه تكليف قبل الشرع وقبل البلوغ وهو مشتبه بين الوقايع ويكون الشك فيه ايض شك في الحادث
ولا يكون الاصل جاريا لكنه فاسد لان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا لكونه من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في الكثير او لا يكون معتبرا
لكونه من باب شبهة القليل في الكثير الغير المحصور وعلى الثاني لا يرد الايراد المذكور واما الاول فكما لا يصح التمسك بالاستصحاب كذا لا يصح التمسك باصل البرائة
بل اللازم ح هو لزوم الاحتياط لو لم يكن موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد على فرض لزوم العسر والحرج لو لم يلزم التحكم والتفصيل بين الاعتقادات بالعمل
بالظنون في المظنون والرجوع الى الاصل في غيرها لو كان الاحتياط الكلي موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد موجبا للتحكم كما على فرض الانسداد الاغلبي
واما لو كان المراد به هو الثالث اعني استصحاب عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى الجعل الخاص بخلاف الاباحة فان حدوث الجعل العام
اعني كل شيء مطلق لها يكفي فهو ايض فاسد لانه على فرض تماميته انما يكون مثبتا للصغرى اعني هذا مما لا بيان له واما الكبرى اعني كلما كان كذلك فلا تكليف فيه محتاجا
اثباتها الى دليل اخر من العقل والايات والاخبار نعم يمكن جعله بمعنى استصحاب عدم العقاب السابق قبل البلوغ او الشرع او حدوث السبب بانه قبل حدوث السبب
ومنه البلوغ مثلا لم يكن له استحقاق العقاب في هذا الفعل ولا في تركه ثم بعده يحصل الشك في ان الحكم المجعول هل كان هو الاباحة والاستحباب او الكراهة حتى
يكون باقيا على عدم الاستحقاق فعلا وتركا او كان هو الوجوب او الحرمة حتى يكون مستحقا والاصل البقاء على البرائة الاصلية اعني عدم الاستحقاق ولا باس بهذا لا
ان تمسكهم بالعقل والاجماع والايات والاخبار والاستصحاب ظاهر في القاعدة المأخوذة منها اعني استصحاب البرائة بل صريح وكذا لا يكون بمعنى الظاهر والراجح
لان الراجح اما ان يكون المراد به هو الرجحان الحاصل في علم البلوى كما هو منسوب الى المحقق او يكون المراد به ان الراجح من الادلة نفي التكليف بحسب الظاهر وان كان
الراجح في الواقع ثبوته فان كان المراد به هو الاول فهو فاسد من وجوه الاول انه يلزم ان يكون حجية اصل البرائة من باب الوصف لا من باب التعبد وهو خلاف الاجماع
الثاني انه لو كان حجية اصل البرائة من حيث كونه كاشفا عن الواقع فيكون من الادلة الاجتهادية فلا يناسب تسميته بالادلة الفقاهتية الثالث ان الدليل الدال على
نفي التكليف في العام البلوى ان كان هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان فهو عام شامل لغير العلم مطلقا ولو كان مظنونا بالظن الذي لم يثبت اعتباره في المقام
كذلك لان على فرض حصول الظن بالوجود او بالعدم لا يكون معتبرا لانه ظن من الغلبة من انه لو كان دليل لوصل الينا مع انه لا يتم فيما كان الظن على وجوبه كذلك
المشهور الى وجوب غسل الجمعة ولم يصل الينا دليل وان كان هو الشرع اعني كل شيء مطلق فكذلك ايض مع ان قولهم ان عام البلوى لو كان فيه تكليف لوصل الينا
فمن عدمه يحصل الظن بعدمه يرد عليه ان المراد بالوصول اما ان يكون هو وصول البيان الى كل واحد من العلماء من دون عروض الاجمال والتعارض فهو منقوض
بغالب الاشياء العام البلوى مع الاختلاف فيه وحصول التعارض والاجمال بالنسبة الى بعض دون بعض وان كان المراد بالوصول بحسب الواقع فهو لا ينافي عروض
الاجمال والاختلاف بحسب الانظار وعدم الوصول الى بعض وان كان المراد به هو الثاني اعني مطلق الرجحان فيرد عليه مضافا الى ما مضى انه لو كان كذلك لكان نفي
كون التكليف مظنونا في الواقع بالظن الغير المعتبر كقول الفقيه والنص الضعيف والقياس والشهرة فيما افاد كل منها الظن بثبوت التكليف في الواقع اما العمل
او القول بانه لا حكم فيه او العمل بالاحتياط والاول والثاني خلاف الاجماع والثالث اما ان يكون مدركه هو العقل من باب لزوم دفع الضرر في المشكوك والمظنون او
الشرع اعني اخبار الاحتياط فان كان هو الاول فهو ايض حاكم بلزوم دفع الضرر الموهوم وهو طرح للظن وان كان هو الثاني فهو ايض عام شامل للموهوم
لصدق الريب معنى التفصيل تحكم ويرد عليه ايض انه لو كان كذلك يلزم ان لا يعمل باصل البرائة الا نادرا لعدم خلو غالب الشبهات من الامارات المفيدة للظن بالتكليف
بحسب الواقع من قول فقيه او نص ضعيف او اولوية ظنية وامثالها ويلزم من ذلك الموافقة لبعض الاخباريين القائلين بلزوم الاحتياط مطلقا حتى في الشبهة
الوجوبية ويكفي لرده ما سيجيء في رد الاخباريين وان كان المراد به هو الثالث اعني ان الراجح من الادلة هو البرائة بحسب الظاهر فالجواب ان اطلاق الراجح هنا
غير مناسب لان المتبادر من الراجح هو الظن مع احتمال غيره ولا ريب ان مدرك البرائة انما يفيد القطع لانه اما ان يكون هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير

انه لا يكون

الرجحان المطلق بعدم التكليف الواقعي وان كان حاصلا من ... او يكون المراد صح

بيان فهو قطعي واما ان يكون هو الشرع من الايات والاخبار ولا ريب ان الايات انما تكون قطعية الحجية مع ان بعد تراكم الظنون من الايات والاخبار و
الاجماع المنقول والاجماع الظني والاستقراء يحصل القطع بالبراءة بحسب الظاهر فتدبر وكذا لا يكون بمعنى الدليل لعدم صحة الاباضمار لفظ المقتضي وهو
غير متعارف بين العلماء فيكون بمعنى القاعدة المستنبطة من العقل او الشرع او كليهما وان كان من جملة مدركها الاستصحاب وجعله بمعنى القاعدة وان
لم يصح الا باضمار لفظ المقتضي لكنه متعارف فيها **المقدمة الثانية** في الاقوال في وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهو منسوب الى شاذ
من الاخباريين وقول بالبراءة كذلك وهو الظاهر من كلام المحقق القمي ره وقول بالتفصيل بين عام البلوى وغيره بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني نسب
هذا الى المحقق ره وقول بالتفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني نسب هذا الى اغلب الاخباريين وقول بالتفصيل
بين ما علم التكليف اجمالا في الواقعة الخاصة تباينا كان او الاقل والاكثر الارتباطي وغيره بالبراءة في الاخير والاحتياط في الاوليين وهو عن معظم
الاصوليين وقول بالتفصيل بها مر بالاحتياط في التباين والبراءة في غيره نسب هذا الى المحقق الخوانساري ره هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيحتمل التخيير كما
نسب الى المشهور ويحتمل التساقط والرجوع الى الاصل كما عن بعض ويحتمل التفصيل بين المحذورين وغيره بالتخيير في الاول والتساقط مع الرجوع الى الاصل
في الثاني كما هو الحق ويحتمل القول بالاحتياط مطلقا ايضا **المقدمة الثالثة** في ان اساس الاصل هو ان تعلق التكليف بحسب الذي في محتمل التكليف من الوجوب
والحرمة بمقتضى القاعدة الاولية هل يكون مشروطا بالعلم بالتكليف ويكون مشروطا بامكان تحصيل العلم او يكون مشروطا باحتمال التكليف وامكان
الامتثال الا ما خرج كصورة عدم القدرة وللضرر والعسر وظاهر من بعض كصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي الاول في مبحث لباس المصلي في صورة كونه مغصوبا
مع تعين الموضوع والجهل بالحكم حيث قال ولا يبعد اشتراط العلم لامتناع تكليف الغافل واستحسنه الشيخ يوسف وكذا الثاني حيث حكم بمنع ادخالها
المشهور ونسب الى الاول الموافقة للاصحاب في غير هذا الموضع ونسب الى العلامة ره الثاني بانه لو كان مشروطا بالعلم يلزم الدور لان حصول العلم بالتكليف
موقوف على تعلق التكليف والا فكيف يحصل العلم به ولو كان الامر بالعكس ايضا يلزم الدور واختار الاخباريين الثالث مطلقا او في الشبهة التحريمية
حيث قالوا بوجوب الاحتياط ولزوم التحرز عن المشتبهات للاخبار كما سيجيء وفي الكل نظر اما الثاني فلعدم لزوم الدور لان تعلق التكليف الظاهري
مشروط بحصول العلم بالتكليف الواقعي في حق الملتفتين ثم بانضمام قاعدة الاشتراك يثبت في حق من علم والعلم بالتكليف الواقعي لا يكون موقوفا على
تعلقه به بل هو موقوف على الدليل المثبت له لا يقال ينتقل الكلام في حال من يتعلق به التكليف بلا واسطة كالنبي ويلزم من الاشتراط المذكور الدور لان
العلم بتعلق التكليف موقوف على العلم بالتعلق في ذمته ولو كان الامر بالعكس يلزم الدور لانا نقول لا يلزم ذلك لان العلم بالتعلق بنفس التعلق معلول لان
للعلم بتوجه الخطاب فتدبر واما الاول فمع ان الاصل هو الامكان فان لا بالنقض وهو انه لو لم يكن ممكنا لما كان واقعا في الشرع والتالي باطل بيان الملازمة ان العلم
لو كان شرطا للتكليف لما كان الفحص لازما للمجتهد ولا للمقلد او غيرهما في صورة عدم علمهما به كما في صورة بدوة المشتبهات مع علمهما بثبوت الحكم من الشارع
مع احتمال كونه هو الوجوب والتحريم لان العلم ح يكون من مقدمات الواجب المشروط وتحصيل هذه المقدمة لم تكن واجبا عقلا وشرعا ويلزم عدم لزوم الفحص
بالاصل والاجماع لان وجوبه مقدمي وحيث لم يتعلق الوجوب الواقعي على ذمة المكلف لعدم العلم يلزم عدم لزوم مقدمته اعني الفحص وبطلان التالي واضح
وكذا لو كان شرطا ومستغنا بوجوبه لما كان وتقابين العرف والعقلاء والتالي باطل بيان الملازمة ان العبد لو ترك شراء اللحم والفحص عن طلب المولى بعد اخبار
مجهول الحال بان مولاك قال اشتر اللحم يكون مذموما عقلا ومستحقا للعقاب كذا في احتمال الضرر الدنيوي وشبهة اللحوم كما سيجيء وثانيا بالحل وهو ان الجاهل
على قسمين الاول الغافل الصرف الذي لم يحتمل التكليف والطلب اصلا الثاني من كان شاعرا ومحتملا للتكليف احتمالا مستتبعا عن الامارات العقلائية وهذا
القسم يعد لحماله التكليف في الشيء يحتمل الضرر في تركه وعقله قاطع بلزوم دفعه وعدم العلم بالتكليف الواقعي لا يستلزم عدم العلم بالتكليف
الظاهري الحاصل من العقل القاطع بلزوم دفع الضرر المحتمل ثم بعد حكم العقل يجب عليه اما الاتيان لو لم يكن مغلطا ايضا محتمل الضرر او الفحص ثم بعد الفحص
ان حصل العلم فهو المطلوب وان لم يحصل العلم فيختلف الموارد كما سيجيء فتكليفه ليس كتكليف الغافل واما الثالث فلبطلان لزوم الاحتياط الكلي كما سيجيء وجريان البراءة
في الموارد التي نقول بالبراءة فيها وكيف كان الكلام هنا في الاصل الاولي وهو لزوم الاحتياط وتعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا بمجرد احتمال التكليف من الوجوب
والحرمة مستنبطا من الامارات وعدم الاشتراط بالعلم ولا بامكانه وذلك لوجوه الاول قاعدة الضرر لان من الامارة يحصل الظن بالوجوب وهو ظن بالضرر اعني
استحقاق العقاب على تركه او فعله مستنبطا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر اخر والعقل قاطع بلزوم دفعه بل في الشك والوهم كذلك الثاني قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين لان الصفة موجودة في الذوات مقتضية للاحكام من غير مدخلية العلم والجهل وطلب الشارع انما هو للاوصاف الطفا فيلزم كون
طلبه دائما للصفة النفس الامرية وان لم يعلمه المكلف حتى يثبت منافية الجهل واشتراط العلم الثالث الخطابات والالفاظ المثبتة للاحكام لانها حقيقة في
نفس الشيء كالكلب يحرم وكذا الكافر نجس سواء حصل العلم ام لا ويجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت تقييده في حق الشاكين او في حقنا وهذه القاعدة اجماعية
وعقلية وعليه السيرة من الادم الى الخاتم وبادلة الاشتراك يثبت في حقنا نفس الامر ومعه يجب من باب المقدمة في صورة احتمال التكليف عدم العلم
بعلم عنه بالفحص او التكليف بالايجاب اوالعسر والضرر ولو اقيمت الاصل الثانوي على عدم التكليف بعد الفحص وعدم العلم او قبل الفحص كما في بعض الموضوعات
لما سيجيء الرابع لزوم الفحص اجماعا على المجتهد عن الادلة والمقلد عن قول المجتهد في كل واقعة عن حكمها فيما يحتمل الوجوب والحرمة او ما يكون موجبا لاحدهما
كالوضعيات ووجوبه مقدمي اجماعا وهو ينفي اشتراط تعلق التكليف بالعلم كما مر اذا عرفت كون الاصل الاولي لزوم الاحتياط لكنه انقلب في بعض الموارد بالاصل
الثانوي والمقتضي لكون التعلق مشروطا بالعلم كما في الموضوعات التي لا يجب الفحص عنها بمحض احتمال التكليف مطلقا او ظنا كاصالة الطهارة والفراش و
سوق المسلم وفعله وبيده ومشروطا بامكان تحصيل العلم ولو اجمالا انما يجب الفحص فيه كما في الشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة كالرجال و

القبلة وامثالها وفي بعض الموارد باق على ما اسس كونه موقوفا على احتمال التكليف وعدم الغفلة سواء كان مع عدم العلم الاجمالي كما في اللحوم والضرر الدنيوي
وكذا مع العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة سواء كان من باب التباين او الاقل والاكثر الارتباطي او في شبهة الكثير بالكثير او الكثير بالقليل مؤيدا بالوجوه
التي سيجيء انه نعم فالاصل الثانوي المعتمد هو التفصيل بنحو ما قلنا وبطلان اطلاق الاقوال الثلثة من اشتراطه بالعلم او بامكانه الخ وتوضيح المطلب في
جميع هذه الاقسام يقتضي التكلم في فصول ثلثة **الفصل الاول** في الشبهة الوجوبية مطلقا من غير احتمال التحريم وفيه مقصدان **الاول** في الاجمال المراد
اعني الشبهة الحكمية مطلقا وفيه مسائل ثلثة **الاولى** في الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالي بالوجوب بين المشتبهات مطلقا سواء كان من باب دوران
الامر بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب او بين الوجوب والكراهة او بين الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة وفيه مقامان **الاول**
في غير تعارض النصين وفيه اقوال ثلثة قول بالبراءة على الاطلاق وهو من المجتهدين واغلب الاخباريين وقول بالاحتياط كذلك وهو منسوب الى بعض الاخباريين
وقول بالتفصيل بين العام البلوى وغيره وهو منسوب الى المحقق والحق في المقام هو القول الاول والدليل على ذلك وجوه كثيرة **الاول** بناء العقلاء
والقوة العاقلة وتقريره من وجوه اربعة الاول ان الموارد التي يكون الشك فيها شكا في حدوث الدليل يكون الدليل مدفوعا بالاصل فيثبت الصغرى اعني
هذا مما لا بيان له بالاصل وكلما كان كذلك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو
احتمل وجوب شراء اللحم من جانب مولاه وتفحص ولم يعلم ولم يجد الدليل وتركه لعدم العلم لا للمخالفة لم يكن على تركه مذموما ولو عاقبه المولى على الترك
لكان مذموما عند العقلاء ولو كان مجرد الاحتمال كافيا لثبوت التكليف بحسب الظاهر لكان الامر بالعكس واذا ثبت نفي التكليف في هذا القسم يثبت
في غيره اعني صورة القطع بالحدث والشك في الدلالة او الارادة بالاجماع المركب وقلب الاجماع باثبات لزوم الاحتياط في هذا القسم اعني صورة القطع
بحدوث الدليل بايجاب الاحتياط واثباته في القسم الاول اعني الشك في الحدوث بالاجماع المركب مدفوع بانه سيجيء ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط في
هذا المورد وسلمنا التكافؤ وح يكون حكم العقل سليما عن المعارض فتدبر الثاني بعد حصول الاجمال في الحكم مطلقا سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان مع
كونه مجملا يحصل الصغرى اعني هذا مما لم يحصل العلم بالطلب فيه بعد الفحص وكلما كان كذلك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى
فواضحة واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو جاء له خبران متعارضا يكون احدهما مثبتا لوجوب شراء البطيخ والاخر نافيا له او جاء له خبر مع كونه شاكا في انه
قال اشتر البطيخ او قال لا يجب عليك كذا وتفحص ولم يعلم وترك اشتراءه لا لاجل المخالفة بل لعدم الثبوت لم يكن مذموما ولو عاقبه المولى على الترك يكون
مذموما ولو كان مجرد الاحتمال كافيا للوجوب بحسب الظاهر لكان الامر بالعكس لا يقال تعارض العقليين غير ممكن وقد مر كون مقتضاه اللزوم بمجرد احتمال التكليف
باب لزوم دفع الضرر وحكمه بعدم العقاب ثالثا لم يحصل العلم بالوجوب والتحريم منافض له لانا نقول الثاني وارد على الاول لان بعد حكم العقل بعدم العقاب
في المحتمل مع عدم العلم يحصل القطع بعدم العقاب وعدم الضرر معه وينتفي الصغرى الاولى لا يشمله العقل الاول لا انه يشمله ويخرج حتى يكون من باب
التخصيص لا يقال كما ان بملاحظة العقل الثاني من عدم العقاب فيما لم يعلم الوجوب يرتفع الصغرى الاولى كذلك بمقتضى العقل الاول من احتمال الضرر ولزوم دفعه بالعقل
يحصل العلم بالتكليف الظاهري ومعه يرتفع الصغرى الثاني فالاول ايضا وارد على الثاني ح وما وجه الترجيح لانا نقول بعد ملاحظة حكمي العقل بالحظ
لباسهم ومن الكلام وهو المحتمل للتكليف مع عدم العلم به نرى حكم العقل والعقلاء بعدم المذمة على الترك وبعدم العقاب فنعلم عدم حكم العقل في الاول و
عدم شموله فيكون الثاني واردا وهكذا الادلة التي سيجيء في الاستصحاب لان مقتضاه عدم التكليف وعدم العقاب في المحتمل سواء كان في الواقع واجبا ام لا
ومعه يرتفع احتمال الضرر وقاعدة التحسين لان الصفات لو كانت مقتضيا وبعد الدليل على نفي التكليف ظاهرا يكشف عن عدم الصفة او وجود المانع
للتعلق من الجهل وغيره وكذا تقييد الخطابات المنصرفة الى نفس الامر لان دلالتها على الوجوب في المحتمل مقيدة وما ذكرنا على نفي التكليف صريح كما سيظهر وهو
مقدم مع ان الشك في الانصراف الى نفس الامر سيما مع اعتضادنا بالشهرة بل الاجماع وكثرة الادلة وكون اغلبها عاما مع ان العمل بالخطابات مستلزم لطرح الاخبار الدالة على
البراءة او تخصيص الاكثر لندرة مورد لم يوجد لفظ مثبت للتكليف كان مقيدا بالمعلوم فتدبر واستدل بعض بان القول بالاحتياط فيما لم يكن علم اجمالي كما هو
موجب للقول في العلم الاجمالي في الوقايع وفي الواقعة الخاصة وهو موجب للعسر وباطل فيجب القول بالبراءة هنا لانه متيقن لكنه فاسد لان الكلام في الشبهة
من حيث هي ولو كان قليلا بل واحدا كغسل الجمعة كما على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب مع قطع النظر عن كثرة المشتبهات الموجبة للخروج عن الدين على فرض
البراءة والعسر على فرض الاحتياط كما على فرض انسداد باب العلم في الاغلب لان العمل بالاصل غير فاسد بل يتعين غير العمل بالظن مع ان العلم الاجمالي في الوقايع
الكثيرة وعدمه لا يجتمع لتمحض احد لان باب العلم في الاغلب اما منسد او منفتح والاول للاول والثاني للثاني واستدل بعض ايضا بان على فرض الترك فيما
يحتمل الوجوب مع عدم العلم به اما ان لا يكون له عقاب او يكون وعلى الاول يكون المطلوب ثابتا وعلى الثاني اما ان يكون العقاب على مخالفة الامر بالفعل او على
مخالفة الامر بالاحتياط او على ترك دفع الضرر المحتمل والكل باطل اما الاول فلان العقاب اما ان يكون على مخالفة الامر الكائن في الواقع بينا او لم يبين او يكون
على مخالفة الامر الكائن في الواقع بينا او لم يبين او يكون على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح عن الحكيم فضلا عن الحكيم على الاطلاق والثاني خلاف الفرض وكذا
الثالث لان العقاب على مخالفة الامر بالاحتياط اما ان يكون على مخالفة الامر الكائن في الواقع بينا او لم يبين او على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح والثاني
خلاف الفرض لعدم الدليل على لزوم الاحتياط واما الثالث فلان الضرر هو موقوف على احتمال العقاب وهو موقوف على وجود الامر ونفيه كما بينا فالمستدل هو ايضا
فاسد لان مع تسليم قبح التكليف على الامر الكائن في الواقع غير المبين لنا اولا والاول هو الوجه الثاني الذي قررناه ولا يحتاج الى هذا وعلى الثاني لا يتم ولا يصح
الاستدلال بعد المنع لجواز التكليف به وعدم قبحه **الثاني** الايات الشريفة منها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومن المعلوم
ان المراد بالبينة هو البينة التي حصل الاطلاع عليها بعد الفحص لا مجرد وقوعها في الواقع لعدم الفرق بين عدم البيان من غير اطلاع عليها بعد الفحص فلا يبرء
او البيان مع

انها منصرفة الى نفس الامر والمحصل الصغرى اعنى هذا مما لا بيان له لجواز ورودها فى الواقع مع انه يمكن نفيه من حيث الاصل كما سيجىء توضيح ذلك فى الاجا
اذا عرفت هذا فنقول ان هذا مما لا يعلم ورود البيان فيه وكلما كان كذلك فلا هلاك فيه ولا تكليف فيه فكذا هذا ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ومن المعلوم ان المراد بالبعث من حيث ارسال البيان الذى حصل الاطلاع عليه بعد الفحص لعدم الفرق بين عدم البعث والبعث مع عدم ارسال
البيان وارسال البيان مع عدم الاطلاع عليه بعد الفحص اذا عرفت ذلك فنقول ان هذا مما لا يعلم ارسال البيان للتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا يكون فيه
عذاب فلا يكون فيه تكليف فكذا هذا اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فللاية الشريفة ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها والمراد ما علم بيان تكليفه
وجه الاستدلال يظهر مما سبق واما التمسك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ففى غاية الاشكال لان التمسك به انما يصح لو لم يكن الاتيان فى تحت
قدرة العباد وهو هنا ممنوع لامكان الاتيان فيما يحتمل كونه مكلفا به بحسب الواقع نعم يتم الاستدلال لو كانت المشتبهات كثيرة بحيث لا يكون اتيانها مقدورا
وهو خلاف المفروض لان الكلام انما يكون فى الاصل من حيث هو لا من حيث ملاحظة كون الاحتياط غير مقدور او موجبا للعسر فتدبر الثالث الاخبار
منها ما رواه الصدوق فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى وفى خبر اخر عن الشيخ ره حتى يرد فيه امر او نهى
وفى خبر اخر حتى يرد فيه نص ويصح الاستدلال بكل منها اما الاول فبان هذا مما لا يعلم ورود الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق وغير مقيد بفعل ولا تركه
فكذا هذا ويمكن الايراد على صغرى وكبرى هذا الاستدلال من وجوه اما فى الصغرى فاولا بان المتبادر من ورود الامر هو الورود بحسب نفس الامر سواء
علمه المكلف ام لا بمقتضى وضع اللفظ وح لا يثبت الصغرى لاحتمال ورود الامر فى نفس الامر والجواب اولا بانا نتم الصغرى ح فى صورة الشك فى الحدوث
بالاصل لا يقال الاصل غير جار هنا للقطع بحدوث الحكم والشك انما هو فى الحادث لانا نقول اولا قد حققنا فى السابق صحة التمسك به من حيث نفى العقاب
وثانيا بانه لم يكن المراد بالاصل اصالة عدم حدوث الوجوب بل المراد انما هو اصالة عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى
الجعل الخاص دون الاباحة لحدوث الجعل العام فيه اعنى كل شىء مطلق لا يقال الجعل العام فى الوجوب والحرمة ايضا محقق وهو اخبار الاحتياط والشك
ح يكون فى الاندراج وهو شك فى الحادث ولا يصح التمسك بالاصل لانا نقول الامر وان كان كما ذكر لكن سيجىء ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط
فى هذا المقام وح تكون المشتبهات التى لم يرد فيها جعل بخصوصه مندرجة تحت اخبار البراءة دون الاحتياط وح يتم الصغرى بالاصل ويثبت فى غير
هذه الصورة اعنى صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة على التكليف والارادة بالاجماع المركب وقلب الاجماع المركب بان فى
صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة والارادة يثبت الاحتياط لصدق الريب ثم فى صورة الشك فى حدوث الدليل الخاص بالاجماع
المركب ممنوع بان اجماعنا اقوى باعتبار ضميمة اعنى اخبار البراءة كما سيجىء فى مقام معارضتها باخبار الاحتياط وترجيحها وثانيا بان مقتضى الوضع وان
كان هو الورود بحسب نفس الامر لكن المراد هو العلم بالورود وذلك لوجوه خمسة الاول التبادر فان المتبادر من الالفاظ فى مقام التكاليف هو الانصراف
الى المعلوم كما حققه المحققون والمراد من الانصراف الى المعلوم عدم اعتبار غير المعلوم لا ان يكون العلم داخلا فى المطلوب بل المطلوب هو نفس الامر ان
حصل العلم الثانى تنقيح المناط لعدم الفرق بين عدم الورود او الورود وعدم الوصول والاطلاع بعد الفحص الثالث سلمنا الانصراف الى نفس الامر لكن
مفهومه معارض بمنطوق روايات اخرى فى المشتبهات منها قوله ع رفع عن امتى تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وهذه اقوى لاخصيته هذا الظهور برفع المؤاخذة
مع عدم العلم فى موارد التكليف والمفهوم يدل على التكليف فيما ورد الامر سواء علمه المكلف ام لا واللازم تخصيصه بصورة العلم سلمنا كون ما الموصولة من
موارد التكليف والعقد ويلزم رفع المؤاخذة فى المشتبه سواء كان فى الواقع فيه تكليف الزام او لا والمفهوم يدل على لزوم الاتيان فيما فيه امر فى نفس الامر سواء
علمه المكلف ام لا والنسبة عموم من وجه فمادة الفرق فى الاول فيما لا يكون فيه امر مع عدم العلم به ومن الثانى فيما فيه امر وعلمه المكلف فمادة الجمع فيما فيه امر مع
عدم العلم فالمفهوم يدل على لزوم الاتيان فى المحتمل والمنطوق يدل على عدم التكليف فيه لعدم العلم والمنطوق اقوى من وجوه الاول ان دلالة هذه على نفى
التكليف فى المشتبهات انما هى على سبيل النص والصراحة للقطع بالصغرى اعنى هذا مما لا يعلم التكليف فيه بخلاف رواية كل شىء فان دلالتها على ثبوت التكليف
فى المشتبهات انما هى على سبيل المقدمية لعدم العلم بورود الامر فى نفس الامر وانما هو محض الاحتمال ولا شك ان الاولى اقوى الثانى ان دلالة هذا الخبر انما
يكون من باب المنطوق بخلاف خبر كل شىء والمنطوق اقوى من المفهوم الثالث دلالة المفهوم على لزوم الاتيان فى المشتبه تكون من باب الاطلاق والمنطوق
على نفيه من باب العموم والاول تقييد والثانى تخصيص والاول اولى الرابع ان المراد بالشىء فى الحديث هو الشىء المجهول الحكم بحسب الواقع لا المعلوم وح يكون المراد
كل شىء مجهول الحكم بحسب الواقع فهو مطلق حتى يرد فيه امر رافع للجهل ولازمه العلم بورود الامر لا ورود الامر فى الواقع مع عدم العلم لكونه جهلا ومقتضى
الرواية كونه مطلقا لا مقيدا فتدبر لا يقال على فرض تسليم انصراف الرواية الى المعلوم لا يتم الصغرى للعلم بورود الامر وهو الامر الدال على لزوم الاحتياط لانا نقول
المتبادر من الامر فى الرواية هو الامر الدال على الوجوب الواقعى الرافع للجهل به لانه غاية المجهولية بل يمكن سلب ارادة الاعم الشامل له للالتفات الى الامر بالاحتياط
من الرواية مع ان حمل الامر على الاعم مستلزم لارتكاب الاستخدام لان قوله ع كل شىء الخ معناه ان الشىء المجهول الحكم بحسب الواقع مطلق بحسب الظاهر حتى يرد فيه امر
رافع للجهل عن الحكم الواقعى ولا ريب ان امر الاحتياط لا يكون رافعا عن الجهل بالحكم الواقعى ولو جعلنا الامر اعم يلزم حمل مرجع الضمير الى المجهول المطلق سواء
كان بحسب الظاهر او الواقع وهو خلاف الظاهر على انه لو جعلنا الامر اعم يلزم عدم تحقق مصداق لاخبار البراءة اصلا لكون امر الاحتياط عاما شاملا لكل مجهول وهو بديهى
البطلان وبما ذكرنا يقيد اطلاق الايات فى البراءة الى صورة العلم كقوله تعالى الخ وما كنا معذبين الخ الى صورة العلم وكذا يقيد باطلاق الادلة اللفظية من
الخطابات كقوله تعالى اقيموا الصلوة واوفوا بالعقود وامثالهما المثبتة للتكاليف لنفس الامر سواء حصل العلم ام لا بمقتضى الوضع لكون النسبة ح عموما من
وجه وهذه اقوى لما مر واما الايرادات الواردة على الكبرى فاولا بان هذه الروايات انما تكون من اخبار الاحاد وهى لا تكون حجة فى المسائل الاصولية والجواب

ان المسئلة

ان المسئلة لا تكون اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هى قاعدة كلية تابعة لصغرياتها فان كانت الصغرى اصولية فتكون اصولية كالشك فى لزوم الفحص عن الدليل
والشك فى لزوم العمل بالدليل وان كانت فرعية فتكون فرعية كالشك فى لزوم غسل الجمعة وهى ح تكون فى الثانى حجة وفى الاولى ان لم تكن حجة بانفرادها لكن
بعد اعتضادها بالكتاب الكريم الذى هو من الظنون الخاصة تكون حجة بلا اشكال مع انها بعد اعتضادها ببعض الوجوه التى ستذكر يحصل القطع بالمراد
ويخلو عن الشبهة والارتياب بل يكفى فيه العقل ولو فرض نفى حجيته لكفى استصحاب عدم العقاب وثانيا بان عدم التكليف فى صورة عدم العلم بالبيان انما يسلم لو
لم يكن عدم العلم بالبيان مسببا عن سوء اختيار العباد والمقام ليس كذلك لكون العباد سببا لخفاء القائم عليه وعلى ابائه الاف التحية والثناء وهو سبب للاختفاء
وعدم العلم بالبيان فيجوز التكليف فى هذا القسم لان الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار والجواب بمنع كون سبب الخفاء هو العباد المؤمنين لجواز كون المصلحة
مقتضية لذلك ولجواز كون السبب هو المشركين المعاندين وعلى فرض كون العباد المؤمنين سببا لذلك فى الواقع لكن يكون غير مناف للاختيار لو كانوا
معتقدين بالمسبب اعنى بالخروج حين ظهوره ع العياذ بالله وليس كذلك لكون الكل من المخلصين والمنافقين [illegible] ظهوره ع من غير احتمال فى حقهم
كك والحاصل انه فيما يتعلق التكليف وعدم المكلف مقدمة المعتقد عند الاتيان لو لم يظهر الرسل المظهر للتكاليف وعاقبه لكونه سببا لعدم ظهوره
فى الواقع مع عدم اعتقاد المكلف به لا يكون من باب انى لو اظهرته لكم انا ظهرته لقتلتموه فعاقبكم على ترك التكليف الغير المرسل وغير المظهر لقبح هذا
العقاب عقلا لعدم تمام الحجة كما لا يخفى مع ان على فرض تسليم كون العباد المؤمنين معتقدين بكونهم سببا لذلك لكن قوله غير مناف للاختيار ان كان مراده
انه غير مناف لامكان التكليف بحسب اللفظ فمسلم لكنه موقوف على الدليل الدال على وقوعه لزومه بحسب الظاهر وهو مفقود فى البين بل عموم كل شىء دال على
عدمه وهو ارجح من اخبار الاحتياط كما سيجىء وان كان مراده انه دليل على وقوعه فبين البطلان وثالثا بان هذه الرواية معارضة بالاخبار الدالة على
لزوم الاحتياط منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا الخبر لو لم يكن اقوى لم يكن اضعف فح فيتساقطان ولا يصح الاستدلال بالرواية والجواب اولا
بان هذه الرواية ضعيفة ولا يكون لها جابر فى المقام وثانيا بانها معارضة بما دل على استحباب الاحتياط فى الجملة وهو ما روى عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين
اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ولا ريب ان دلالته على الاستحباب فى الجملة اقوى من دلالته على عموم اللزوم والقدر المتيقن من الاستحباب
هو هذه الصورة وعلى فرض تسليم عدم القدر المتيقن يكون مقيدا بالمجمل وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون اخبار البراءة سالمة عن المعارض وثالثا بانه على
فرض تسليم صحة التمسك بها يكون الترجيح فى جانب كل شىء لكونه اخص من اخبار الاحتياط لانه يدل على عدم التكليف فى صورة عدم العلم مطلقا وهذا يدل على الاحتياط
فى موارد الريب سواء كان مع حصول العلم الاجمالى فى البين او مع عدمه وح يجب تخصيص اخبار الاحتياط بالاول ورابعا بانه ان تنزلنا تكون النسبة بين المتعارضين
تباينا لكن المتعين هو تخصيص اخبار الاحتياط بغير هذا المورد لان بعد التعارض يكون الجمع بين الخبرين غير ممكن للتناقض والطرح مع امكان التصرف الذى يدل
عليه الشرع او العقل او العرف ايضا فاسد واللازم طرح اغلب الاخبار مع المعارض وهو بديهى البطلان فيلزم ح التصرف وهو باى وجه كان يكون مع العمل باخبار البراءة
فى المقام لان التصرف اما ان يكون بحمل الامر فى اخبار الاحتياط على الاستحباب او يكون بالتخصيص فى احد الروايتين دون الاخرى او بالتخصيص فى كل من الروايتين الاول
ظاهر والثانى فاسد للزوم التحكم مع انه لا يرفع التعارض واما الثالث فيمكن من وجوه الاول تخصيص اخبار البراءة بالشبهة الوجوبية واخبار الاحتياط بالتحريمية
والثانى تخصيص اخبار البراءة بالشك فى التكليف مع عدم العلم واخبار الاحتياط بصورة العلم الاجمالى والشك فى المكلف به والثالث عكس الاول والرابع عكس الثانى
وعلى الاولين يكون المطلوب ثابتا واما الاخيران فلو سلمناهما مع انهما خلاف الاجماع يثبت المطلوب بالاجماع المركب لان كل من قال بالبراءة فى الشبهة التحريمية
او الشك فى المكلف به قال بالبراءة فى الشبهة الوجوبية والشك فى التكليف وخامسا بان اخبار البراءة ان سلم عدم ترجيحها من حيث الدلالة لكنها ارجح
من حيث الخارج وهو الاعتضاد بالكتاب الكريم والشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة والاجماع الظنى والاستقراء كما سيجىء ذكرها مع انه لو سلم عدم الترجيح
يتساقطان ويكون العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان سليما عن المعارض مع انه لو لم يكن العقل حاكما يكفى فى المقام استصحاب عدم العقاب ومما ذكر
ظهر وجه الاستدلال برواية اخرى اى حتى يرد فيه نهى اما بتعميم النهى لطلب الترك وطلب ترك الترك او باثبات نفى التكليف فى الشبهة الوجوبية بالاجماع
المركب لا يقال التمسك بهذا الخبر لنفى الوجوب لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب مشكل لان المطلق اما ان يحمل على الاباحة الخاصة والمقابل للمقيد على الاول
لا يصح التمسك بنفى الوجوب للقطع بعدم الاباحة فلا بد اما من تخصيصه بدوران الامر بين الوجوب والاباحة او حمل المطلق على المعنى الثانى او حمل الامر على الاعم
وعلى الاول يخرج المقام منه وعلى الثالث لا يصلح الاستدلال ايضا لانه يجب حمل القيد على الاعم من الوجوب والاستحباب والكراهة وعلى الثانى يصح لو كان الامر
حقيقة فى الوجوب ولا يصح على مذهب من قال بالاعم ولا يثبت به ايضا الاباحة الخاصة وعلى الثانى يرد عليه ما ذكرنا على الثانى لانا نقول معنى المطلق هو
الثانى اعنى غير محبوس عنه للتبادر فيشمل الاباحة والاستحباب والكراهة ويثبت فى اللغة بالاصل واما فى الامر فعلى مذهب من قال بكونه حقيقة فى
الوجوب كما هو الحق فظاهر وكذا الاعم مع كون فرده الظاهر هو الوجوب وكذا على فرض عدم كونه فردا ظاهرا لان المتبادر من الامر الوجوبى فى الحديث لان معناه ان كل شىء
مجهول الوجوب او الحكم غير مقيد بحسب الظاهر حتى يرد فيه امر رافع للجهل على تقييده وهو الامر الوجوبى مع ان على فرض اختصاصه بدوران الامر بين الوجوب والاباحة يثبت نفى
الوجوب فى غيره بالاجماع المركب ومنها ما رواه الصدوق ره فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتى تسعة اشياء الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة وجه الاستدلال
ان الرواية ظاهرها مخالف للوجدان لانا نرى عدم رفع ذات الخطاء والسهو وهكذا غيرهما فلا بد من التصرف وهو هنا باحد الوجهين ممكن الاول اضمار لفظ
المؤاخذة والثانى حمل العموم الاستغراقى فى امتى على العموم المجموعى اعنى رفع التسعة عن مجموع الامة من حيث المجموع وان كان باعتبار رفعها عن الواحد اعنى المعصوم
لدخوله فى المجموع وكل من المتصرفين لا يخلو من اشكال اما الاول فلان الرواية قد وردت فى مقام الامتنان ومفهومها يكون مخالفا للاجماع لان مفهوم

[illegible]

ان مؤاخذة هذه التسعة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة مع انها مرفوعة عن جميع الامم سيما بالنسبة الى بعضها كما اضطروا والنسيان والخطاء وهكذا واما الثانى فلان مفهومها يكون ح ان هذه التسعة لم تكن مرفوعة عن مجموع الامم السابقة من حيث المجموع مع انه ليس كذلك لدخول المعصوم من النبى او وصية فيهم وهى مرفوعة عنه مع انه لم يكن بعضها ايض مرفوعا عن امة من الامم كما اضطروا ولما لا يعلمون فى الموضوعات ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان مفهوم الرواية ان مؤاخذة هذه المجموع اعنى التسعة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة وهو اعم من عدم رفع مؤاخذة بعضها كالحسد والتفكر وبعض ما لا يعلمون او مجموعها لان رفع المجموع اعم من رفع جميع الاجزاء او بعضها وعلى الاول لا يكون مخالفا للاجماع والثانى ان تحقق هذه الاشياء على ضربين قسم يكون حاصلا من التقصير وقسم يكون حاصلا من عدم التقصير والمنطوق يدل على ارتفاع المؤاخذة عن كلا القسمين والمفهوم يدل على عدم رفع المؤاخذة عن هذا المجموع من حيث المجموع وهو محتمل من عدم رفعها فى القسم الاول والاعم والقدر المتيقن هو الاول ولذا لا يكون مخالفا للاجماع عن الثانى بان المراد ان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتى من حيث المجموع فى جميع الازمنة لعدم خلوهم عن وجود المعصوم بخلاف سائر الامم لجواز خلوهم عن المعصوم كما مر موسى وعيسى فى هذا الزمان لكن بعد صحة كل من التقريرين هل يكون المتعين هو الاول حتى يبطل الاستدلال او الثانى حتى لا يصح والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول التبادر العرفى بعد تعذر الحقيقة فان المتبادر هو رفع المؤاخذة كما هو المنساق الى ذهن علمائنا الابرار حيث استدلوا بها فى المقام والثانى ان الحمل على مقتضى الثانى مستلزم لكون الكلام بلا فايدة لعدم الفايدة المهمة لذكر هذا الكلام بان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتى من حيث المجموع الثالث ان تصرف الثانى مستلزم للاضمار ايض لعدم رفع بعضها عن المعصوم ايض كما فيما اضطروا اليه لا بد فيه من اضمار المؤاخذة فيه ولا ريب ان تصرفا واحدا اولى اذا عرفت ذلك فالشاهد فى المقام هو قوله ما لا يعلمون وجه الاستدلال ظاهر لان كل مورد من الموارد المشتبهة مما لا يعلم ورود الامر فيه وكلما كان كذلك لا مؤاخذة لفعله او تركه فكذا هذا اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلهذه الرواية والاخبار الواردة فى الرواية الاولى ترد على هذه الرواية ايض الا ان الاول اعنى الانصراف الى نفس الامر لصراحته فى عدم العلم والجواب ايض هو الجواب الذى ذكرنا فارجع اليه ومنها ما رواه ثقة الاسلام فى الكافى فى باب حجج الله تعالى على خلقه فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجه الاستدلال ان الموضوع منه ظاهر فى المرفوع وهو خلاف الوجدان لان الامر ربع الجهل حكما وموضوعا او وجود الجهل فيهما بديهى ح لا بد اما من تقدير المؤاخذة او جعله كناية عن عدم تعلق الطلب ظاهرا وان كان فى الواقع مطلوبا وعلى اى منهما يصح الاستدلال بها اما الاول فظ واما الثانى فلان معناه ان بمحض احتمال التكليف لا يتعلق الطلب ظاهرا وان كان مطلوبا فى الواقع ولا يرد ح انه لا بد من تخصيصه بالموضوعات الالزامية لعدم صحة ان يق ان الحكم غير مطلوب فى الموضوع المباح غير مطلوب ومؤاخذته مرفوعة لانه ح يكون مطلوبا ظاهرا ولا فيه المؤاخذة وح يقول ان كل مورد من الموارد المشتبهة مما حجب الله تعالى علمه وكلما كان كذلك فمؤاخذته مرفوع عنهم وغير مطلوب فكذا ذلك يمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه الاول ان هذه الرواية ظاهرة فى الاعتقاديات كمسئلة القضاء والقدر وامثالهما فلا يصح التمسك بها فى الاحكام الفرعية والجواب عنه ان الموضوع عام شامل للمطلق المجهول فلا معنى لتخصيصه الثانى ان هذه الرواية تدل على نفى التكليف فيما كان سبب الحجب هو الله تعالى وهو فاسد للضرورة لان الضرورة والاجماع قائمان على ان الله تعالى بين احكام الوقايع للنبى وهو للائمة عليهم السلام ولم يبق شئ يكون حكمه مستورا من جانب الله تعالى مع ان كل مورد مشتبه يحتمل ان يكون سبب الستر هو الله تعالى او العباد فلا يصح الاستدلال بالرواية والجواب عنه ان المراد هو عدم وصول البيان وان كان متحققا فى الواقع لان الحجب هو الستر بعد الظهور وهو مطلق شامل لما يكون سببه سوء العباد ام غيرهم الرابع ان الرواية تدل على نفى التكليف فى كل حكم الزامى يكون مستورا عن كل فرد من افراد العباد وهو غير متحقق لكون المعصوم من العباد وليس حكم مستورا منهم مع ان المشتبهات لا تكون مشتبهة لكل احاد الناس بل يكون بعضها مشتبها لبعض وبعض الاخر مشتبها لبعض الاخر والجواب ان المتبادر من مقابلة العموم للعموم هو التوزيع فلا يرد هذا الاشكال مع انه لو ثبت نفى التكليف فيما كان تكليفه مجهولا عند الكل يثبت نفيه فيما كان مجهولا عند البعض بالاجماع المركب تنقيح المناط لان المناط فى الاول هو قبح التكليف من غير بيان وهو جار فى الصورة الثانية فتدبر ويرد عليه الايرادات التى ذكرناها فى الحديث الاول الا الاول والجواب هو الجواب فارجع لا يق الحديث ظاهر فى الجهل المركب لانا نقول الحجب عبارة عن الستر وهو عبارة عن عدم العلم مطلقا سواء كان عالما بالعدم ام لا ومن الروايات قوله ع الناس فى سعة ما لم يعلموا ومن الروايات قوله من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم لا يق مفهومه يدل على عدم الكفاية ووجوب الاحتياط فى حق من لم يعمل بما علم ويثبت فى حق غيره بالاجماع المركب لانا نقول المنطوق اقوى فيقدم ويثبت البراءة فى الغير بالاجماع المركب ومن الروايات قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شئ والاستدلال بهذه الرواية مشكل لظهورها فى الجهل المركب نعم استدلوا ايض بصحيحة عبد الله بن سنان المروية فى الفقيه فى موارد المعيشة عن الصادق ع كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وهو ايض فى غاية الاشكال لظهورها فى الشبهة الموضوعية التحريمية كما سيجئ الرابع من الوجوه الدالة على البراءة الاجماعات المنقولة منها عن الصدوق فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى ظاهر ومنها عن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه شيئا عند تناول شئ من المأكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محذورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى والخامس الاجماع الظنى لما عرفت من عدم المخالف فى المسئلة الا ما نسب الى اهل من الاخباريين بل يظهر من بعض الاخباريين عدم الخلاف فيه قال الشيخ ره فى الحدائق البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفى الوجوب فى فعل وجودى الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم مما لا خلاف ولا اشكال فى اعتباره اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وثانيهما انها عبارة عن نفى التحريم فى فعل وجودى الى ان يثبت دليله وهذا وقع النزاع فيه فالعامة كلا واكثر اصحابنا على القول بها حتى طرحوا فى مقابلها الاخبار الصحيحة والموثقة باصطلاحهم والاشياء عندهم مبنية اما على الحل او حرام خاصة وجملة المحدثين وطائفة من الاصوليين على وجوب التوقف والاحتياط والاشياء عندهم على التثليث حلال بين وحرام بين الخ وربما نقل

ايضا القول

ايضا القول بان الاصل الحظر الى ان يثبت الاباحة وهو ضعيف فتنبه السادس الاستقراء لان الغالب فى الافعال والاشياء التى يتعلق بها فعل المكلف هو الاباحة فيكون محل الشك ملحقا به الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب السابع الاستصحاب على البراءة الاصلية من الاستصحاب المعتضد بالاجماع قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاشياء وهذا الاستصحاب تام يجرى فى جميع صور الشك ولا يرد عليه ما ذكرنا سابقا فى معنى الاصل فارجع اليه ولا تكون حجية استصحاب العدم خلافيا ويمكن التمسك بالاستصحاب الوجودى ايضا بالنسبة الى ما كان العقل مستقلا فى اباحته قبل الشرع اعنى الافعال التى منفعة خالية عن امارات المفسدة ورود الشرع وعدم العثور على المنع من جانب الشارع لتنصيص الاباحة السابقة ولا يرد نفى التكليف لان البناء على ثبوت الحكم بعد ثبوت الشريعة فى كل واقعة لجواز كون الحكم هو الاباحة كاستصحاب طهارة الثوب الملاقى مع الشئ المتنازع المشكوك فى النجاسة والطهارة هذا على مذهبنا من حجية الاستصحاب الوجودى فى الاشياء التى ثبت اباحتها قبل الشرع واما فيما لم يثبت اباحتها قبل الشرع او على مذهب من لم يقل بحجية الاستصحاب الوجودى كصاحب المدارك حيث قال يجوز ان يدوم ويجوز ان لا يدوم واذا كان كذلك فكيف يحكم بالدوام فتمسك بالاستصحاب العدمى اعنى اصالة عدم الوجوب وهذا على مذهب من جوز خلو بعض الوقايع عن الحكم كبعض المخالفين فلا يرد فيه اشكال واما على مذهبنا من عدم جواز خلو واقعة عن حكم من الاحكام الخمسة كما بيناه فى السابق فيرد عليه اشكال وهو ان هذا الاصل معارض باصالة عدم حدوث الاباحة والجواب عن الاشكال بانا سلمنا لكن يتحقق الواقعة كافعال البهائم مما يجوز فعله وتركه وح نثبت الاباحة الشرعية بالاجماع المركب او نتمسك باصالة عدم حدوث الجعل الخاص اعنى نفى الوجوب لانه لو كان واجبا لكان له بيان لا يق هذا معارض بالمثل لانه لو كان مباحا لكان له بيان لانا نقول البيان للاباحة اعنى الاذن موجود وهو العقل والاخبار العامة وبعد نفى الوجوب على ما عرفت يكون اثباته حساما من باب قاعدة الشاغل كما سيجئ توضيحه بل بالاجماع من العلماء بانهم يقولون فيما دل الدليل الظنى على نفى الوجوب بالاظهر عدم الوجوب لكن الاحتياط كذا فى المقام بالاولوية سيما فى دوران الامر بين الوجوب والاستحباب للاجماع المركب بان كل من قال بعدم الوجوب قال باستحبابه وللقطع بالمطلوبية فى حق المشافهين ويثبت فى حقنا بالنفى الوجوب فى حقنا يتعين الاستحباب لا يق سلب الوجوب مستلزم لسلب جنسه والجنس الموجود فى الاستصحاب مشكوك فيه فكيف كان مقطوعا لانا نقول الوجوب منفى ظاهرا لا واقعا فلا يكون منافيا للقطع بالمطلوبية الواقعية فتدبر وكذا فى دوران الامر بين الوجوب والكراهة كذلك لكون حسن الوجوب اشد من نقص الكراهة فيقدم وكذا الكلام فى تعارض النصين بعد نفى الوجوب كما سيجئ اذا عرفت الحق والتحقيق فى المقام فلا باس بذكر ادلة المحتاطين مع جوابها وهى من وجهين الاول العقل وجه الاستدلال ان بعد احتمال الوجوب يكون تركه محتملا للضرر اعنى العقاب وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بوجوب فعله عقلا فكذا ذلك والجواب عن ذلك بمنع الصغرى اعنى احتمال الضرر لانه فرع احتمال العقاب بعد حكم العقل بقبح التكليف من غير العلم بالبيان لا يكون محتملا الضرر حتى يكون دفعه لازما وهو انما يكون من باب التخصص لا التخصيص فلا يرد ان حكم العقل كيف يخصص على فرض تسليم عدم كون العقل حاكما بقبحه او عدم حجيته يكون الشرع وهو الوجوه التى ذكرناها فيا الثانى الشرع منها الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط ومنها الاخبار والايات الدالة على لزوم التوقف عند عدم العلم اما الاول فمنها ما ذكرنا من قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها ما روى عنه ع لك ان تأخذ بالحزم والحايطة لدينك ومنها مرفوعة زرارة كما سيجئ خذ بالحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها ما روى عنوان البصرى خذ بالحايطة لدينك ما تجد اليه سبيلا والجواب عنه يظهر مما ذكرنا فى رواية دع ما يريبك فارجع اليه مع ان بعضها ظاهرة فى الاستحباب واما التمسك برواية عمر بن حنظلة حلال بين وحرام بين الخ ورواية على بن خزاز فى كفاية النصوص بسنده عن الحسن ع ان فى حلالها حساب وفى حرامها عقاب وفى الشبهات عتاب لاثبات لزوم الاحتياط ففاسد لظهورهما فى الشبهة التحريمية فى الموضوع وكذا التمسك برواية الشيخ عن الحسن بتوقى القرص الخ ورواية على السندى وبعض روايات اخرى الدالة على لزوم الاحتياط فى المقام فاسد لكونها دالة على لزوم الاحتياط بعد القطع بثبوت الاشتغال واما الثانى اعنى ما دل على لزوم التوقف اما الايات فكقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما الاخبار فمنها ما روى الكلينى فى الموثق عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى فى جملتها وما لكم فى القياس انه اهلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفى الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابى عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون واذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه ومنها ما روى عن حمزة بن طيار فى جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى ع حتى يحملوكم فيه الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها ما روى عن الشيخ السعيد قطب الدين الراوندى عن ابن بابويه قال اخبرنى ابى قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابى عمير عن جميل بن دراج عن ابى عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومثل ذلك اخبار اخر كما سيجئ ذكر بعضها فى تعارض النصين مع الجواب عنه مفصلا ومجملا ان الظاهر منها هو النهى عن افتاء الحكم الواقعى ولو لم يكن كذلك لم يكن ظاهرا فى المطلوب فيكون مجملا ويكون ما ذكرنا سليما عن المعارض مع ان ظاهرها هو صورة الانفتاح وان لم يكن كذا لم يكن ظاهرا فى الاعم ويكون مجملا فيكون ما ذكرنا سليما عن المعارض مع انها معارضة بما ذكرنا وهو ارجح لكونه نصا من حيث الحكم الظاهرى ومن الاسناد مع انها معتضدة بما ذكرنا من الشهرة والاجماع المنقول الى غير ما ذكرنا اذا ظهر لك بطلان القول بالاحتياط يظهر بطلان قول المفصل مما سبق فى تعيين معنى اصل البراءة فارجع اليه المقام الثانى فى الشبهة الوجوبية فى الدليلين الظنيين المتعارضين المتكافئين مع دوران الامر بين الوجوب والاباحة او بينه وبين الاستحباب او الكراهة وهكذا عن الحرمة والكلام اولا فى جوازه ووقوعه وثانيا فى اعتبارها فى نفى الثالث وثالثا فى حكمهما من جهة الاثبات اما الاول فانكره احمد بن حنبل والكرخى وجوزه الباقون والحق مع المجوزين والدليل على ذلك وجوه اربعة الاول وقوعه فى الشهادات والثانى وقوعه فى الاحكام الفرعية الثالث الاخبار العلاجية الواردة فى النصين المتعارضين يكون بعضها دالا على التوقف وبعضها دالا على لزوم الاحتياط وبعضها دالا على التخيير وبعضها دالا على البراءة بحيث يحصل القطع من كثرتها بصدور بعضها عن المعصوم ع

ولو لم يكن جايزا لكان صدورها من المعصوم الامر بالعلاج عدم منع السايل عن وقوع ذلك يكشف عن امكانه ووقوعه الرابع وقوعه للمقلد كما في المجتهدين المتساويين
في الزهد والورع والتقوى مع كون احدهما قايلا بالوجوب والاخر قايلا بالاباحة ووقوع هذا بديهي كما نرى في صيرورة بعضهم اعلم من الاخر بعد كونه افضل ولا بد
من حصول التساوي الا ان الزم لطفه مع ان امتناع وصول احد الى مرتبة الاخر اما ان يكون من جانب الشارع او من جانبه والاول قبيح والثاني لا يدل على نفي الامكان
وما نحن فيه المحض لعدم جواز تعادل النصين بان الجمع بينهما غير ممكن والطرح فيهما مستلزم لصدور العبث وطرح احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم والتخيير يرجع الى الحكم
بالاباحة او بان اظهار المصالح والمفاسد لو اعتبر لطفا كل لطف واجب على الله تعالى والتخيير قد يوجب تفويت المصلحة او ارتكاب المفسدة كما لو اختار الاباحة
مع كونه في الواقع واجبا او حراما كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مدفوع اولا بالنقض بوقوعه كما ذكرنا وثانيا بالحل وهو من وجوه الاول ان التخيير
لا يكون مرجعه الى الحكم بالاباحة لان الاباحة حقيقة في جواز الترك والفعل ابدا واستمرارا بخلاف التخيير على انه يمنع وقوع التعادل بين الاباحة والوجوب او الحرمة
لا الغير مع ان المراد هو الاعم منهما ومن غيرهما مع كون مقصود عدم طرحهما راسا وبقائه في الجملة كما يدل بعض الاخبار من انا نلقي فيكم الخلاف الثاني ان الاخذ بالمقرر
لا يكون تحكما لاعتضاده بالاصل الثالث ان الطرح لا يكون عبثا لكون فائدته نفي الثالث مع ان المصلحة قد تقتضي الاجمال كما في الابتلاء والتقية مع انه
على فرض التسليم يكون دالا على منع وقوع الاجمال من جانب الشارع ولا يمنع وقوع الاجمال باعتبار اضمحلال القراين باعتبار البعد عن زمان الائمة عليهم السلام واما
قوله اظهار المصالح لطف الخ فمدفوع اولا بانه قد يكون عدم اظهاره لطفا وثانيا بان وجوب اللطف لا يكون منجزا مطلقا والا لزم ظهور القائم عليه السلام فيجوز ان يكون
معلقا على عدم المانع ولعل المانع كان موجودا من التقية وغيرها مع عدم طرحهما راسا كما يدل بعض الاخبار انا نلقي فيكم الخلاف واما الثاني فالحق انه لا دلالة لهما
على نفي الثالث معتبرة للاجماع لان الاقوال من التوقف والتخيير والاخذ بالناقل او المقرر او الرجوع الى الاصل فيما يكون مع احد الطرفين ومعهما او لا يكون مع
احدهما كما في المحذورين كما سيجيء لا يكون خارجة عن المدلولين ولانم كل منهما نفي الثالث بالدلالة اللفظية ولا يكون تعارض بينهما من هذه الجهة فيتبع
المتكافؤ لا يكون مانعا الرجوع الى حصول الوهن في ارادة احد المدلولين لا كذب السند او احدهما للعلية وللعرف مع كون بناء طرح احد السند موجبا
لطرح الظنين وطرح السندين موجبا لطرح ظنون اربعة من السندين والدلالتين والتصرف موجبا لطرح ظن احد الدلالتين فالحمل بهما امكن على التصرف
في الدلالة اولى مع ان على فرض رجوعه الى السند بنفي احد السندين ولازم نفيه فيتبع واما الثالث فيحتمل القول بالتساقط وهو محكي عن نهاية المامول عن بعض
وح يحتمل مع التساقط الرجوع الى الاصل او التخيير او التوقف في الفتوى والاحتياط في الفعل كما هو الاقوال في الخبرين المتعارضين ويحتمل القول بلزوم الاحتياط
وبالقرعة كما هو مقتضى بعض الاخبار ويحتمل القول بالتفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر في احد الدليلين فيتعين والا فاحد الاقوال في المسئلة ويحتمل
القول بالاخذ بالناقل كما هو منقول عن يب وشرح المبادي وحكي عن جملة من الكتب عن الاكثر ويحتمل القول بتقديم المقرر وهو محكي عن الفوائد الحائرية وبعض
من الكتب والقول بالرجوع الى الاصل واخذ المقرر واحد من حيث الحكم لان الاول يقول بالاباحة والثاني كذلك الا ان الاول يكون من حيث الدليل والثاني
من حيث الاصل ويحتمل القول بانهما ان كانا من الائمة يجب التخيير واما ان كانا من النبي ص فاما ان يكون التاريخ معلوما ام لا وعلى الاول يجب اخذ المتاخر لجواز
النسخ وعلى الثاني يجب التوقف كما عن المحقق في المعارج او الاخذ بالمقرر لاولوية التاسيس والحق في المقام هو التفصيل بين الدليلين الظنيين والقطعيين بحسب
الصدور من الصادرين عنهم من النبي او الائمة عليهم السلام والمختلفين في الكلام اولا في الثاني اعني الصادرين من الائمة وهو على قسمين لان المقرر اما ان يكون مفاده
مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر كان يكون مفاد المقرر صحة البيع وعدم شرطية شيء في الصلوة او نفي التكليف فيما يوجب العسر كما في متعمد الجنابة فان المقرر في الاول
مفاده صحة البيع وانعقاده وهو موافق لقوله تعالى احل الله البيع وفي الثاني موافق لقوله تعالى اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي وفي الثالث موافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر او لا يكون مفاده مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر او يكون مفاد المقرر الاباحة الواقعية او شرطية شيء في الصلوات في الواقع والاصل
مفاده الظاهر فان الاول موافق لاصالة البرائة في نفي التكليف لكن مفاد القاعدة هو نفي التكليف بحسب الواقع والثاني موافق لاصالة الاحتياط لكن مفاد المقرر
هو اثبات الشرطية في الواقع ومفاد الاصل هو اثبات الشرطية في الواقع ومفاد الاصل هو اثبات الشرطية بحسب الظاهر وفي الاول يجب اخذ المقرر لاعتضاده ورجحانه
بالاصل ولا ثمرة معتد بها وفي الثاني هو القول بالتساقط والرجوع الى الاصل لان بعد التعارض والتعادل يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم الوجوب والحرمة
والتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا تكليف فيه لما مر من الاستصحاب والعقل والايات والاخبار وغيرها الا الاجماع المحقق للخلاف هنا ولا فرق بين معلومي التاريخ والعدم
لعدم جواز العمل بهما لعدم جواز النسخ والايرادات الواردة في الاستدلال في الصغرى والكبرى بالوجوه التي مضت غير واردة لما ذكرنا سابقا فلا يحتاج الى التطويل بذكرها
من شاء فليرجع ولكن لما لم يكن اثبات المقتضي كافيا لاثبات الحكم فلا بد من التمسك لرفع المانع وهو يرجع الى ابطال ساير الاحتمالات والاقوال وهو يستدعي
رسم مقامات الاول في ابطال القول بالتخيير ومدرك التخيير اما ان يكون هو العقل والشرع اما الاول فبان بعد وجوب العمل بكل من الدليلين وحصول التعارض
والتعادل فالجمع بينهما غير ممكن للزوم التناقض والطرح ايضا غير ممكن للزوم طرح الامر المقطوع والترجيح مستلزم للتحكم فلا مناص الا الاخذ بالتخيير واما الثاني
فهو من وجهين الاول اطلاق الاخبار الدالة على التخيير في المتعارضين بعد فقد المرجحات وهو على قسمين قسم منها يكون دالا على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط
ام لا منها ما روي عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جائك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان كان لا يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق فقال عليه السلام اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
وقسم اخر يدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط وهو ما روي عن العوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا

في ابطال القول بالتخيير

موافقين

موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر واطلاق الاول محمول على مقيد الثاني الثاني الادلة الدالة على حجية الدليل وسند خبر كمفهوم اية النبأ فانه يدل على وجوب العمل
بقول العادل عينا ولما كان الوجوب العيني في الدليلين المتعارضين غير ممكن فلا بد من صرفه الى اقرب المجازات وهو التخيير ولو قلنا بكون الامر حقيقة في
الاعم يكون الظاهر هو العيني فيحمل عليه وفي التعارض غير ممكن فيحمل على الثاني اعني التخييري فان كان المدرك هو العقل فالجواب انه لا نختار الطرح والقول بانه
مستلزم لطرح الامر المقطوع مدفوع بانه انما يتم لو قلنا بطرح الدليلين ومدلوليهما ولم نقل به بل قلنا بطرح الدليلين فمدلوليهما ولم نقل به بل قلنا بطرح
واخذ احد المدلولين بالاصل فان قلت طرح الدليلين ايضا مستلزم لطرح الامر المقطوع للقطع بحجية احد الدليلين ووجوب العمل به قلت سلمنا القطع بحجية
احد الدليلين في الواقع غير معين لنا لكن نمنع وجوب العمل به مع عدم البيان فيه لعدم الدليل على وجوب العمل به لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالدليل
الظني انما هو لاجل انسداد باب العلم مع كون القول بالبرائة مستلزما للخروج عن الدين والقول بالاحتياط موجبا للعسر والحرج وغايته افادة حجية الظن في الجملة ولما التعميم
يحتاج الى وجود احدى المقدمات المعممة اما عدم الترجيح بين الاسباب وعدم كفاية الاسباب الراجحة والاجماع المركب لكل مفقود في المقام اما الاول فلوجود
المرجح في غير مقام التعارض والتكافؤ الموجبين لاضمحلال الظن الشخصي في البين واما الثاني فلان التعارض مع عدم الترجيح بين الدليلين انما هو قليل في
غاية القلة فلا يلزم من عدم العمل به والرجوع الى الاصل احد المحذورين واما الثالث اعني الاجماع المركب في البين بان كل من قال بحجية الدليلين في غير صورة التكافؤ
قال بها هنا ممنوع لان القائلين بحجيته في غير مقام التكافؤ اختلفوا هنا واما الشرع فلانه اما ان يكون هو الاجماع فتحققه في المقام غير معلوم بل المعلوم خلافه
واما الايات فاقويها اية النبأ وقد حققنا عدم دلالتها على ان دلالتها اما ان تكون بالمنطوق او بالمفهوم فان كان بالاول فهو موقوف على صدق التبين
وادناه حصول الظن وحصوله ممنوع في المقام وان كان بالثاني فمع انه مختص بالصحيحين ومحل النزاع عام والتمسك بالاجماع المركب مقلوب عليه يرد عليه ان
المفهوم انما يدل على وجوب العمل عينا والحمل على العينية في بعض والتخيير في بعض من باب عموم المجاز ليس اولى من ارتكاب التقييد بغير مورد التكافؤ بل التقييد
اولى كما حققناه وصرح به المحققون على انه خلاف الاجماع هنا لان القائلين بالتخيير يقولون به من باب الاخبار الواردة في التخيير لا من باب حمل هذا الدليل على التخيير
على ان وجوب العمل بالدليل لا يكون نفسيا بل يكون لاجل تحصيل الحكم الواقعي وبعد تعذره يرتفع الوجوب المقدمي وبما ذكرنا ظهر فساد القول بالتخيير لو كان
مدركه مفهوم الاية من باب حمله على الوجوب التخييري وثانيا باختيار المقرر والقول بانه مستلزم للتحكم مدفوع بان الترجيح موجود في جانب المقرر وهو اعتضاده
بالاصل وان كان مدركه هو الشرع بالوجه الاول اعني الاخبار الدالة على التخيير فالجواب اولا بانها ضعاف فلا يكون جبرها معلوما في المقام لان المشهور في المقام يكون
بناؤهم على اخذ الناقل فلا يصح التمسك بهذه الاخبار وعلى فرض صحتها لا تكون في المقام حجة لكونها من الاحاد والمسئلة اصولية وثانيا بان العمل بها في المقام
يستلزم طرح الاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب والسنة ولا ريب ان الموافق للاول هو اخبار البرائة وللثاني هو الناقل فيكون مقتضاها عدم العمل بها
في المقام وثالثا بانها دالة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط كما في مرفوعة زرارة وهو مختص بالمحذورين فلا تكون شاملة للمقام لعدم كون محل الكلام دائرا
بين المحذورين فيلزم من التمسك بها نفيها في المقام ايضا واما الاخبار المطلقة فيجب حملها على هذا المقيد لا يقال حمل المطلق على المقيد مشروط بحصول
القطع باتحاد التكليف وهو في المقام ممنوع لانا نقول هذا الشرط مسلم فيما بين المطلق والمقيد في المثبتين لا في المثبت والنافي لحصول التنافي ح مع كون المقيد
الثاني اقوى لانه فيحمل المطلق المثبت عليه من غير كونه مشروطا بالشرط المذكور كما في المقام لان مرفوعة زرارة تدل على وجوب الاحتياط ونفي التخيير
فيما امكن الاحتياط وساير الاخبار تدل على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط ام لا مع انه يمكن منع دلالة قوله فموسع عليك على التخيير فتدبر ورابعا بانه
يصح التمسك بها لو لم يكن لها معارض والمعارض موجود من وجوه الاول الاخبار الدالة على البرائة في مقام جريان البرائة في مقام جريان البرائة وهو فيما
لم يحصل العلم بالتكليف مطلقا اجمالا كان او تفصيلا كما في المقام الثاني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في مقام جريان الاحتياط كما سيجيء في صورة العلم الاجمالي
بالتكليف في الواقعة الخاصة والثالث الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب في مقام جريانه فان قلت الاخبار الواردة في التخيير في تعارض النصين واردة على
اخبار البرائة من وجهين الاول ان اخبار البرائة دلت على نفي التكليف فيما لم يعلم الامر والامر الوارد في التخيير من قوله عليه السلام فاذن فتخير امر فلا يجري اخبار البرائة
فيه الثاني انها دلت على نفي التكليف فيما لا يعلم الامر والامر في اخبار الاحتياط من قوله عليه السلام دع ما يريبك الخ امر فلا يجري فيه اخبار البرائة ومع ورود الامر بالتخيير
من جانب الشارع لا يبقى ريب فلا يجري اخبار الاحتياط فاخبار التخيير واردة على اخبار الاحتياط الواردة على اخبار البرائة والوارد على الوارد وارد على الثالث فلا يجري
اخبار البرائة قلت هذا فاسد اما الاول فلان الامر في اخبار البرائة هو الامر الواقعي للجهل والامر في التخيير انما هو في مقام الجهل فاذن يحصل التعارض بينهما لا يقال
اخبار التخيير اخص لانحصارها بتعارض النصين فيقدم لانا نقول الامر بالعكس كما سيجيء واما الثاني فلان الامر بالعكس لان اخبار التخيير دلت على التخيير فيما لا يمكن
الاحتياط ففيما يمكن لا تجري اخبار التخيير وفيما لا يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا لا تجري اخبار الاحتياط وتجري البرائة كما ذكرنا فاخبار البرائة واردة على
الاحتياط واخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير والوارد على الوارد وارد على الثالث فاخبار البرائة واردة على اخبار التخيير وعلى التنزل يتعارضان فيما لا علم
بالتكليف اصلا والنسبة عموم من وجه مادة الفرق منها كما لا نص فيه ومادة الفرق في التخيير بين المحذورين ومادة الجمع ما تعارض فيه النصان في غير المحذورين
والترجيح مع اخبار البرائة فيه لكثرتها واعتضادها بالكتاب المجيد والشهرة والاستقراء سلمنا التساوي والتساقط فيكون العقل مستقلا في نفي التكليف من
غير بيان سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب عدم العقاب سليما عن المعارض ومثله اخبار الاحتياط مقدم على التخيير ويرد عليه كما ذكرنا فيما حصل العلم الاجمالي
في البين كما سيجيء وبعد التنزل والتعارض فالنسبة عموم من وجه كما ذكرنا والترجيح معها لكثرتها واعتضادها بالشهرة وعلى التنزل فالعقل حاكم بلزوم
تحصيل القطع بالامتثال سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب الاشتغال سليما عن المعارض مع الوجوه الاخر كما سيجيء نعم في المحذورين في النفي يختص بالتخيير لعدم

٣ / م / فى ابطال التفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر فى احد الجانبين

امكان الجمع والطرح والترجيح سواء كان ذاتيا فى الحكم او فى الموضوع كايام الاستظهار واليوم المشتبه او عرضيا كما فى اشتباه القبلة مع ضيق الوقت الان
يكون استصحابا فى البين كما فى الاولين فيفقد لما سيجئ من وروده على اخبار البرائة والاحتياط والتخيير والقرعة وسائر القواعد الفقاهية لا مثل العسر
والضرر وامثالها كما سيجئ توضيحه ثم هذا حال الادلة الشرعية فى السواية مثله العقل فانه فيما يثبت حاله فى السابق حاكم بلزوم ابقائه ووروده على غيره وفى
غيره من الشبهات البدوية فى المحذورين حاكم بالتخيير لعدم امكان غيره وفى غيرها فيما لا علم بالتكليف اصلا حاكم بقبح التكليف من غير بيان ووارد على حكمه
بلزوم الاحتياط من باب دفع الضرر كما ان فيما علم التكليف مع امكان الاحتياط وعدم الضرر وعدم العسر حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ووارد
على حكمه بنفى التكليف فى المشتبه كما سيجئ فالعقل والادلة الشرعية منطبقان فى القواعد كلا فيقدم اخبار البرائة مثلا على اخبار الاحتياط فالعقل فى نفى التكليف
فيه وارد عليه وكلما انعكس انعكس وهكذا فى غيرهما مما يبقى المقام فانه من مزال الاقدام **المقام الثانى** فى ابطال الاحتياط ويظهر بطلانه مما ذكرنا فى هذا
المقام وفى غيره بتعارض النصين ولا يحتاج الى التطويل **المقام الثالث** فى ابطال التفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر كالقياس وامثاله فى احد الجانبين وفيما
لم يوجد يتعين الظن فى الاول والرجوع فى الثانى الى احد الاقوال فى المسئلة ويمكن الاستدلال عن جانبه من وجوه ثلثة الاول ان بعد حصول الظن فى جانب
الوجوب يحصل الظن بكون حكم المشافهين هو الوجوب فبضميمة قاعدة الاشتراك يحصل الظن بثبوته لنا فيحصل الظن بكون تركه موجبا للضرر للظن باستحقاق
العقاب على الترك ودفع الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة فيجب دفعه فان قلت هذا لو سلمنا فانما ينفى القول بالبرائة لا القول بالاحتياط لكون القائل
بالاحتياط قائلا بلزومه وان كان الظن حاصلا فى جانب الاباحة قلت بعد حصول الظن بالاباحة فى حق المشافهين يحصل الظن بثبوته فى حقه وفى حق المقلد وح
فالقول بالتضييق ولزوم الاحتياط يحتاج الى الدليل والدليل ان كان هو العقل فتوهم فى الضرر الموهوم على التضييق فى حق العباد ح ايضا يكون مظنون الضرر
فيجب دفعه وتقديمه على الموهوم وان كان هو الشرع اعنى اخبار الاحتياط من قوله ع دع ما يريبك الخ فهى ضعيفة لا يكون جبرها معلوما فى المقام مع انه يقتضى
ايضا دفع ضرر المظنون الحاصل من التضييق على فرض حصول الظن فى جانب الاباحة فتدبر فان قلت لا نسلم حصول الظن بثبوت الحكم فى الغائبين بعد فرض
عدم اعتبار الظن كالظن الحاصل من القياس او الاولوية الظنية او الخبر الضعيف الغير المنجبر لعدم الملازمة بين حصول الظن بالواقع والظاهر كما فى الامثلة
المذكورة اذا افادت بنفسها الظن بالشئ مع عدم انضمامها باحد من الادلة واذن فبعد القطع بعدم اعتباره يحصل القطع بعدم الضرر قلت نمنع القطع بعدم
كون هذه الاشياء حجة لان الادلة الدالة على نفى الاعتبار اما ان يكون هو الاجماع فمورده اليقينى انه لا يكون دليلا واما الاخبار المانعة فظاهرها ايضا نفى
كونه دليلا لا مرجحا الثانى ان الاصل فى الدليل هو لزوم العمل حتى وجد الدليل على الطرح ولم يكن دليل فى المقام على طرح الدليلين وح فيجب العمل بواحد منهما
ولما كان العمل بالموهوم باطلا فاذن يحتمل تعين العمل بالمظنون او التخيير ولكن العمل بالمظنون مبرئ للذمة على كل حال بخلاف التخيير فيجب اخذ المظنون بقاعدة
الاشتغال الثالث ان الاصل فى الدليل هو لزوم العمل به كاملا والعمل بالمرجوح باطل والتسوية بين الراجح والمرجوح ايضا باطل فتعين الراجح وهو المطلوب هذا
والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول ان الدليل اعم من المدعى لان المدرك لدفع الضرر المظنون اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار الاحتياط وكلاهما
عامان لصورتى الظن والشك فى الوهم فلو كان معتبرا يكون معتبرا فى كلها كما يقول به المحتاطون والقول بان الحكم بالاحتياط فى صورة حصول الظن بالاباحة تضييق
فى حق العباد وهو مظنون الضرر بفرض حصول الظن بالاباحة وكون الوجوب موهوما وهو موهوم الضرر والاول مقدم فيجب دفعه بالرجوع الى البرائة
ممنوع بان القوة العاقلة لو كانت دليلا من جانب الشارع فالحكم بالاحتياط لا يكون تضييقا من غير دليل ولو لم يكن كك نمنعه كك فى صورة حصول الظن
بالوجوب من غير فرق ويلزم من ذلك القول بالبرائة على الاطلاق وعلى الثانى كما هو الحق وبيناه فى السابق باعتبار ورود دليل البرائة فهو ينفى التكليف
والضرر فى كليهما سواء قلنا يكون المدرك هو العقل او الشرع الثانى ان الاجماع الحاصل من العلماء او ظهوره بعدم تمسك العلماء فى ذكره فى المرجحات وكذا الاخبار
الناهية عن العمل بالقياس لانه يظهر منها عدم الاعتناء بشأن القياس اصلا كما لا يخفى والاطلاقات الاجماعات المنقولة على حرمة العمل تشمل ايضا محل الكلام ولا ريب
ان من هذا المجموع يحصل الظن القوى بعدم كونه مرجحا بل يحصل القطع لشمولها المنع المرجحية لانه عمل بالقياس فى الحقيقة فى اخذ احد الدليلين وكذلك الخبر
الضعيف الغير المنجبر والاولوية الظنية وغيرهما مما لم يثبت حجيته ولا مرجحيته لا بالدليل الخاص ولا بانسداد باب العلم وبعد حصول الظن بعدم كونها مرجحة يكون
ثبوت الحكم المستفاد منها موهوما فى حقنا ومخالفته يكون ضررا موهوما والمفروض ان الخصم لم يكن قائلا بلزوم دفع الضرر الموهوم ومعه يسقط الاستدلال
الثالث سلمنا التكافؤ بين هذا الظن الحاصل بعدم المرجحية اللازم منها عدم ثبوته فى حقنا وبين الظن الحاصل بثبوته فى حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك
ويلزم ح التساقط والرجوع الى استصحاب عدم التكليف او العقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم والبيان وعن الثانى من وجوه الاول ان القول بكون الاصل فى الدليل
هو العمل ممنوع لعدم المدرك لهذا الاصل لان المدرك اما ان يكون هو العقل لاجل انسداد باب العلم او يكون هو الشرع من الاجماع والايات وقد ذكرنا سابقا عدم
شمولها للمقام الثانى ان المسلم وجوب العمل بالدليل لاجل تحصيل الحكم وعدم طرح المدلول لا من حيث انه دليل وهو لا يكون منافيا لاخذ احد المدلولين
ولو كان باعتبار الاصل الثالث ان هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط فى بعض الموارد الفرعية كما لو حصل الظن بعدم وجوب السورة فى الصلوة فان مقتضى
قاعدة الاحتياط فى الاول العمل بالظن والحكم بنفى وجوب السورة ومقتضى قاعدة الاحتياط فى الثانى هو الحكم بوجوب السورة ولو لم يكن الثانى اولى ان لم يكن الامر بالعكس
ومعه يسقط الاستدلال ويكون المرجع الى العقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال فى العمل فتدبر على ان المطلوب بالذات هو الحكم الواقعى ووجوب العمل
بالدليل مقدمة له وبعد التعادل وعدم امكان الوصول اليه يرتفع الوجوب المقدمى وكذا معارضة بقاعدة البرائة فى بعض الموارد كما لو حصل الظن بوجوب غسل
الجمعة مثلا والثانى ارجح لما ذكرنا مع انه معارض بالاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب ان كان على خلاف الاصل وبالاخبار الدالة على اخذ ما وافق المشهور
ان كان على وفق الاصل لكون الشهرة المحكية على اخذ الناقل ومعه لا يجرى قاعدة الاحتياط الرابع ان القول ينفى احتمال التعين جانب الموهوم باعتبار بطلان ترجيح

الموهوم

الموهوم على المظنون فاسد لان الموهوم لو لم يكن راجحا بحسب الاعتبار فهو كك واما لو كان المظنون مرجوحا بحسب الاعتبار وكان الموهوم راجحا بحسب الاعتبار لاعتضاده
بالاصل فهو ممنوع لاحتمال التعين كل منهما فلا يجرى قاعدة الاحتياط والمقام من الثانى لان الظن الحاصل من القياس مثلا فى جانب احد الدليلين يكون مرجوحا بحسب
الاعتبار والدليل الاخر راجحا بحسب الاعتبار لكونه موافقا للاصل فيما كان الظن على خلافه فاذن كما يحتمل تعين الاول يحتمل تعين الثانى ولو لم يكن الثانى اقوى
لو لم يكن الامر بالعكس ومعه يحصل التساقط ويكون المرجع هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان معلوم للمكلف ومما ذكرنا ظهر بطلان قوله بان التخيير
تسوية بين الراجح والمرجوح واما الجواب عن الثالث فبالاول والثانى والرابع مما ذكرنا فى الجواب عن الوجه الثانى **المقام الرابع** فى ابطال احتمال القرعة ولم
نجد فى المسئلة قائلا ومع ذلك فالحديث الدال عليها هو قوله القرعة لكل امر مشكل ضعيف لا يصلح التمسك به وعلى فرض تسليم صحته يكون ظاهرا فى الشبهة الموضوعية
وعلى فرض تسليم العموم يكون معارضا باخبار البرائة والنسبة بينهما عموم مطلق لاختصاص اخبار البرائة بالشبهات البدوية التى لم يحصل العلم الاجمالى بالتكليف
فى البين فاذن يكون اللازم تخصيصها بها ولو تنزلنا وقلنا يكون النسبة عموما من وجه فالترجيح ايضا مع اخبار البرائة لاعتضادها بالكتاب الكريم
وظهور الاجماع على نفى القرعة فى المقام ولو سلمنا التكافؤ والتساقط يكون حكم العقل سليما عن المعارض مع امكان ان يق بعد كون القاعدة مقتضية
لنفى التكليف لا يكون الامر مشكلا وبعين ما ذكر يجاب عنها فى موارد تعارضها مع سائر القواعد من الاحتياط والاستصحاب والتخيير فتدبر **المقام الخامس**
فى ابطال التوقف ويمكن الاستدلال له بوجهين الاول الاخبار ومنها موثقة سماعة عن ابى عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان فى امر دينه كلاهما يرويه
احدهما يامره والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه ومنها ما رواه ابن بكير فى الموثقة عن ابى جعفر ع فى حديث قال اذا
جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت
ابا عبد الله ع ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال فان وافق حكمهم
الخبران جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات الثانى عموم الادلة المانعة من العمل بغير العلم ويثبت نفى الافتاء با
لاجماع المركب بالعكس والجواب عن الاول من وجوه الاول ان التوقف فى المقام له احتمالات ثلثة الاول التوقف عملا وفتوى فيما لا يعلم هو الواقع لا الظاهر الثانى التوقف
من حيث الافتاء مطلقا واقعية كانت او ظاهرية او ولو افتاء بالاحتياط فى العمل الثالث بالعكس وبعد الاحتمالات المذكورة نقول اولا ان الظاهر التوقف هو الاول اعنى
بالنسبة الى الواقع فتوى وعملا وعلى هذا الاحتمال لا يكون منافيا للادلة الدالة على تعيين الحكم الظاهرى فى العمل والفتوى لاجل التعذر عن تحصيل الواقعى من
ادلة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير وثانيا سلمنا عدم ظهوره فيه لكن لم يكن ظاهرا فى غيره فيكون مجملا وتكون الادلة المذكورة ح سليمة عن المعارض
مع ان التوقف فى احدهما من العمل والفتوى دون الاخر مخالف للاجماع وثالثا سلمنا ظهوره فيه لكن ظاهر الاخبار من قوله ع ردوه الينا حتى يستبين
لكم وقوله ع حتى تلقى امامك هو فى صورة الانفتاح وامكان تحصيل الحكم الواقعى فلا يصح الاستدلال به فى زمان الانسداد الذى هو محل النزاع ورابعا
سلمنا كونه مطلقا شاملا للصورتين لكنه خلاف الاجماع لقيام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم الظاهرى بعد التعذر والنزاع انما هو فى تعيينه فلا بد
من صرفه وحمله بالنسبة الى الواقع او حمله على صورة الانفتاح وخامسا سلمنا عدم كونه مخالفا للاجماع لكنه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة
من وجوه الاول ان الاخبار الدالة على القواعد من البرائة وغيرها فى البين نص فى اثبات الحكم الظاهرى بخلاف اخبار التوقف فانها لا تكون نصا فى الواقع
والظاهر وعلى فرض التنزل وتسليم عدم ظهورها فى الاول مطلقا ظاهر فيهما واللازم ح صرف الظاهر الى النص الثانى ان الادلة المذكورة بالنسبة الى زمان الانسداد
اظهر من اخبار التوقف فاللازم ح صرفها الى زمان الانفتاح سلمنا التساوى من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجى مع الادلة المذكورة لظهور الاجماع الى نفى
التوقف من حيث الظاهر ومما ذكرنا ظهر الجواب عن سائر الاحتمالات بعين ما ذكرنا مع ان التفصيل بين الفتوى والعمل خلاف الاجماع لانه لو كان الاحتياط لازما
فى العمل لكان الافتاء به جائزا بالاجماع المركب بل لازما والادلة المذكورة تثبت عدم التكليف والتكليف فى الظاهر فى مقام الجهل بالواقع من دون فرق
بين المجتهد والمقلد فكما يجوز العمل بمقتضاها فكذا يجوز الافتاء به بعموم الادلة للمجتهد بالاجماع المركب واما الجواب عن الوجه الثانى فاولا بان بعد ثبوت الادلة
العلمية على البرائة او الاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم لان العلم موضوع للاعتقاد الجازم سواء كان بالنسبة الى الواقع او الظاهر وثانيا سلمنا ظهوره فى
الاول لكن المتبادر منه هو نفى العمل من الجهة التى لا يكون حكمها معلوما لا من الجهة المعلومة والجهة الظاهرية حكمها معلوم وثالثا سلمنا شموله للظاهر و
الواقع معا لكنه خلاف الاجماع فيجب صرفه اما بالنسبة الى الواقع او بتخصيصه بزمان الانفتاح ورابعا بانه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة من حيث
الدلالة والخارج وهو الوجوه المذكورة فى رد التوقف **المقام السادس** فى ابطال القول بتقديم الناقل ويمكن الاستدلال من وجوه ثلثة الاول ان القول اخبار صح
باخذه مشهور على ما نقل فى بعض الكتب فراجع فيجب اخذه الثانى الاخبار العلاجية الدالة بتقديمه على اخذ ما وافق المشهور فى المتعارضين بناء على تعميمها لمطلق التعارض
حتى القولين والاقوال كما فى اخذ الناقل او المقرر الثالث ان اخذ المقرر مستلزم للتاكيد لا للتاسيس بخلاف اخذ الناقل فانه مستلزم للتاسيس والثانى اولى فتعين
والجواب عن الاول اولا بمنع ذهاب المعظم اليه وثانيا بمنع كونه مفيدا للظن لعدم صحة مبناهم لان المدرك كما صرحوا به هو اولوية التاسيس وسيجئ بطلانه وثالثا بمنع
كون الظن الحاصل من الشهرة حجة فى مثل هذه المسائل ورابعا بانه معارض بالاستقراء الدال على الاباحة ولو لم يكن الترجيح معه لم يكن مع الاول فتساقطا
ويكون الاصل سليما عن المعارض واما عن الثانى فاولا بمنع عمومه لمطلق المتعارضين حتى فى الاقوال المتعارضة لان الظاهر منها فى الدليل المعتبر او حكمه
مع انه مستلزم لاخذ قول المجتهد باخذ الناقل وهو باطل للاجماع على عدم حجية قول المجتهد للمجتهد سيما فى الاصول وثانيا بمنع شموله لمثل هذا المورد لان
المتبادر منه هو الاخذ فى المتعارضين فى المسائل الفرعية وثالثا بكونه معارضا بما يدل على لزوم اخذ ما وافق الكتاب ولو لم يكن هذا اقوى لم يكن الامر
بالعكس فيتساقطان ويكون المرجع هو العقل ولا ريب انه يحكم فى هذا المقام بقبح التكليف من غير بيان مع ان اخذ ما وافق الشهرة انما هو موقوف على تحققها الخ

١٢ / م / فى ابطال التوقف

مع كونها مفيدة للظن لان اخبار التخيير لا يكون من باب التعبد بل يكون من باب الظن وقد بينا عدم افادتها الظن ورابعا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا في المقام واما عن الثالث فاولا يمنع كون اخذ المقرر مستلزما للتأكيد لكون مفاده الحكم الواقعي بخلاف الاصل فان مفاده هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل ولذا لو وجد الدليل يحصل التعارض بينه وبين المقرر دون الاصل وثانيا بانه لا يتم كلية بل يصح فيما لا يمكن الجمع بتخصيص كل بزمان كما لو كانا من الائمة ع لعدم جواز النسخ ولما لو امكن كما لو كانا من النبي ص فيكون الامر بالعكس لكون اخذ المقرر مستلزما لتقديم الناقل المستلزم للتأسيس وثالثا بمنع اولوية التأسيس على التأكيد لعدم الدليل الا ما يتخيل من غلبة التأسيس على التأكيد وهي ممنوعة لان الافعال التي يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي فيها يكون الغالب فيها هو التأكيد كقبح الظلم وحسن رد الوديعة والتصدق للنافع وامثالها واما ما لا يستقل العقل لادراك الحكم الواقعي فيها مع ادراكه الحكم الظاهري فيها كنفي التكليف فيما لا بيان له فالغالب فيه ايضا هو التطابق لكون الواجبات في جنب المستحبات والمكروهات والمباحات قليلا ورابعا سلمنا الغلبة لكنها معارضة بغلبة اخرى وهو غلبة المباحات بالنسبة الى الواجبات وخامسا بان حجيتها ممنوعة

المقام السابع في ابطال القول بتقديم المقرر من حيث كونه دليلا ويمكن الاستدلال له من جانبه من وجوه خمسة الاول انه معتضد بالاصل فيكون راجحا فيجب اخذه الثاني ان الاصل في الدليل هو العمل والاخذ بالناقل موجب لتخصيص الاصل بخلاف المقرر فيجب اخذ الثاني لاصالة عدم التخصيص الثالث ان الاصل في الدليل هو العمل والقول بتقديم الناقل فاسد لما ذكر فيجب اخذ المقرر والا لزم الطرح الرابع ان طرح المقرر موجب لطرح الاخبار العلاجية الدالة على اخذ ما وافق الكتاب والتخصيص فيها وهما خلاف الاصل الخامس ان اخذ المقرر موجب للتأسيس فانه مستلزم لتقديم الناقل بخلاف اخذ الناقل والجواب عن الاول بمنع الاعتضاد والترجيح لان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل ومفاد المقرر هو الحكم الواقعي من حيث الدليل ويكشف عن ذلك انه لو ورد دليل على خلاف الاصل يأخذ العرف من غير التوقف وملاحظة الترجيح بخلاف ما لو ورد الدليل على خلاف المقرر فانه يلاحظ فيه الترجيح فان قلت ان المقرر للاباحة معتضد بالاستقراء فيكون راجحا قلت ان كان المراد بالاستقراء هو فيما ورد النص الخاص فهو ممنوع وان كان المراد هو فيما لا نص فيه فهو على فرض التسليم لا يجدي نفعا لان الاستقراء في هذا النوع لا يوجب الحاق نوع اخر وثانيا سلمنا لكنه يصح اذا كان الاصل مقتضيا لنفي التكليف واما اذا كان الامر بالعكس كما في الشك في المكلف به فالغالب هو عدم التكليف على خلاف اصل الاحتياط والمقرر له وثالثا سلمنا لكنه معارض بالظن الحاصل من الشهرة المحكية على اخذ الناقل وح يكون الناقل موافقا لمذهب المعظم فيكون راجحا ويحصل التعارض ولا ترجيح في البين ويجب الرجوع الى الاصل وعن الثاني بمنع كون الاصل في الدليل هو العمل لان مدرك الدليل اما ان يكون هو العقل او الاجماع او اخبار البناء وقد بينا في رد القول بالتخيير فساد ها والجواب عن الثالث بعين ما ذكرنا في الثاني وعلى فرض التسليم يمكن القلب بان اخذ المقرر فاسد لعدم المدرك له فيتعين اخذ الناقل والجواب عن الرابع اولا بان اخذ المقرر مستلزم لطرح الاخبار العلاجية ايضا لان بعضها تدل على اخذ ما وافق المشهور والموافق للمشهور هو اخذ الناقل فهي معارضة بمثلها ولا ترجيح في البين معه يجب الرجوع الى العقل الحاكم بنفي التكليف في المقام وثانيا بان المتبادر من اخذ ما وافق الكتاب هو اخذ الحكم الموافق للكتاب لا الدليل من حيث هو وثالثا بانها لو لم تكن ظاهرة في احد الحكمين لم تكن ظاهرة في اخذ الدليل وعلى فرض تسليم ظهورها فيه فلا ريب بان الاخذ انما هو من حيث الظن لا من حيث التعبد وقد بينا عدم حصول الظن لاجل اختلاف المفاد مع انه خبر واحد لا يعمل به في المقام والجواب عن الخامس قد ذكرنا سابقا في رد القول بتقديم الناقل فالوجوه جارية هنا مع عكس لوجه الثاني لامكان النسخ في زمان النبي ص فيكون اخذ المقرر موجبا لتقليل الناقل فيجوز النسخ بخلاف ما لو كان من الائمة ع لعدم جواز النسخ فيكون اخذ المقرر موجبا لطرح الناقل ويصير تأكيدا لا تأسيسا هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلثة واما القسم الثالث وهو ما كان احدهما من النبي ص والاخر من الائمة عليهم السلم فهو كالقسم الثاني في الطرح والرجوع الى الاصل لو كان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري ومفاد المقرر هو الحكم الواقعي واخذ المقرر لو كانا متحدين في اثبات الواقع او الظاهر وسائر الاحتمالات ما سد لها ومجرد احتمال التقية في زمان الائمة ع لا يوجب الحكم باخذ الصادر في زمان النبي ص لكونه احتمالا بعيدا لا يصار اليه الا بالدليل واذ ليس فيكون الاصل سليما عن المعارض واما القسم الاول وهو ما كانا من النبي ص فان علم التاريخ فيعمل بالمتأخر لجواز النسخ فيصح العمل بكل من الدليلين في زمانه فيكون كل منهما مفيدا للظن في زمانه فيجب العمل به ولا يجوز الطرح لشمول الادلة الدالة على الاعتبار واما اذا جهل تاريخ كل منهما فالحق التساقط والرجوع الى الاصل في بعض المقامات واخذ المقرر في بعض المقامات كما ذكرنا فيما لو كانا صادرين من الائمة ع والقول بالتخيير فاسد لما مر والقول باخذ المقرر باعتبار اولوية التأسيس ايضا فاسد لما مر واما اذا علم تاريخ الناقل دون المقرر فيجب اخذ الناقل لا استصحاب بقاء حكم الناقل ومعارضة هذا الاستصحاب باصالة تأخر المقرر وترجيح الثاني اما باعتبار كونه موضوعيا ومزيلا للاول او باعتبار اعتضاده بالاصل فاسد اما الاول فلان اصالة التأخر انما يصح جريانها اذا كان للشيء زمان خاص معلوم مع كون الشك في بدئه وما نحن فيه ليس كذلك للقطع بحدوث المقرر والشك انما هو في زمان الوقوع فيه وهو مشكوك من انه المتأخر او المتقدم فيكون شكا في الحادث فيكون كل منهما محل الشك فلا يجري فيه قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله واما قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا ايضا فلا يجري فيه للقطع الاجمالي واما بالنسبة الى الخصوصية فيجري في كليهما ولا ترجيح في البين ويلزم من التمسك به فيهما دفع القطع الاجمالي وهو فاسد فح يكون مجملا ويبقى اصالة البقاء سليمة عن المعارض واما الثاني اعني اعتضاده بالاصل فهو موقوف على اعتباره واذا ثبت عدم اعتباره لم يصح من اعانة الاعتضاد فلا معارضة لهذا الاستصحاب بالاصل مع ان الاستصحاب وارد على الاصل لان الاصل اما ان يكون هو اصالة البراءة او الاحتياط وح فمدرك هذه القواعد اما ان يكون هو بناء العقلاء او الشرع فان كان الاول فبناء العقلاء على بقاء ما ثبت وجوده سابقا في زمان الشك سواء كان موضوعا او حكما وعلى الثاني سواء كان الزاميا ام لا وان كان المدرك هو الثاني اعني الاخبار فالجواب اولا بان اخبار البراءة والاحتياط ظاهرة في الشبهات البدوية الغير المعلومة الحكم في السابق مع عروض الشك اللاحق وعلى فرض تسليم الاعمية فيحصل التعارض والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الافتراق من جانب البراءة والاحتياط هو الشبهات البدوية ومادة الافتراق من جانب الاستصحاب فيما كان المستصحب غير الوجوب والحرمة كالاباحة ومادة الجمع بالنسبة الى البراءة فيما كان المستصحب وجوبا او حرمة وبالنسبة الى الاحتياط فيما كان المستصحب نفي

في ابطال القول بتقديم المقرر من حيث كونه دليلا

التكليف في شيء خاص مع عروض تكليف بين الشبهات البدوية مع هذا الاثنائي كالقطع بنجاسة ثوب مشتبه بين المشتبهات كان طهارة واحد منها معلوما معينا في السابق وح يكون البراءة في الاول نافية للتكليف والاستصحاب مثبتا وفي الثاني يكون الاحتياط مثبتا لنجاسة مجموع المشتبهات والاستصحاب نافيا لها في الشيء الذي علم طهارته في السابق والترجيح في جانب الاستصحاب من وجوه الاول انه شمول الاستصحاب للمورد بين يكون اقوى من شمول القاعدتين باعتبار ظهورهما في البدوية دون ظهور الاستصحاب في غير التكليف في الاول وفي التكليف في الثاني والثاني ان تخصيص الاستصحاب موجب لطرحه رأسا ولغوية الاخبار الكثيرة الواردة فيه بخلاف تخصيص القاعدتين بالشبهات البدوية اما الاول فلان الاستصحاب اما ان يكون موافقا للقاعدتين او مخالفا وعلى فرض تخصيصه بالاول لم يبق فيه فائدة وفي الثاني يكون الحكم المستفاد منه مستفادا للقاعدتين ايضا ومعه لا فائدة لذكر قاعدة الاستصحاب وجعلها اصلا على حدة واما الثاني اعني عدم لزوم اللغوية على فرض الثاني فواضح وح فتخصيص القاعدتين متعين لئلا يلزم اللغوية والثالث الاستقراء وظهور الاجماع لان كل من قال باعتبار الاستصحاب قال بتقديمه عند التعارض مع القاعدتين وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط يكون المرجع هو طريقة العقلاء وقد بينا انه على تقديم الاستصحاب وكذا بالنسبة الى غالب القواعد كقاعدة الطهارة لا مثل الضرر والعسر وامثالها واما اذا كان تاريخ المقرر معلوما دون الناقل فيجب اخذ المقرر للاستصحاب المعتضد باحدى القاعدتين والتمسك باصالة تأخر الناقل قد ظهر فساده هذا فيما كان الدليلان ظنيين صدورا او قطعيين واما المختلفان سواء كانا من النبي او من الائمة ع او مختلفين فيجيء انشاء الله في فصل التراجيح فانه ان كان قطعية صدق احدهما مثبتا للترجيح فيؤخذ به والا فهو كالاقسام المذكورة بالتفاصيل المذكورة وبعد ما ظهر لك نفي الوجوب نقول باستحباب الاتيان من باب قاعدة التسامح لاحتمال المحبوبية المسبب من الاسباب العقلائية وكلما كان كذلك يكون اتيانه ممدوحا عند العقلاء فكذا هنا وكذا بالروايات الدالة على التسامح المنصبة بمذاهب اكثر العلماء فتدبر هذا هو القسم الاول لكن بقي اشكال لم نذكره في السابق وهو ان العلماء رضوان الله عليهم ادعوا الاجماع على البراءة في الشبهة الوجوبية ونسبوها الى معظم الاصحاب وكذا في الشبهة التحريمية واطلاق كلامهم يشمل ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وفي الشك في المكلف به قالوا بان المعظم ذهبوا الى لزوم الاحتياط في تعارض النصين قالوا بان بناء معظم الاصحاب على التخيير وهو اعم من القطع بثبوت التكليف في البين وعدمه كدوران الامر بين الوجوب والاستحباب وعلى الاول اعم من القطع بالتكليف من كونه دائرا بين المحذورين من الوجوب والحرام ام لا كما في صلوة الظهر والجمعة وكذا قالوا بان المتعارضين لو كان احدهما موافقا للاصل دون الاخر فالمشهور على ترجيح الناقل واطلاق الاصل في كلامهم يشمل اصل البراءة واصل الاحتياط وسائر الاصول كاصالة الصحة في المعاملات واصالة نفي الحرج والضرر في الشرعيات وبين ادعاء الشهرة في المقام الاول وادعاء الشهرة في المقام الثاني تعارض من باب عموم من وجه مادة الفرق من جانب الاول اعني البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في المكلف به في غير تعارض النصين ومادة الفرق من جانب الثاني اعني تعارض النصين هو المحذوران ومادة الجمع بالنسبة الى البراءة تعارض النصين في الوجوب والاستحباب او الوجوب والاباحة وبالنسبة الى الاحتياط هي صورة دوران الامر بين الظهر والجمعة باعتبار تعارض النصين وكذا بين ادعاء الشهرة في المقام الاول وبين ادعائها في المقام الثالث تعارض من باب عموم من وجه مادة الفرق من جانب البراءة والاحتياط هو فيما لا نص فيه ومادة الفرق من جانب الثالث هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة البراءة او الاحتياط كما في دوران الامر بين الوجوب والاباحة او دوران الامر بين وجوب الشيء وعدمه فان الشهرة في مسئلة البراءة تقتضي نفي الوجوب في الاول والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بلزوم الوجوب في الثاني وبالعكس فان الشهرة في قاعدة الاحتياط تقتضي الحكم بوجوب الشيء والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بنفي الوجوب وح فبعد حصول التعارض لا بد من التخصيص في احدى الشهرتين اما بتخصيص الشهرة في تعارض النصين بالمحذورين وتخصيص المقرر والناقل بغير ما كان المقرر مقررا لاحدى القاعدتين اعني البراءة والاحتياط او بتخصيص الشهرة في البراءة والاحتياط بما لا نص فيه ولكن كل منهما لا يخلو عن بعد اما الاول فلانه بناء ح ذكر الاقوال الثلثة في تعارض النصين من التخيير والتساقط والتوقف في الاحتياط لان الحكم بالتخيير في المحذورين اتفاقي ظاهر لعدم امكان الطرح ولعدم امكان التوقف والاحتياط وايضا شمول المقرر لما كان مقررا لاصالة البراءة اتفاقي ظاهر واما الثاني اعني تخصيص القاعدتين بما لا نص فيه فلاستلزامه القول بكون المشهور على التخيير في مثل دوران الامر بين الظهر والجمعة وبعد وجوب السورة في دوران الامر بين وجوبه وعدمه مع ان المشهور بناؤهم على الاحتياط ظاهرا ويظهر من بعض عدم التنافي بين قاعدة البراءة والتخيير لان بعد تعارض النصين في الحكمين المختلفين كالوجوب والاستحباب مثلا يكون كل منهما مدفوعا باصالة البراءة فيكون الواقعة مجهولة الحكم ويكون قاعدة التخيير مثبتا للتخيير من غير معارض والحق ان التنافي موجود في البين وذلك لان قاعدة البراءة تنفي التكليف الالزامي لا مطلق الحكم فلا يكون نافية للاستحباب وح فبعد نفي التكليف الالزامي يجب الظاهر بتعيين الاستحباب بضميمة قاعدة الاشتراك بعد فرض الانحصار وعلى فرض تسليم كون مقتضاها نفي مطلق الحكم وكان كل من النصين مثبتا للتكليف الالزامي كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة لكون مقتضاها نفي التكليف في صورة الشك في حدوث الحكم او الوجوب واما بعد القطع بحدوث الحكم او الوجوب فلا تكون جارية وعلى فرض تسليم جريانها تكون مقتضاها نفي التكليف مطلقا سواء اختار المكلف جانب الوجوب فيحصل التعارض ايضا وقد حققنا سابقا ترجيح قاعدة البراءة على التخيير فتدبر ولكن الحق في دفع التنافي بان ادعاء الشهرة في الشبهة الوجوبية انما هو في غير تعارض النصين كما يظهر من بعض بتخصيص النزاع في غير تعارض النصين وادعاء الشهرة في التخيير في تعارض النصين انما هو في غير صورة الشك في المكلف به فتدبر

المطلب الثاني في الشبهة الوجوبية اعني صورة الشك في الوجوب مع العلم الاجمالي بثبوت الوجوب بين المشتبهات الكثيرة والحق انه كالقسم الاول في جميع اقسامه من نفي التكليف وذلك لعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي لان مدرك الاعتبار اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول مفقود في البين لان حكم العقل بلزوم الاتيان اما ان يكون باعتبار كون عدم اعتباره مستلزما للخروج عن الدين او باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم الاتيان وكلاهما فاسد اما الاول فلكونه خارجا عن محل الفرض لان المفروض في المقام انما هو من باب اشتباه القليل بالكثير ومخالفة الامر القليل لا يستلزم الخروج عن الدين وعلى فرض التسليم لا يكون مثبتا لمدعى الخصم اعني الاحتياط لكونه موجبا للعسر والحرج الشديد

والتفصيل بين الموارد مستلزم للحكم المتفق بالعقل واما التفصيل بالقرعة فنفى بالعقل والاجماع مع انها لا تكون مشكلة حتى تكون الرواية شاملة لها مع انها ضعيفة
وعلى فرض اعتبارها لا تكون مقاومة لادلة البرائة والاحتياط كما مر وسيجئ انه بل لا ارجح التفصيل بين الاعتقادات بالعمل بالظنون فى المظنونات والعمل
بالاصول فى غيرها وهو خارج عن محل الفرض ايضا لان المفروض فيما كان المتعين هو العمل بالاصول وعدم جريان الدليل الرابع على اعتبار هذه الظنون واما الثانى فلكون
بناء العقلاء على عدم لزوم الاحتراز فى صورة العلم الاجمالى بالحرمة المستلزمة للترك كما فى نجاسة موضع مشتبه من الارض الوسيع فتكون هى اعنى الشبهة الوجوبية
المستلزمة للفعل هنا كذلك بالاولوية القطعية ويثبت ايضا بالاجماع المركب اما الثانى اعنى الشرع فاما ان يكون هو الادلة الدالة على الاشتراك واما ان يكون هو
المفاهيم الدالة على ثبوت التكليف فى صورة العلم كقوله رفع عن امتى ما لا يعلمون وامثاله واما ان يكون هو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط وكلها فاسدة اما
الاول فلان قاعدة الاشتراك انما تتم لو كانا فى حالة واحدة والمقام ليس كذلك لكون حالة المشافهين حالة معلومة من غير عروض الاجمال بخلاف الغائبين
نعم لو ثبت التكليف فى حق المشافهين مع فرض عروض الاجمال مع كونه نوعا من باب اشتباه القليل بالقليل او الكثير بالكثير يثبت الاشتراك مع ان مدرك هذه
القاعدة اما ان يكون هو بناء العقلاء فقد بينا عدمه واما ان يكون هو الاجماع وهو هنا على عدمه واما ان يكون هو الاخبار وهو ايضا وارد على طريق العرف و
العقلاء وقد بينا كون طريق العرف والعقلاء على عدم الاشتراك هنا واما الثانى اعنى الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فلما ذكرنا سابقا من ترجيح اخبار البرائة
على الاحتياط واما الثالث فلان المتبادر منه هو العلم التفصيلى وعلى فرض التعميم انما يكون شاملا للعلم الاجمالى الذى كان معتبرا عند العقلاء والمقام ليس كذلك
مع انا لو سلمنا شمول المدرك وكونها مقتضية للزوم الاتيان فانما تتم لاثبات المطلب لو لم تكن معارضة بما هو اقوى والاقوى موجود فى المقام وهو الادلة الدالة
على نفى العسر والحرج من العقل والشرع ولا ريب انها واردة على ما دل على لزوم الاتيان من قاعدة الاشتراك او الاحتياط فتدبر هذا هو المقام الثانى المطلب
الثالث فى الشبهة الوجوبية مع حصول العلم الاجمالى فى الواقعة الخاصة وهى على اقسام ثلثة القسم الاول فى صورة حصول العلم الاجمالى بثبوت الوجوب مرددا بين
الاقل والاكثر الغير الارتباطى وهو ما يكون اتيان الاول بدون الاكثر كافيا فى الامتثال بقدر الاقل مع علم كون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع
بوجوب الصلوة مع الشك فى وجوبها مرة او مرتين والحق فيه هو الحكم بالبرائة من الزايد سواء كان من باب اجمال الخطاب كقوله تصدق بصاع مع تحقق الاجمال
فى معنى الصاع او فى الارادة بناء على الاشتراك او من باب تعارض النصين واما الحكم بالبرائة فلان الزايد مما لا يعلم ورفع التكليف فيه وكلما كان كذلك فمقتضى الادلة
من الاستصحاب والعقل والشرع نفيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلما ذكرنا توضيحه فى الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالى فى البين وعدل الاحتياط
لا يجرى بما ذكرنا من الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمة ودفع الضرر المحتمل والشهرة اما الجواب عن اخبار الاحتياط فظهر مما
سبق واما الاستصحاب فلم يكن جاريا لان المستصحب ان كان هو الاقل فبعد الاتيان به يحصل القطع بالارتفاع وان كان هو الزايد فالمستصحب ممنوع وان كان هو
المجمل بان الفعل المتيقن من ثبوت التكليف به فى الواقع الموجب للامتثال بقدره موجود وبقى غيره والزايد لم يثبت حتى يستصحب وكذا قاعدة الاشتغال والمقدمة
لا تجريان بما ذكرنا واما دفع الضرر المحتمل فلانه بعد دلالة العقل والشرع على نفى التكليف والعقاب لا يكون محتملا للضرر واما الشهرة فعلى البرائة وكذا بناء العقلاء
وساير الاحتمالات من التخيير والقرعة وغيرهما فاسدة ويظهر وجهه مما سبق القسم الثانى فى صورة حصول العلم الاجمالى بثبوت الوجوب مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطى
وهو ما لا يكون اتيان الاقل بدون الاكثر كافيا فى الامتثال بقدر الاقل على فرض كون الاكثر مطلوبا كما فى اتيان الاجزاء المعلومة فى الصلوة بدون اتيان
المشكوكة وتحقيقه يقتضى رسم مقامات وقبل الشروع فيها ينبغى التنبيه على الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة الصحيح والاعم فان الكلام فى كل منهما فى بيان صورة
الشك فى الجزئية والشرطية والركنية والمانعية واوضحنا الفرق ثمة فى الصحيح والاعم واجماله ان الكلام هنا فى بيان الحكم الظاهرى فى المجهولات والمجملات سواء كان
الاجمال فى نفس الحكم من باب عدم الدليل واجمال الدليل سواء كان غير اللفظ كالاجماع على وجوب الصلوة مع اختلاف المجمعين فى كونها مع السورة او لا او لفظا
مجملا كالاطلاق مع استيفاء شرائطه من كونه فى مقام الاجمال او كونه غير المتواطى او كان له معارض مساو فانه لو فرض بيان الموضوع كالشك فى الجزئية على الاعم
لا يكفى كان الصلوة بدونه صادقة حقيقة لا يصح الحكم بصحتها بالاجماع لكونهم مختلفين فلا اجماع عليها بدون السورة واذا صار مجملا فيحصل الصغرى اعنى هذا مما
لا يعلم وجوبه لا من دليل خاص ولا من اطلاق ولا غيرهما وكلما كان كذلك فاما ان يختار البرائة او الاحتياط فى مقام الشبهة او مسببا من الاجمال فى الموضوع وان كان
الاطلاق بشرايطه موجودا لانه يثبت كلية الكبرى اعنى كل فرد دخل تحت مفهومه صحيح لكنه موقوف على الصغرى اعنى كون هذا بدون السورة صلوة وعلى
فرض الصحيح والشك فى الركنية لم يحصل الصغرى حتى يحكم بالاطلاق بصحته واذا كان كذلك فيكون حكمه من جهة وجوب البيان والعدم مما لا يعلم ويرجع الى هذه القاعدة
كما تجلى منه ثمة اما الكلام ثمة فانه لو ورد لفظ مطلق مع شرايط الاطلاق دال على حكم متعلق بموضوع مستحدث من مستحدثات الشارع كالصلوة والنكاح
وامثالهما فهل يصح الحكم بنفى ما يحتمل شرطيته او جزئيته او ركنيته بهذا اللفظ من باب الدليل الاجتهادى ام لا فان قلنا بالاعم مع تحقق شرايط الاطلاق مع كون
الشك فى غير الركن فالصدق الموضوع بدون المشكوك والاطلاق يقتضى صحته فنقول بالاول كما فى غير المستحدثات كقوله اسقنى بالماء ويشك فى انه مشروط بالبلح ام لا
فنقول انه يدفع بانه ماء وكلما يصح اتيانه لاطلاقه الامر وان قلنا بالصحيح او الاعم والشك فى الركنية فنقول بالثانى للاجمال فى اصل الموضوع فلا يحصل الصغرى بدونه حتى
يحكم بصحته بالاطلاق وبعد الاجمال نرجع الى هذه القاعدة الفقاهتية وبعبارة اخرى ان الكلام ثمة ثمرته هو الاجمال والبيان فى الموضوع بناء على فرض الاعم
الا كان مع الشك فى غير الركن فالموضوع مبين بدونه والصغرى حاصل ويحكم بصحته بالاطلاق بانضمام اصالة عدم التقييد بخلاف غيره لانه مجمل ويرجع
الى هذه القاعدة والقول بالاعم ثمة لا يستلزم القول بالبرائة هنا وكذا القول بالصحيح ثمة لا يستلزم القول بالاحتياط هنا كما يظهر من بعض من جعل الثمرة
بين الصحيح والاعم بزعم ان القول بكون الالفاظ موضوعة للماهية المستجمعة لجميع الشرايط والاجزاء يلزمه الاتيان بالمشكوكات فى مقام العمل حتى يحصل له
القطع باتيان الماهية المستجمعة لانصراف اللفظ الى نفس الامر ولا يصح التمسك بالاصل واما القول بكون الالفاظ موضوعة للمعنى الاعم مع صدقه بحسب العرف

او باجماعه

او باجماعه للاركان فلا يلزمه الاتيان بالمشكوكات لاصالة البرائة وجه عدم الملازمة ان الكلام لو كان مع وجود الاطلاق بشرايطه مع الشك فى غير الركن على
مذهب الاعم الاركانى فصحيحنا قال على الاعم وان قلنا بانصراف الخطابات الى نفس الامر لكون الصدق مع الاطلاق الامر كاشفا عن كون نفس الامر هذه الماهية بلا الزايد
لاصالة عدم التقييد لكن لا يكون هى اصالة البرائة وان كانت موافقة لها فى عدم الترتب مع ان مفاد الاول عدمه فى الواقع والثانى عدمه فى الظاهر ولا يلزم
اختيار البرائة على فرض الاجمال الذى هو مورد هذا الجواز ان يختار على فرضه بلزوم الاجمال فى الموضوع وعدم تحقق الصغرى وعليه يجوز ان يختار انصراف الخطابات
الى نفس الامر مع عدم شمول ادلة البرائة لها او ترجيح الاحتياط عليها فيلزمه اتيان المشكوكات ويجوز ان يختار شمول ادلة البرائة النافية للتكليف عن غير المعلوم
وترجيحها على ما ينصرف الى نفس الامر ويلزمه عدم لزوم اتيان المشكوكات ومثله فيما كان الصدق حاصلا كالشك فى غير الركن على فرض الاعم مع كون الدليل
على الحكم مجملا كالاجماع والاطلاق مع استيفاء شرايطه فيحصل الثمرة لان الصدق غير مستلزم لها على فرض الاعم ومعه يلزم الرجوع الى قاعدة الفقاهة ومعه يجوز
ان يختار البرائة الى آخر ما قلنا واما على فرض اختياره الاحتياط منافى للحمل فالثمرة المصدقة بين الصحيح والاعم حاصلة على مذهب القائل بالاحتياط هنا لان على
فرض الصحيح هنا يلزمه اتيان المشكوكات لعدم صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه لعدم تحقق الصغرى لو واما على فرض الاعمية فيلزمه القول بعدم لزوم اتيان المشكوكات
لوجود الصغرى والاطلاق النافى للتقييد بالمشكوكات وهو وارد على قاعدة الاحتياط لكونه اجتهاديا وظهر بما ذكرنا ان على فرض الاعمية ووجود الاطلاق لا يصح التمسك
باصل الاحتياط لانه اصل والاطلاق دليل اجتهادى يقدم على الاحتياط وكذا باصل البرائة لنفى المشكوكات لان قاعدة البرائة انما يصح التمسك بها فى صورة الشك
وفقد الدليل الاجتهادى فى البين وعلى فرض الاعمية ووجود الاطلاق يكون الدليل الاجتهادى موجودا فى المقام وهو الاطلاق النافى لتقييد الماهية بالمشكوكات
فتدبر فما ترى من تمسك بعض العلماء الكرام فى ما نحن فيه او ورد الاطلاق مع كونه قايلا بالاعمية مما لا وجه له الا ان يريد باصالة البرائة اصالة عدم التقييد وهو خلاف
من البرائة بل النسبة بينهما عموم من وجه فتدبر **المقام الاول** فى الشك فى نفس المدخلية وجودا او عدما بمعنى انه لو شك فى مدخلية شئ فى مركب باحتمال
كون تركه موجبا لفساده فهل يجب الاتيان فى الظاهر بمقتضى القاعدة المؤكدة للقاعدة الاولوية او لا يجب كالمقام الاول وفيه اقوال القول بلزوم الاحتياط
مطلقا وهو عن المشهور من الاخباريين والمجتهدين وقول بالبرائة مطلقا وهو عن المحقق القمى ره وبعض اخر وقول بالتفصيل بين الشكوك بانه لو حصل قبل الدخول
فى التركيب فاللازم الاحتياط وان حصل بعد الدخول فى المركب فالحق البرائة وهو عن بعض المجتهدين وقول بالتفصيل بين العام البلوى وعدمه بلزوم الاحتياط فى الثانى
دون الاول وهو الظاهر من المحقق ره ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين الشك فى الركنية وغيرها بلزوم الاحتياط فى الاول دون غيرها ويحتمل قول اخر وهو
التفصيل بين ما يحتمل الوجوب وما يحتمل التحريم بالبرائة فى الاول والاحتياط فى الثانى وهو لازم الاخباريين ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين تعارض
النصين وغيره بلزوم الاحتياط فى الاول دون الثانى والحق لزوم الاحتياط مطلقا سواء لم يكن هنا نص معتبر اصلا او كان مع كونه مجمل الدلالة او مجمل الارادة
او كان من قبيل تعارض النصين سواء لم يحصل العلم بثبوت مدخلية شئ مرددا بين امرين او علم مدخلية شئ مرددا بين امرين والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاخبار
الدالة على لزوم الاحتياط منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وجه الاستدلال الظاهر انا نقطع بثبوت التكليف باصل التركيب للمشافهين المردد عندنا بالاقل
والاكثر وبنفس التركيب الثابت فى حقهم مطلوب منا بما مر فى الاصل الاولى من الاشتراك وبمقتضى السيرة القطعية وبناء العقلاء على تعلق التكليف بنفس الامر عند حصول
العلم الاجمالى به كما فى الانائين المشتبهين من تحريمهم عن المجموع ولابد من صرفه الى قدر ما على الدليل وليس كما سيجئ من بطلان ما تخيله الخصم من صرف التكليف الى ما علم فى
صورة الشك فى نفس الطلب بادلة البرائة مسلم واما المقام فممنوع حتى يثبت الدليل وبعد هذين المقدمتين نقول الاتيان بالاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون
محلا للريب فى حصول الامتثال للامر المتعلق بالشئ المردد وكلما هو كذلك يجب تركه بمقتضى صدر الرواية واما الاتيان بالاجزاء المعلومة والمشكوكة فلا يكون محلا
للريب فى حصول الامتثال للامر المتعلق بالشئ المردد وكلما كان كذلك يجب اخذه بمقتضى ذيل الرواية فكذا لك سلمنا عدم وجود الدليل على كوننا مكلفين بالتركيب
الثابت للمشافهين ولكن لم يثبت ايضا كوننا مكلفين بالتركيب بالقدر الذى علم اجزائه كما يقول به الخصم فكما يحتمل الاول يحتمل الثانى وح يكون مجملا واذا كان
يكون اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة محلا للريب كلما كان كذلك يجب تركه الخ سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن لم يكن معلوما فى البين كما سيجئ ويلزم
من ذلك عدم التكليف اصلا والمفروض القطع بثبوت التكليف والحكم بتعيين البعض دون البعض تحكم وح يكون مجملا واتيان الاقل يكون محلا للريب
يجب تركه ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه كثيرة الاول منع المقدمة الاولى وهى كون التكليف الثابت للمشافهين مرددا عندنا بين الاقل والاكثر
لان الثابت فى حقهم ليس الا الاقل وذلك اذا شككنا فى وجوب الاشياء المشكوكة مع الشك فى حدوث الدليل الدال على الوجوب فى حقهم نضم الى ذلك اصالة
عدم حدوث الجعل فى حقهم ونعلم بذلك الاصل عدم وجوب الاشياء المشكوكة فى حقهم وبذلك يحصل العلم بان الثابت فى حقهم هو المركب من الاجزاء
المعلومة اعنى الاقل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة اعنى الاقل لم يكن محل للريب للاتفاق على عدم ثبوت التكليف فى حقنا زايدا على ما هو ثابت للمشافهين و
بذلك يسقط الاستدلال بالرواية المذكورة لعدم الريب فيه اولا ان فى صورة الشك فى حدوث الدليل نفى بيان الخاص بالاصل مسلم واما نفى العام فممنوع
للقطع بصدور بيان العام من اخبار البرائة والاحتياط فكما يحتمل الاول فى المقام يحتمل الثانى فيكون الشك شكا فى الحادث ولا يجرى الاصل الا ان يثبت ترجيح قاعدة
البرائة على الاحتياط فى هذا المقام والامر انما هو بالعكس كما سيجئ فى مقام الترجيح باعتبار التعارض ثم نقول ثبوت جعل الدليل العام من اخبار البرائة او الاحتياط
فى حقهم وشموله لهم موقوف على جواز القول بالاجمال فى المرادات فى حقهم وهو ممنوع لكونهم مشافهين عالمين بالمرادات ومتمكنين لتحصيل العلم او الظن المعتبر
بها قلت هذا فاسد من وجهين الاول منع عدم عروض الاجمال كليا ومنع التمكن كليا ايضا اما الاول فلانا نرى من انفسنا حصول العلم والظن بالمراد فى مجلس
الخطاب ثم يعرض لنا اجمال واما الثانى فلانا نرى عدم التمكن من تحصيل العلم بعد عروض الاجمال باعتبار عروض الموانع واقله ضيق الوقت للعبادة فالامر
امكانه وتحققه لهم بل نقطع بحصوله لهم والثانى ان عدم وقوع الاجمال لا يستلزم عدم وقوع البيان العام لجواز صدور البيان لتشخيص الحكم الظاهرى على فرض

او ترجيح الاحتياط عليها على فرض الاجمال لا بمجرد ما قال على الصحيح لان صح

ونوع من ادلة البرائة او الاحتياط من العقل وغيره الشاهدين والغائبين وثانيا بانه لا يصح التمسك بهذا الاصل في صورة القطع بحدوث الدليل الخاص او الظن
المعتبر مع الشك في الدلالة او الشك في المراد باعتبار التعارض او غيره لكونه شكا في الحادث وبينا الصغرى اعني كونه محل الريب يتم الاحتياط بالشرع والتمسك
بالاجماع المركب مقلوب عليه وهذه اعني قاعدة الاحتياط اقوى من البرائة في هذا المقام كما سيجيء ولو سلمنا التساقط فالتساقط فيحصل الصغرى ايضا اعني كونه
في محل الريب باعتبار احتمال كون الثابت للشاهدين هو تركيب الاكثر ويتم الكبرى ح بالعقل فتدبر وثالثا سلمنا عدم البيان لكن لا نسلم عدم لزوم الاتيان فيما
لا بيان له مطلقا لان عدم البيان لو كان في التكاليف النفسية مطلقا والمقدمية مع استفادة الظهور من اطلاق الحال واللفظ على نفي المشكوكات فهو
مسلم لكنه خارج عن محل الفرض واما لو كان في التكاليف المقدمية بعد القطع بثبوت التكليف بذي المقدمة مع كون حصول الاجمال باعتبار عروض ما يكون مانعا
عن البيان مع القطع بعدم ترتب الضرر على فرض اتيانه فلا ريب ان البناء على لزوم الاتيان كما سيجيء توضيحه وح يحتمل ان يكون هذا منه ايضا الثاني منع المقدمة
الثانية اعني كلما كان ثابتا في حق الشاهدين وفي نفس الامر كان ثابتا في حقنا وان لم نعلمه بخصوصه وذلك من وجهين الاول منع قاعدة الاشتراك هنا وذلك
لان القدر المتيقن منها هو فيما كان حال الشاهدين والغائبين متحدا كما لو كانا عالمين بكونهم مكلفين بالاكثر بخصوصه واما مع تغاير الحال لكون الشاهدين عالمين
بالطلب الشيء الخاص كالاكثر ومكلفين به مع عروض الاجمال للغائبين فلا نسلم الاشتراك لعدم الدليل وح فالقدر المعلوم الثبوت في حقهم هو الاقل ويثبت في
حقنا واما الاكثر فلم يحصل العلم لنا بثبوته في حقهم ومجرد العلم الاجمالي لا يكفي لثبوت الاشتراك والتكليف بنفس الامر وح لا يكون اتيان الاجزاء المعلومة بدون
المشكوكة محلا للريب لان الريب اما ان يكون بالنسبة الى الامر المعلوم او بالنسبة الى الامر النفس الامري والاول لا يكون محل الريب والثاني لم يثبت في حقنا الثاني
القاعدة وان كانت مطلقة مقتضية لثبوت التكليف بنفس الامر ونحو ما هو ثابت للشاهدين وان لم نعلم بخصوصه الا انه مستلزم للتكليف بالمحال والعسر والحرج والاغراء
بالجهل ومثل التكليف قبيح للغائبين والشاهدين فيكون المتعين هو التكليف بالقدر المعلوم والمظنون بالظن المعتبر وح ابدا اتيان الاجزاء المعلومة لا يكون الا
محلا للريب ومعه لا يصح التمسك بالرواية والجواب عن الوجه الاول من وجوه ثلثة الاول انه قد حققنا سابقا عموم قاعدة الاشتراك مع كونها مجمعا عليها بين الاصحاب وموافقة
لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولاصالة الحقيقة فالمتبع هو الاشتراك حتى يثبت المانع الثاني سلمنا عدم ثبوت الدليل على كوننا مكلفين بالنفس الامر لكن
لم يثبت عدمه فيحتمل ويتحقق الصغرى ويصح الاستدلال الثالث سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم بالخصوص لكن فيما كان معلوم في البين ولم يكن هنا معلوم لان التكليف
النفسي بالاكثر في حقهم وفي نفس الامر كما لا نعلم بخصوصه كذلك التكليف النفسي بالاقل بدونه الزايد لا نعلم ثبوته في حقهم وفي نفس الامر بخصوصه ويلزم من ذلك
عدم ثبوت كل منهما في حقنا مع انه يلزم من ذلك عدم التكليف اصلا لا بالاقل ولا بالاكثر وهو خلاف الاجماع والضرورة وباطل والمقام اعني كون التكليف مشروطا
بالعلم بالخصوص باطل وخلافه ثابت اعني كفاية العلم الاجمالي بالتكليف النفس الامري مع ان الخصم لا يقول بذلك وكذا بالنسبة الى الاجزاء المعلومة لعدم العلم
بانها مطلوبة بشرط الانضمام او لا بشرط مع ان التكليف المقدمي موقوف على تعلق التكليف بذي المقدمة والمفروض انه مغاير لعدم العلم بها فان نعلت سلمنا اعتبار العلم
الاجمالي لكن الاجزاء المشكوكة لما لم يحصل العلم بلزومها اجمالا ولا تفصيلا فمقتضى القاعدة نفي وجوبها قلت ثبوت التكليف النفسي بالتركيب المجمل يكفي لتحقق
الصغرى وجريان قاعدة الاحتياط وكلامنا هنا انما هو في اثبات المقتضي لا في رفع المانع وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وعن الوجه الثاني بان التكليف بنفس الامر في الموارد
المعلومة مع عدم مطابقة العلم للواقع سلمنا كونه تكليفا بالمحال لكن لا التكليف بنفس الامر في الموارد المظنونة بالظن المعتبر مع عدم مطابقته للواقع كونه مستلزما
للعسر والحرج لفرض انسداد باب العلم وكلام مانع لحصوله في هذه الموارد بل الكلام فيما لا يحصل العلم بنفس الامر بخصوصه ولا الظن المعتبر كما وان علمنا بالتكليف النفس الامري
مرددا بين الاقل والاكثر وح نقول ان الخصم اما ان يكون مراده ان بعدما لاحظ قاعدة البرائة من العقل والشرع يحصل العلم او الظن المعتبر بعدم التكليف في الاجزاء
المشكوكة فيكون هو المتعين لان التكليف بغيره ح يكون تكليفا بالمحال او العسر والحرج فهذا كلام لا طائل تحته لانا نمنع اولا جريانها في المقام وثانيا نقول بعد ملاحظة
قاعدة الاحتياط بالنسبة الى التركيب المجمل يحصل العلم او الظن المعتبر بلزوم الاحتياط ويكون هذا اقوى كما سيجيء في مقام التعارض واما ان يكون مراده ان على فرض
عدم قاعدة الاحتياط يكون الحكم بالاتيان بالمشكوكات وبالاتيان بنفس الامر مستلزما للتكليف بالمحال او العسر والحرج مع كونه اغراء بالجهل فهذا ايضا فاسد اما الاول فظاهر
لانا نرى في انفسنا امكان اتيان بنفس الامر المردد بين الشيئين باتيانهما معا وفي الاقل والاكثر باتيان الاكثر واما الثاني فلما سيجيء من عدم لزوم العسر والحرج
لحالة الشبهة من حيث هو واما الثالث فلان الاغراء بالجهل قبيح لو كان موصلا الى خلاف المطلوب واما الطلب الواقعي المردد بين الامرين عند المكلف لا يكون كذلك
لانا نيا تيانهما معا موصل الى المطلوب ويكشف عن عدم التكليف بالمحال وعدم لزوم الاغراء بالجهل وقوعه في العرف كقول المولى لعبده اجتنب عن المغصوب علم العبد
شاة مغصوبا بين الشاتين ولم يتميز احدهما فلا ريب في استحقاق المذمة عند العرف بكشف عن ذلك ايضا وقوعه في الشرع كما في وجوب الجمع بين الوضوئين في صورة اشتباه
المطلق بالمضاف لو كان المطلوب هو نفس الامر بشرط عدم اتيان الغير تحاليته مسلم لكنه خلاف الفرض للاتفاق على جواز اتيان المشتبه وعدم كونه مضرا سلمنا عدم ثبوت
التكليف بنفس الامر لكن لم يثبت عدمه فيحتمل ويصح الاستدلال سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن فيما كان معلوم في البين وليس هنا معلوم كما ذكرنا سابقا الثالث
منع المقدمة الثالثة اعني لزوم ترك ما يحتمل الريب ذلك من وجهين الاول منع المقتضي لكون هذا الخبر ضعيفا لا يصح التمسك به وعلى فرض صحته انما هو من الاخبار
ولا يكون معتبرا في المسائل الاصولية وفي الاول انه وان كان ضعيفا لكنه منجبر بعمل اكثر الاصحاب من الاخباريين والمجتهدين مع ان الخبر لا يكون مختصا بذلك كما سيجيء
ذكره انشاء الله واما قوله بان المسئلة اصولية فالجواب انها لم تكن اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هي قاعدة كلية تابعة لصغرياتها لانها ان كانت اصولية كالشك في
لزوم العمل بالدليل هل يكون مشروطا بالفحص ام لا فتكون اصولية وان كانت فرعية كالشك في وجوب السورة في الصلوة فتكون فرعية وفي الثاني تكون حجة واما
في الاول فنقول انه لو لم تكن بذاتها حجة لكن بانضمامها الى ما يثبت المدار لتكون مقطوعة او مقطوعة الحجية مع ان هذه القاعدة تكون موافقة للقاعدة الاولوية اعني
لزوم دفع الضرر المحتمل فلا يضر عدم حجيته بنفسه مطلقا بل على المانع ان يقيم الدليل على خلافه ولكون قوله ع يريبك ماخوذ من الريب الا ان الريبة وهو بمعنى التهمة

بقضية

بتصريح الجوهري ويكون مفاد الحديث اقوى من احاديث الامر ولا ارتباط له بالمقام ومنها انه ماخوذ من الريب وهو بمعنى الشك كما عن اهل الامارات ايضا وفيه وتصريح الجوهري
باتفاق الخصم فحمل الرواية على ما ادعى الخصم خارج عن اسلوب الكلام ولكون التمسك بهذه الرواية على وجوب الاحتياط مستلزما لنفيه في المقام من وجوه ثلثة الاول ان
القول بلزوم الاحتياط تضييق في حق العباد ويكون محلا للريب فيجب دفعه ويلزم منه عدم القول بلزوم الاحتياط ومنها ان التوسعة والقول بالبرائة ايضا محتمل
الريب وثانيا بان الحكم باللزوم لو كان من غير دليل يكون محتملا يقينا واما لو كان مع الدليل فلا يكون محتملا للريب ولا يكون واسطة في البين ونحن ندعي الدليل في
المقام وهو هذا الخبر الدال على لزوم الاحتياط وغيره وثالثا بان لزومه في هذا المقام لا يستلزم العمل به في جميع موارد الريب قد يكون لاجل احتمال التكليف النفسي وقد يكون
الريب لاجل احتمال التكليف المقدمي بعد القطع بثبوت التكليف بذي المقدمة والقول بلزوم الاحتياط في الثاني لا يستلزم القول بلزومه في الاول لما ذكرنا سابقا
من ترجيح قاعدة البرائة على الاحتياط في الشبهة الوجوبية النفسية وكذا التحريمية كما سيجيء والمقام ايضا كذلك لان احتمال الريب في التضييق انما هو لاجل احتمال الحرمة النفسية
فلا يجب دفعه بمقتضى قاعدة البرائة بخلاف الشك الجزئية فانه يكون محلا للريب لاحتمال التكليف المقدمي وقاعدة الاحتياط هنا اقوى من قاعدة البرائة كما سيجيء في
وجه الترجيح فيجب تذكر فتدبر ورابعا سلمنا لزوم الاحتياط في جميع موارد الريب لكن يلزم التناقص في هذه الرواية لان مقتضاها نفي لزوم الاحتياط في الاجزاء
المشكوكة ولزومه معا وح فيجب تخصيصها اما بالاول او بالثاني والاول مستلزم للزوم الاحتياط في الشك في التكليف وفي المكلف به وهو خلاف الاجماع ولا اولوية
القطعية فيتعين الثاني وهو المطلوب الثاني ان المشهور ذهبوا الى شرطية العلم بالوجه في العبادة فتركه يكون محلا للريب ح اما ان يكون محصلا للعلم بالوجه ام لا وعلى
كل منهما يكون طرحا للرواية في الموارد المشكوكة اما على الاول فلانه بعد تحصيل العلم بالوجه لا يكون علاج على وجه الاحتياط واما على الثاني فلانه ح يكون تاركا
لما يحتمل الشرطية وهذا ايضا طرح للرواية والجواب ان نزاع العلماء في شرطية العلم بالوجه انما هو فيما امكن تحصيل العلم بالوجه واما فيما لا يمكن لاجل عدم الدليل
العلمي ولا الظني المعتبر ان كان بالدليل الرابع فكلهم متفقون على عدم لزوم تحصيل العلم بالوجه الواقعي لقبح التكليف بما لا يطاق مع ان الحق عدم شرطية العلم بالوجه
مع امكان تحصيله لبناء العقلاء على الامتثال على فرض الاتيان وان لم يكن عالما بالوجه ففيه في المسئلة المفروضة يكون بطريق اولى مع ان المراد بلزوم تحصيل العلم
بالوجه اما ان يكون بحسب الواقع وان لم يكن منضما الى جهة الظاهر او يكون باعتبار انضمامه بالعلم بالوجه الظاهري اعني لزوم الاتيان بحسب الظاهر من باب قاعدة الاشتراك وغيرها
من الاحتياط او البرائة فان كان المراد هو الاول فهو لا يجديه نفعا لعدم الملازمة بين الواقع والظاهر كما في القياس وان كان المراد هو الثاني ففساده في المقام موجود للعلم بلزوم
اتيان المشتبهات في الظاهر بملاحظة قاعدة الاحتياط كما يحصل العلم بالوجه الظاهري على عدم اللزوم بمقتضى قاعدة البرائة للقائل بالبرائة لان القائل بها ايضا لا يكون
عالما بالوجه الواقعي على ان العمل بالاحتياط دفع للريب من جهة احتمال الجزئية ومن جهة احتمال شرطية العلم بالوجه فالريب مشترك الورود بين المذهبين من البرائة
والاحتياط كما لا يخفى والجواب عنا هو الجواب عنه الثالث ان ترك نية الوجه في العبادات يكون محلا للريب لذهاب بعض العلماء الى وجوبها او شرطيتها وهو موقوف
على العلم بالوجه ومنه يلزم نفي الاحتياط كما ذكرنا سابقا والجواب عنه قد ظهر الثاني منع صحة التمسك بالرواية لكونها معارضة بما هو اقوى منها وهو من وجوه الاول
ان هذه الرواية معارضة ببعض الروايات الواردة في الاحتياط الدالة على الاستحباب منها ما روي عن مولانا امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت وتعليق الحكم على المشية ظاهر في الاستحباب وهذا بالنسبة الى دلالة الامر على الوجوب ظاهر فيجب صرفه الى الاستحباب ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ح ويسقط
الاستدلال ومنها ان المقام لا يكون من قبيل تعليق الحكم على المشية للفرق بين قوله ان شئت وما شئت لكون الاول ظاهرا في الاستحباب بخلاف الثاني فانه دال على
الوجوب في القدر الذي يتعلق به المشية فالرواية دالة على الوجوب في الجملة في بعض الموارد وجواز الترك بالنسبة الى الزايد فتدبر في الشبهة الوجوبية النفسية بجواز الترك
واستحبابه والمقام يبقى على وجوبه وعلم ثبوت استحبابه في الجملة ولا تكون منافية لما تمسكنا بها وثانيا سلمنا كونها دالة على الاستحباب في جميع الموارد لكن دلالتها
هي من باب الظهور ويحصل التعارض بين الظاهرين ويمكن التصرف في لفظ شئت بحمله على ما استطعتم او بحمل الامر الدال على الوجوب على الاستحباب او بحمل كل من الخبرين على
بعض الموارد من باب التخصيص ولا ريب في اولوية التخصيص على المجاز لا نسلم اولويته بالنسبة الى هذا المجاز بل الامر انما هو بالعكس لكثرة استعمال الامر في الاستحباب
حتى قال صاحب المعالم بانه صار من المجاز المشهور قلت قد مر تحقيق ذلك والجواب عنه وحققنا اولوية التخصيص بل التخصيصين على المجاز لا طلبية حتى قيل
ما من عام الا وقد خص بل التخصيصين وكونه اقرب بحسب العرف فان قلت يلزم على هذا اعني بقاء الامر على الوجوب اما تخصيص الاكثر او استعمال اللفظ في المعنى الاعم
من الوجوب والاستحباب من باب عموم المجاز لاخراج الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية التي تكون مرجعها الى الشك في التكليف وقد ذهب المحققون الى عدم جواز
الاول لذا كون الثاني من المجازات البعيدة قلنا اخراج الموضوعات فرع الشمول وشمول هذه الروايات للموضوعات ممنوع لظهورها في الشبهة الحكمية وعلى فرض تسليم
الشمول لا نسلم كونه من باب تخصيص الاكثر لان ما الشك اما ان يكون مرجعه الى الشك في التكليف والمكلف به سواء كان في الحكم او الموضوع ونقول باخراج الاول وعليه
لا يلزم تخصيص الاكثر بحسب النوع ولا الصنف ولا بحسب الفرد اما الاول فواضح واما الثاني فلان الغالب في المشكوك لو لم يكن متعلقا بالمكلف به لم يكن الامر بالعكس
فالحاصل ان التخصيص في الروايات بعد ملاحظة اولويته في ذاته مع كونه موافقا للعقل وذهاب المعظم يكون متعينا ووجوه التخصيص وان كان متعددا الا ان العمل بالخبر
الاحتياط في صورة الشك مع العلم الاجمالي في البين هو المتيقن لان تخصيصها والعمل بها في صورة الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي في البين مع انه خلاف
الاجماع يستلزم العمل بها في صورة الشك في المكلف مع العلم الاجمالي والاولوية القطعية والاجماع المركب وكذا العمل بها في الشبهة التحريمية يستلزم العمل بها في الشك
في المكلف به بظهور الاجماع المركب والاولوية الظنية الجلية وكذا العمل بها في تعارض النصين في الشك في المكلف به يستلزم العمل بها فيما ورد فيه مجمل الدلالة او مجمل الارادة
بذهاب معظم الاصحاب بقاعدة التحكم لان الاول كما يكون منشأ للاجمال في الحكم مع القطع بثبوت التكليف مع كون احتمال الوجوب مسببا من الامارات العقلائية
يكون الثاني كذلك وكذا بالنسبة الى سائر الاحتمالات العقلائية كقول الفقيه او الخبر الضعيف فتدبر وح يكون المتعين تخصيص ما دل على الوجوب في صورة الشك
في المكلف به وتخصيص الاخبار الدالة على الاستحباب بغيره وسلمنا عدم اولوية التخصيص على المجاز وح غاية الاجمال ويجب الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب

ان المرجحات الخارجية من الشهرة المنقولة والمحققة وكثرة العدد والاستصحاب تكون مع ما دل على الوجوب فيجب اخذه وطرح المخالف لا تا نع سلمنا عدم الترجيح الخارجي في البين
وح فيسقط الاستدلال ويكون المرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بثبوت الاشتغال ولو لم يكن حاكما يجب الاحتياط
بالاستصحاب ايضا بمقتضى القاعدة الاولوية كما مر في صدر المبحث الثاني ان هذه الرواية معارضة بالادلة الدالة على البراءة من العقل والشرع اما العقل فلانا نرى ان
المولى لو قال للعبد ركب لي هذا المعجون وبين اجزائه للعبد مع كون اختراع المعجون من جانب المولى ثم حصل الشك للعبد في شيء بانه هل يكون لهذا الشيء مدخلية في
هذا التركيب ام لا مع كونه عالما بعدم صدور البيان من جانب المولى وكونه شاكا في خصوصيات اخر بالنسبة الى المشكوك لا ريب في ان بناء العقلاء لا يكون على لزوم
الاتيان ولو تركه معتمدا بعدم البيان مع كون العبد مطيعا ومنقادا غاية الاطاعة والانقياد لا يكون مستحقا للذمة ولو عاقبه المولى يكون مذموما عند العرف
والعقل والمقام ايضا كذلك لانا كنا قاطعين بصدور التكليف من جانب الشارع باصل التركيب مع العلم بصدور البيان من جانبه بالنسبة الى بعض الاجزاء وشككنا في
مدخلية بعض اشياء اخر مع العلم الحاصل من اصالة عدم البيان بعد كوننا شاكين فيه واذا كان كذلك فلا يجب الاتيان بهذا بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة واما بالنسبة الى
نفس التركيب فلان كلا من الاقل والاكثر لم يثبت مطلوبيته بخصوصه والعقل حاكم بقبح تكليفه ولكن يجب الاخذ باحد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية واما الشرع فمنها قوله
كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر فنقول ان هذا المشكوك مما لم يرد فيه امر في نفس الامر بانضمام اصالة عدم حدوث البيان او بانه مما لا يعلم ورود الامر فيه لما قلنا من انصراف الحديث
الى صورة العلم وكلما كان كذلك فهو مطلق فكذلك لنا اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللرواية وهذا اقوى مما دل على لزوم الاحتياط من حيث الدلالة لدوران الامر
بين حمل الامر على الاستحباب وارتكاب التخصيصين ولا ريب ان الاول اولى ولو لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير
صدور البيان او العلم بالبيان والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول انا لو كنا عالمين بالعلم الوجداني بعدم صدور البيان من جانب المولى كما في صورة كون المخاطب مشافها
مع صدور البيان من جانب المولى بالنسبة الى ما علم وسكوته عن غيره بحيث يظهر من حاله الانحصار فنسلم ان بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان لكنه يكون من باب
استفادة عدم اللزوم من الظهور الناشي من حال المولى او كون السكوت في مقام البيان مفيدا للحصر كما في الظهور الناشي من اطلاق اللفظ ولا يكون هذا من باب
قاعدة البراءة على فرض حصول الاجمال في الدليل والمقام انما هو من قبيل الثاني كما لا يخفى فهو خارج عن محل الفرض واما الصورة المفروضة لنفي صورة القطع بثبوت التكليف
من جانب المولى باصل التركيب المجمل باعتبار اجمال الدليل مع العلم ببيان بعض الاجزاء مع سكوته لما يحتمل المانعية عن البيان من التقية وغيره بحيث لم يظهر منه الانحصار
او مع العلم بحدوث البيان الخاص والشك في الدلالة او الارادة او القطع بحدوث بيان العلم على اخبار البراءة والاحتياط والشك في الترجيح فشك في تحقق صحته وترتب اثره
بدون اتيان شيء معلوم يحتمل مدخليته مسببا من امارة مع القطع بان دخوله لا يكون مضرا بل قلنا بالجنس ولا ريب ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان كما لو فرضنا حصول
القطع للمريض بكونه مامورا من جانب الطبيب الحاذق بتركيب المعجون لعلاج مرضه وحصل له القطع بمدخلية بعض اشياء مع كونه شاكا في مدخلية اشياء اخر بحيث يحصل
الشك في ترتب الاثر بدون اتيان الاجزاء المشكوكة مع علمه بصدور البيان منه بالنسبة الى هذه المشكوكة مع عروض الاجمال والشك له في اصل الدلالة على الوجوب او الاستحباب
او في ارادة احد الامرين باعتبار التسامح واضمحلال القرائن الموجودة في مقام الشفاه مع قطعه بعدم كون دخوله مضرا بل مع قطعه بحسن دخوله ولم يمكن تحصيل العلم
مع قطعه بعدما كان اعادته وقت الحاجة فلا ريب ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان ويكون التارك له مذموما عندهم ويعدونه سفيها وما لا مبالاة له في امره ولا معنى
لوجوب الاتيان الا هذا وان شئت فافرض مثالا آخر كان يحصل القطع للعبد الغائب بكونه مكلفا من جانب مولاه كساير عبيده باتيان شيء مركب مع علمه بلزوم
اتيانه بعض الاجزاء في اصل التركيب مع كونه شاكا في بعض اشياء اخر لكون الدليل الدال على الحسن مجملا من انه على سبيل اللزوم او مجرد الحسن فلا ريب انه لو اكتفى باتيان
الاجزاء المعلومة دون المشكوكة التي يكون منشأ للشك في الامتثال لكان مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب الا هذا وما فرض الخصم من حصول العلم من اصالة العدم
بعدم البيان ففي هذه الصورة يكون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فاسد من وجهين الاول ان حدوث البيان الخاص في مجمل الدلالة او الارادة وكذا العام
لخبار البراءة والاحتياط يقيني ولو لم يكن الثاني اعني اخبار الاحتياط في المقام اقوى لم يكن الامر بالعكس فيكون ح شكا في الحادث ولا يكون الاصل جاريا والثاني
لو فرضنا جريان الاصل بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة لكن لا نم كون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فيما لم يكن اطلاق لفظ او حال يقتضي عدمه بل حاكم باللزوم
كما مر سيما مع كون الاجمال حاصلا بعد كثرة التسامح واضمحلال القرائن الموجودة في حال الشفاه فلو سلمنا عدم ثبوت بناء العقلاء على اللزوم لكنه لم يثبت على
عدم اللزوم فتكون القاعدة الاولية اعني لزوم دفع الضرر المحتمل سليمة عن المعارض ولو سلمنا كون بناء العقلاء على عدم اللزوم لكنه حجة ما لم يكن دليل على اللزوم
والدليل موجود وهو الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط من الاخبار والاستصحاب وغيرهما كما سيجيء هذا بالنسبة الى الشيء المشكوك واما الجواب عن حكم العقل
بنفي التكليف بالنسبة الى التركيب فسيظهر جوابه والجواب عن الثاني اعني الاخبار الدالة على نفي التكليف من غير بيان او من غير العلم بالبيان بان الاستدلال بالرواية
اما ان يكون بالنسبة الى التركيب من الاكثر او يكون بالنسبة الى الجزء المشكوك فان كان المراد هو الاول فهو فاسد لكون العلم موجودا ان كان المراد به الاعم
من الاجمالي والتفصيلي وان كان المراد به هو العلم بالخصوص فكما انه بالنسبة الى الاكثر غير متحقق كذا بالنسبة الى الاقل غير متحقق ويلزم من ذلك نفي التكليف من كلا الفردين
ويلزم من ذلك القطع بالمخالفة وهو مخالف للاجماع والضرورة وهو باطل فالمقدم اعني حمل العلم على الخصوص مثله لكون المستلزم للبطلان باطلا وح فلا بد من حمل
العلم بالتكليف في الروايات على الاعم ومعه لا يصح التمسك بها في صورة العلم الاجمالي ويكون ما دل على الاحتياط سليما عن المعارض لا ان تشمل الادلة ويرتكب في دفع مخالفة
الاجماع اخذ احد الفردين لئلا يلزم المخالفة القطعية وخلاف الضرورة لانه فاسد لان لزوم المخالفة وخلاف الاجماع يكشف عن بطلان المقدم اعني حمل العلم
على الخصوص فلا بد من حمله على الاعم فلا تشمل المقام ولو اغمضنا العين وقلنا باستلزامه نفي التكليف بالمرة فان لم يكن مخالفا للاجماع والضرورة يجب اخذه وان كان
مخالفا له فهو يدل على ثبوت التكليف مجملا وبطلان اجراء اصالة البراءة في الكل ولا يدل على ثبوت التكليف باحد الامرين بل لا بد من تعيينه بالدليل والقاعدة
الاولية الحاصلة من قاعدة التحسين والتقبيح والخطابات اللفظية والصريحة واخبار الاحتياط تقتضي كونه مكلفا بالمعين الواقعي المستلزم للجمع في التباين

واخذ الاكثر في المقام احتياطا لا احدهما وح اخذه باحدهما ظاهرا اما ان يكون على سبيل التعيين او التخيير والاول فاسد للزوم التحكم لعدم الدليل عليه وكذا الثاني
لعدم الدليل الدال عليه لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع واتيان شيء يحصل به القطع بالامتثال كالاكثر وكذا الطرح مع
عدم الترجيح في البين والطرح هنا وان كان غير ممكن لكن اتيان شيء يحصل به القطع بالامتثال موجود في البين وكذا الترجيح موجود في جانب اخذ الاكثر بما مر وسيجيء
واما الشرع فلانه منحصر في تعارض النصين فيما لا يمكن الاحتياط والاحتياط في المقام ممكن مع انه على فرض تسليم كون حمل العلم فيها على العلم بالخصوص وشمولها لما نحن
فيه يكون معارضة باخبار الاحتياط والنسبة بينهما ح يكون من باب التباين واقرب التصرفات هو تخصيص كل منهما ببعض الموارد بالتفصيل بين العلم الاجمالي
والعدم وتخصيص البراءة بالثاني كما قلنا او لا ويتعين العمل باخبار الاحتياط في هذا المورد والعمل باخبار البراءة في صورة الشك في التكليف لكون صورة العكس
خلاف الاجماع سلمنا عدم اولوية هذا التخصيص لكن لم يثبت اولوية تخصيص او تصرف اخر بالنسبة الى ما ذكرنا والترجيح الخارجي من ذهاب المعظم انما هو مع اخبار الاحتياط
سلمنا عدم الترجيح اصلا وح يتساقطان ويكون استصحاب التكليف والعقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال سليمين عن المعارض مع انه لو لم يتم فتكون
القاعدة الاولوية سليمة عن المعارض واخبار البراءة منصرف الى نفس الامر والقدر المتيقن المخرج منها هو صورة عدم حصول العلم مطلقا والمقام يبقى تحت القاعدة
الاولوية بل يستدل بمفهومها على ثبوت التكليف هنا مجملا وان كان المراد هو الثاني اعني الاستدلال بالرواية على عدم لزوم الجزء المشكوك بانه مما لم يرد فيه بيان في نفس
الامر بضميمة الاصل او من باب عدم العلم بالبيان نظرا الى انصراف الجزء المشكوك فهو ايضا فاسد من وجوه اما بالنسبة الى الاول فلما عرفت سابقا من عدم جريان الاصل
للقطع بحدوث البيان الخاص في بعض المقامات مع الشك في الدلالة او الارادة وبحدوث البيان العام من الاخبار البراءة والاحتياط مع كون الثاني اقوى مطلقا
ويسقط الاستدلال بالرواية ويكون الاستدلال باخبار الاحتياط بالنسبة الى نفس التركيب والجزء المشكوك سليما عن المعارض لتحقق الريب في كل من الموردين واما
بالنسبة الى الثاني فاولا بان الاستدلال بالرواية موقوف على العلم بعدم التكليف في نفس الامر لاصالة الحقيقة والانصراف الى المعلوم في التكاليف المقدمية بعد
القطع بثبوت التكليف بذي المقدمة ممنوع لعدم الدليل عليه لا من العقل ولا من الشرع وثانيا سلمنا الانصراف الى المعلوم لكن المتبادر من الاطلاق من قوله مطلقا
هو الاطلاق بحسب الذات لا بالنسبة الى الغير وهو لا يكون منافيا لوجوب المقدمي وثالثا بان المتبادر من الامر من قوله حتى يرد فيه امر هو الامر النفسي اما بالتبادر الوضعي
بناء على كونه مجازا في الوجوب المقدمي او بالتبادر المبين العدمي بناء على كونه موضوعا للقدر المشترك ويلزم من ذلك فيما لا يعلم ورود الامر النفسي نفي التكليف النفسي
لا التكليف المقدمي ورابعا بان دلالة اخبار الاحتياط على لزوم الاتيان في الواجب المقدمي تكون اقوى من دلالة اخبار البراءة على نفيه لظهور اخبار البراءة في نفي
التكليف النفسي فيجب تخصيصها به وخامسا سلمنا عدم الترجيح وح فبعد التعارض لا بد من التصرف اما بحمل الامر على الاستحباب او التخصيص في الروايتين والثاني
اولى وعلى الثاني فاما ان يخصص اخبار البراءة بصورة الشك في التكليف النفسي واخبار الاحتياط بصورة الشك في التكليف المقدمي او العكس والثاني خلاف الاجماع و
الاول هو المطلوب وسادسا سلمنا عدم الترجيح من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجي من الشهرة انما هو مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فيجب اخذها وسابعا
سلمنا عدم الترجيح في البين فيبقى الاستصحاب والعقل الحاكم بلزوم تحصيل البراءة اليقينية ولزوم دفع الضرر المحتمل سليمين عن المعارض الثالث من المعارضات
هذه الرواية معارضة باستصحاب عدم لزوم اتيان هذا الشيء المشكوك قبل زمان البلوغ ولا ريب ان هذا اقوى من خبر الاحتياط لما ذكرنا سابقا من ترجيح الاستصحاب
على القاعدتين عند التعارض فيجب اخذه والجواب عنه اولا ان هذا الاستصحاب لم يكن جاريا لكونه شكا في الحادث للقطع بثبوت الطلب في الجملة فكما ان الاصل عدم
اللزوم فكذا الاصل عدم الاستحباب وثانيا بانه لم يكن جاريا ايضا لان المراد بعدم اللزوم ان كان هو الوجوب النفسي فالآن مسلم لا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو
عدم وجوب المقدمي اعني عدم وجوب ادخاله في التركيب السابق فهو موقوف على فرض التركيب لو فرض وجوبه في السابق ايضا مشكوك كالآن وعدم لزوم اتيانه في
السابق انما كان لعدم لزوم اتيان التركيب واما لو فرض لزوم اتيان التركيب في السابق لم يكن عدم لزوم اتيان هذا الجزء يقينيا فلم يكن مستصحب يقيني في البين
حتى يستصحب وثالثا بانه معارض باستصحاب بقاء التكليف وهو اقوى لكونه مزيلا لان الشك في لزوم الجزء والعدم مسبب من الشك في جعل التركيب بانه ان كان هو الاكثر
فيكون الجزء واجب الاتيان بتعا وان كان هو الاقل فلا يكون لازما ويتبعا ولم يكن الامر بالعكس سلمنا عدم كونه مزيلا لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا وبعد لا عتضاده
بقاعدة الاشتغال والشهرة سلمنا عدم الترجيح فيتساقطان وتكون اخبار الاحتياط سليمة عن المعارض الرابع ان هذه الرواية معارضة بالادلة النافية
للعسر والحرج لانه لا ريب على فرض لزوم اتيان المشكوكات في التركيب يلزم العسر والحرج وهي اقوى فيما كانت النسبة بينهما وبين المثبت عموما من وجه لو كان
اجتهاديا كما سيجيء في آخر المبحث ففي ما كان المثبت فقاهتيا كالمقام فبالاولوية والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو في المشتبه من حيث هو مع قطع
النظر عن العسر والضرر وامثالها حتى يترتب فيما كان خاليا عن المانع كما على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب وندرة المشتبهات وكان المتعين فيه العمل بالاصل من البراءة
او الاحتياط الثاني انه يصح لو قلنا بانسداد باب العلم في اغلب الموارد وعدم حجية الظنون لكن قد حققنا حجية في حجية المظنة على فرض الاحتياط وهذا المطلوب اقوى
من العمل بالظن وعلى فرض حجية الظنون في اغلب الاسباب كالخبر الصحيح والموثق والحسن والضعيف المنجبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الجلية تكون
موارد المشتبه مما لم يكن فيه ظن معتبر قليلة ولا يلزم على فرض الاحتياط العسر والحرج خصوصا على مذهبنا من صحة التمسك بالاطلاقات اما في غير ما يثبت فيه الحقيقة
الشرعية فواضح واما فيما ثبت كما في الالفاظ المتداولة فلكوننا قائلين بالاعمية وح تكون هذه الاطلاقات نافية في التركيب الا فيما كان له معارض اقوى سيما على
فرض الانفتاح في الاحتياط على الاحتمالات المسببة من الامارة كقول الفقيه وخبر الضعيف لا المسبب من الامكان الذاتي كما سيجيء لان القول بلزوم الاحتياط فيه
على هذا الفرض لا يستلزم العسر والحرج لقلة المشتبهات الان بقي ان العسر والحرج لا يستلزم كثرة المشتبهات كما في الصلوة منها في بعض تقديم السلام علينا وبعض تقديم
السلام عليكم ومنها التسبيح في الاخيرتين على فرض اختياره في بعض بوجوب جهره وبعض بحرمته والاحتياط فيهما موجب لتكرار الصلوة مرتين وهو عسر مع ان الثالث ان
ان غاية ما سلم هو رفع عموم الاحتياط وهو اعم من عموم البراءة ومن التبعيض بما في الموارد كالقول بالاحتياط في الشك في الركنية والبراءة في غيرها او القول بالاحتياط الا

الاستعاذة فقال بعض بوجوب جهرها وبعض بحرمتها ومنها التسليم

في مظنون التكليف والبرائة في غيره او القول بالاحتياط في تعارض النصين والبرائة في غيره او بين الاستثناء بالقول بالاحتياط في مظنون التكليف في ظن كان عدم اعتباره بالاصل كالشهرة والبرائة في غيره وهكذا الا ان يقال ان هذه التبعيضات خلاف الاجماع والدليل كما حقق في حجية الظن الخامس ان هذه الرواية معارضة بما دل على القرعة في كل امر مشكل والجواب عنه مع انه قد سبق في الشك في الوجوب من وجوه الادلة انه ضعيف ولا يكون له عامل في المقام على الاحكام الثاني ان الاشكال انما هو في مقام التحير وبعد فرض امكان الاحتياط لا يكون المقام مقام التحير فلا يصح الاستدلال بالرواية الثالث انه النسبة بين المتعارضين انما هو من قبيل العموم والخصوص المطلق لعدم جريان الاحتياط في مثل المحذورين وبعض صور التقاسيم بخلاف القرعة فانها تشمل مجموع الموارد واللازم ح تخصيصها بما دل على لزوم الاحتياط الرابع ان الترجيح الخارجي من كثرة العدد واصحية السند الموافقة لعمل الاصحاب انما هو مع اخبار الاحتياط الخامس سلمنا عدم الترجيح واللازم ح الرجوع الى العقل وهو حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل السادس ان هذه الرواية معارضة بالادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم والجواب عنه من وجوه مع انه يظهر مما سبق اولا ان هذا الاستدلال لمستلزم للدور لان بطلان الاحتياط يكون موقوفا على حرمة العمل بما وراء العلم وهي موقوفة على قاعدة الاحتياط لانها من ادلتها فيلزم ان يكون بطلان قاعدة الاحتياط ثانيا الثاني ان بعد دلالة الادلة على لزوم الاتيان فالاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم بالوجه الظاهري وهو المناط الثالث انه يلزم تخصيص الادلة الناهية بصورة امكان تحصيل العلم والظن المعتبر بالوجه الواقعي لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق والمفروض ان المقام مما لا يمكن تحصيل العلم منه ولا الظن المعتبر وان كان اعتباره ثابتا بالدليل الرابع ان هذا يرد ايضا على القول بالبرائة لانه ايضا عمل بما وراء العلم فالجواب هو الجواب ومن الروايات الدالة على لزوم الاحتياط هي ما ذكرنا في الشبهة الوجوبية الدائرة بين الوجوب والاباحة في تعارض النصين وغيرها ومنها ما روي عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا الامر الثاني من الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط الاستصحاب وهو من وجهين الاول جريانه بالنسبة الى نفس التركيب وهو ايضا من وجهين الاول ان بعد ما علم ثبوت التكليف باصل التركيب في حق المشافهين يثبت في حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك وهو مجمل بين الاقل والاكثر وبعد القطع بثبوت التكليف واتيان الاقل يكون ارتفاعه محل الشك ومقتضى الاستصحاب بقائه ولا يحصل اليقين برفعه الا باتيان الاكثر وهو المطلوب الثاني انه لو لم يثبت كوننا مكلفين بما ثبت للمشافهين من اصل التركيب لم يثبت ايضا كوننا مكلفين بالتركيب بعد ما علم من اجزائه وح يثبت التكليف بامر مجمل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون ارتفاع التكليف المجمل في محل الشك ومقتضى القاعدة بقائه الثاني جريانه بالنسبة الى الاجزاء المعلومة بان لزوم اتيان الاجزاء المعلومة يقيني وبعد اتيانها دون المشكوكة يكون ارتفاع تكليفها في محل الشك لان القطع بالارتفاع انما يحصل بعد القطع بارتفاع التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة وهو في محل الشك ومقتضى القاعدة بقائه ويمنع جريان الاستصحاب في المقام لانه اما ان يكون بالنسبة الى التركيب بقيد ما علم اجزائه او يكون بالنسبة الى التركيب لنفس الامر اما الاول فبعد اتيان الاجزاء المعلومة يحصل القطع بالارتفاع واما الثاني فبانه لم يثبت ما يمنع ثبوت التكليف في حقنا ازيد مما علم في حق المشافهين بضميمة اصالة عدم البيان او يمنع قاعدة الاشتراك فاسد لما مر سابقا في مقام التمسك باخبار الاحتياط وكذا معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم لزوم الجزء المشكوك قبل زمان البلوغ او سائر الادلة الدالة على البرائة من الاخبار والايات والعقل او بما دل على نفي العسر او بما دل على القرعة او بما دل على حرمة العمل بما وراء العلم فاسد يظهر الجواب عن كلها مما ذكرنا سابقا في مقام ذكر معارضات الخبر الدال على لزوم الاحتياط بل الجواب عنها هنا يجري بالاولوية لان الاستصحاب اقوى من البرائة والاحتياط لما ذكرنا سابقا من تقدمه عليهما في مقام التعارض الثالث من الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط قاعدة الاشتغال وهي من وجوه ثلثة بعين ما مر في الاستصحاب ويرد عليه الايرادات الواردة في الاستصحاب والجواب هو الجواب الذي ذكرنا الرابع من الوجوه وجوب مقدمة الواجب بيانه ان هذا الشيء المشكوك يحتمل ان يكون وجوده مقدمة للصلوة المامور بها فيكون اتيانه واجبا لما حققنا في بحث مقدمة الواجب ان ترك المقدمات الاحتمالية انما يكون كترك المقدمات القطعية في كونه سببا لترتب العقاب على ترك ذي المقدمة الحكمية في زمان ترك المقدمة سواء كان الاحتمال مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما لو كان الظن المخالف من الظنون الغير المعتبرة والايرادات الواردة على هذا الوجه مع الجواب عنها يظهر مما ذكرنا في الاستصحاب لا يقال ان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال ومقدمة الواجب مدرك واحد فيما كان المستصحب من الامور التكليفية فلا يصح جعلها مدارك ثلثة لانا نقول لا تكون هذه الامور مدركا واحدا للانفكاك عن الاخر بين الاستصحاب والاشتغال فيظهر في الكلي المشكك فان بعد ثبوت التكليف وعدم اتيان المكلف الفرد الظاهر وانتفائه يجري الاستصحاب بالنسبة الى الفرد النادر دون قاعدة الاشتغال وقبل اتيان فرد الظاهر مع امكان اتيانه يجري قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب وفي بعض موارد اخر يجري كل منهما واما الانفكاك بينهما وبين المقدمية فيظهر فيما لم يحصل القطع بالتكليف مع ثبوت التكليف بنفس الامر كما في اللحوم المشتبهة فان المقدمية تجري وتقتضي لزوم الترك ولا يجري القاعدتين ويظهر ايضا فيمن حصل له الظن بعروض الموت في اخر وقت الصلوة الظهر مثلا فان المقدمية تكون مقتضية للزوم التقديم ولا يجري الاستصحاب ولا الاشتغال اما الاول فلاحتمال انه اما ان يكون قبل الاتيان او بعده وعلى الاول يكون التكليف باقيا وعلى الثاني يكون قاطعا بارتفاعه واما الاشتغال فلان مقتضاه اتيان شيء يحصل به القطع بالامتثال ولا ريب انه لو كان باقيا الى اخر الوقت واتى به يحصل القطع بالامتثال كاتيانه في اول الوقت فلا يكون هذا من باب تحصيل القطع بالامتثال بل انما يكون من باب تعجيل القطع بالامتثال ومقتضى قاعدة الاشتغال هو الاول لا الثاني فتدبر الخامس من المدارك لزوم دفع الضرر المحتمل والايرادات الواردة عليه من نفي الضرر اما بادلة او لزم البرائة او منع قاعدة الاشتراك والجواب عنها يظهر مما سبق السادس بناء كل اهل العقول ووجهه يظهر مما سبق

والايرادات

والايرادات الواردة عليه من نفي حجيته او نفي اعتباره بملاحظة اخبار البرائة والجواب عنها يظهر مما سبق السابع الشهرة العظيمة لان الاخباريين بين قائلين بالاحتياط في صورة الشك في التحريم النفسي بل منهم القول بالاحتياط في التحريم الغيري بطريق اولى ويقولون به ايضا بل قال بعضهم بان يرجحا في مسئلة واما المجتهدون رضوان الله عليهم فما نرى من اكثرهم في الكتب الفقهية هو الاحتياط في هذه الموارد والقول بتخصيص كلامهم بغير تعارض النصين فاسد لكونه منافيا لادعاء الشهرة من اغلبهم على التخيير في تعارض النصين والوجوه التي ذكرنا يكون بعضها مقطوعة الحجية بنفسها كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال ووجوب مقدمة الواجب وبناء كل اهل العقول ولزوم دفع الضرر المحتمل لكونها عقلية وغيرها ولو لم يكن كل واحد منها مقطوعة الحجية فلا ريب ان من اجتماع الكل يحصل القطع بالاعتبار فيكون متبعا سواء كانت المسئلة اصولية او فرعية والادلة للقائلين بالبرائة لا يخرج من الوجوه التي ذكرنا من منع الثبوت في حق المشافهين ازيد مما علم او منع الثبوت في حقنا ازيد مما علمنا باعتبار استصحاب عدم اللزوم والاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم كقوله كل شيء مطلق حتى والادلة النافية للعسر والحرج وبناء العقلاء وقد عرفت فساد كلها فلا يحتاج الى ذكرها عليحدة هذا وجه بطلان البرائة الكلية واما التفصيل بين الشكوك البدوية والاثنائية بلزوم الاحتياط في الاول والبرائة في الثاني فلنفي الاول ما ذكرناها وفي الثاني وجوه الاول ان المكلف المتيمم على الوجه الشرعي مثلا لو وجد الماء في بدو الصلوة يصح دخوله في الصلوة اتفاقا ولانه اما ان لا يكون له تكليف اصلا او يكون وعلى الثاني اما ان يكون مكلفا بالواقع او بالظاهر والاول بديهي البطلان والثاني باطل ايضا والا يلزم التكليف بالمحال فيتعين الثالث وهو المطلوب وبعد دخوله في الصلوة مع وجدان الماء في اثناء الصلوة يحصل له الشك في كون وجود الماء ناقضا ومبطلا لها وتكون الصحة مرتفعة او لا يكون كذلك بل تكون باقية مقتضى الاستصحاب بقاء الصحة وعدم لزوم الطهارة المائية مع استيناف الصلوة وكذا لو دخل في الصلوة على الوجه المعتبر ثم حصل له الشك في اثناء الصلوة في بقاء الصحة و ارتفاعها باعتبار عروض القهقهة او باعتبار الشك في لزوم الطمانينة عقيب السجدتين وعدمها وتركها يحصل الشك في ارتفاع الصحة وبقائها مقتضى الاستصحاب بقائها الثاني ان بعد دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح كان اللازم عليه اتمام الصلوة وبعد عروض الشك في الاثناء باعتبار عروض احد ما ذكرنا يحصل له الشك في لزوم الاستيناف ولزوم الاتمام مقتضى الاستصحاب هو الثاني وح تكون مامورا بالاتمام ويكون صحيحا للاجزاء الثالث ان بعد دخوله الصلوة على الوجه المعتبر الظاهري مع اتيانه بالاجزاء قبل عروض الشك وبعده يحصل له الشك في ان اتيان الاجزاء المامور به على الوجه الظاهري هل يكون مجزيا بقيدها عن الواقع ام لا مقتضى القاعدة اعني البرائة عن التكليف زايدا على التكليف الظاهري هو الاجزاء واذا ثبت صحة الاجزاء السابقة في الواقع يكون اتيان ما بقي من الاجزاء صحيحا للقطع بكون صحة الاجزاء او بناطيته الرابع قوله تع لا تبطلوا اعمالكم بان هذا عمل وكل عمل يكون ابطاله منهيا عنه و النهي عن الشيء مقتضي للامر بضده فيكون مامورا بالاتمام واذا كان مامورا بالاتمام فيكون العمل صحيحا لان الصحة ليست الا موافقة الامر وهذه الوجوه واردة على ادلة الاحتياط لان مع استصحاب الصحة وغيره فلا ريب فيه فلا تشمله ادلة الاحتياط وفيه ان تلك الوجوه فاسدة وتكون ادلة الاحتياط جارية مقتضية للزوم سالمة عن المعارض وتوضيحه يقتضي بيان اقسام الشك المتعلق بالعبادة وهو انه اما ان يكون الشك حاصلا قبل الدخول في التركيب بفرض المسئلة كما هو قاعدة الفقيه لفرضها واثبات الحكم لها حتى يعمل في مقام الاحتياج والوقوع او يفتي فيفرض ان المتيمم لو وجد الماء بين الصلوة فهل لا يصح الدخول فيها كما لو وجد الماء قبله او لا كما لو وجد بعد الفراغ او يكون حاصلا في اثناء التركيب بفرض عدم الالتفات الى هذا الموضوع او عدم استنباط حكمه والفحص عنه ثم بعد الدخول عرض الشك بوجود الماء او يكون حاصلا بعد الفراغ منه وعلى اي منها اما ان يكون المشكوك من الاجزاء البدوية كالتكبيرة او الاثنائية وعلى اي منها فاما ان يكون المشكوك من الاشياء الغالب الوقوع كالشك في وجوب السورة او نادر الوقوع كوجود الماء في اثناء الصلوة فاما في المشكوك البدوي كالتكبيرة ففساده واضح واما في الاثنائي كما ذكرنا مع كون الشك قبل الدخول فاما ان يكون بعد الفحص او قبله وعلى الاول فلو رجح قوله تع فان لم تجدوا ماء فتيمموا بانه المقتضي للصحة مطلقا سواء وجد الماء بعده او لا خرج الوجدان قبل الدخول بقي المقام تحته صحيحا فلا يحتاج الى استصحاب الصحة ولو رجح ما يقتضي فساد التيمم بوجود الماء مفسد ولا يصح الاستصحاب ولو كان مجملا او متعارضا مع عدم الترجيح فلم يثبت الصحة حتى يستصحب بل يرجع الى البرائة او الاحتياط كل على مذهبه وعلى الثاني اعني قبل الفحص سواء كان قاصرا عنه او مقصرا بامكان الفحص عن الادلة ولا يتفحص فالتمسك بالاستصحاب في القاصر فاسد من وجوه الاول ان الصحة لم تثبت حتى تستصحب الثاني ان على فرض غمض العين عن الثاني فيه سار ولا يكون الاستصحاب فيه حجة وتوضيحه في المقام ان الشك في البقاء قد يرجع الى الشك في الحدوث واقعا كما في المقام لان الشك في بقاء الصحة انما يرجع الى ان الفاقد للماء في اول الصلوة مع وجدانه في البين هل يكون مندرجا تحت المنطوق اعني قوله تع فان لم تجدوا ماء فتيمموا حتى تكون الصحة حادثة في اول الامر وباقية او يكون مندرجة تحت المعارض من المفهوم وغيره لم يتحقق الصحة الواقعية في اول الامر وكانت هذه الصحة معتقدة ظاهرية بعدم ظهور الماء فان رجح المنطوق في المقام لم يبق الشك في البقاء حتى يحتاج الى الاستصحاب ولو رجح المعارض لم يبق شك في الارتفاع وعدم حدوثها ولو لم يرجح احد الامرين يكون حدوث الصحة في الواقع مشكوكا لعدم ثبوت المقتضي لها وح نكشف الحكم بالبقاء بعد ظهور الماء بالاستصحاب بعد عدم جريانه لا من باب استصحاب المقتضي لما عرفت ولا من باب اصالة عدم المانع لكونه شكا في الحادث للقطع بحدوث الشيء مع الشك في المانعية مع ان اصالة عدم المانع انما يتم لو ثبت المقتضي اما بالقطع او بالاستصحاب كما في الثوب الطاهر مع عروض الجسم المايع المشكوك في كونه بولا او ماء وهنا لم يدرك لعدم ثبوت المقتضي اعني الصحة مطلقا الثالث انه عمل بالاصل قبل الفحص وهو باطل اتفاقا لا يقال الفحص لازم عند امكانه والمفروض عدمه لانا نقول المفروض امكانه لفرض كونه قبل الدخول في الصلوة الرابع ان على فرض غمض العين ان الحكم بالاستصحاب مستلزم للدور سيما في غالب الوقوع لان التمسك باستصحاب الصحة موقوف على تحقق الصحة السابقة واعتقاده وحكمه بدخوله في الصلوة على الوجه الصحيح موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض في البين لا يكون مانعا والعلم بهذه

المسئلة ايض موقوف على الاستصحاب فيكون استصحاب الصحة موقوفا على استصحاب الصحة وهو دور الخامس ان هذا الاستصحاب على فرض جريانه معارض باستصحاب بقاء التكليف وكلاهما معلولان لعلة ثالثة لان الشك في كل منهما يرجع الى الشك في تحقق المقتضى للدخول بان المتيمم الفاقد قبل الدخول الواجد في البين هل يكون مخاطبا ام لا وتبقى ادلة الاحتياط مع العقل سليما عن المعارض هذا في القاصر ويثبت البطلان في المقصر بما ذكرنا والاولوية وبالاجماع المركب هذا في المجتهد واما في المقلد لو كان المستصحب هو فبعدم حجية الاصل له في الاحكام اجماعا واما وجه بطلان التمسك باستصحاب لزوم الاتمام فبعين ما ذكرنا في بطلان استصحاب الصحة وقال البعض بانه مسلم ولكنه اعم من كون لزوم الاتمام لازما نفسيا او مقدميا لتحصيل القطع بالامتثال مع استينافه الصلوة ومعه لا يتم الاستدلال وهو فاسد لان المستصحب كان لزوما نفسيا لكنه فاسد لما مر واما وجه بطلان التمسك بقاعدة الاجزاء فمن وجهين الاول لزوم الدور لان الحكم بالاجزاء موقوف على حكمه بكون دخوله في الصلوة على الوجه المعتبر وهو موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض لا يكون مانعا وهو موقوف على قاعدة الاجزاء وهو دور الثاني ان اتيان المامور به على قسمين قسم منهما يكون اتيانا للمامور به على الوجه الظاهر الشرعي المستفاد من اطلاق اللفظ والحال وقسم منهما يكون اتيانا للمامور به على الوجه الظاهري العقلي والاول نسلم كونه مقتضيا للاجزاء لكون الاطلاق مقتضيا للصحة وان عرض الماء اظهر الخطاء بخلاف الثاني فان الدليل الدال عليه ح لما كان هو العقل وهو امر لبي لا يكون له اطلاق يشمل جميع الاحوال فيحمل على القدر المتيقن وهو صورة عدم وجود الماء في اثناء الصلوة فلم يكن العقل حاكما بالاجزاء في صورة فرض عروض الشك في الاثناء ومقتضى القاعدة الاولوية اعني استصحاب الامر السابق وقاعدة الاشتغال هو عدم الاجزاء والتمسك باصالة البراءة لاثبات الاجزاء من جهة القاعدة الاولوية فاسد لانا لا ندعي تكليفا زائدا بل ندعي تكليفا واحدا وهو التكليف بالواقع معلقا على الاطلاع بما بخلاف الظاهر ولم يكن هذا الظاهر مجعولا شرعيا الهيا بل هو مامور به من حيث الاعتقاد وهو حجة ما دام بقاء الاعتقاد فكونه مكلفا بالواقع معلقا على الاطلاع لا يلزم التكليف بما لا يطاق لامكان ايجاده بعد الاطلاع واما بطلان التمسك بقوله لا تبطلوا اعمالكم فمن وجوه الاول ان المراد هو العبادات لا مطلق العمل والا لزم تخصيص الاكثر مع انه قد ورد في التفسير بان المراد لا تبطلوا اعمالكم بالشرك ومعه لا يكون شاملا للمقام الثاني ان المتبادر هو الاعمال الصحيحة بما هو المتعين لكون الفاسد ضايعا في نفسه لا يحتاج للنهي عن تضييعه ومعه لا يصح الاستدلال بها سواء حمل على الصحيحة المعلومة او النفس الامرية اما الاول لعدم العلم بصحة هذه فلا تشمله الاية واما الثاني فلانها لم تكن دالة على الصحة لانها دالة على حرمة الابطال مقدمة لاجل احتمال الصحة لا لكون الصحة يقينيا فلا تكون منافية لقاعدة الاحتياط المقتضية للقطع بحصول الامتثال المتوقف على الاتمام والاستيناف الثالث ان على فرض تسليم كون المراد منها هو العبادات المطلقة حتى علم خروجه كمعلوم الفساد معارضة بالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الفرق من جانب اخبار الاحتياط هي الشكوك البدوية ومادة الفرق من الاية كون المكلف بين الاعمال الصحيحة من دون عروض الشك في مدخلية شئ في اثناء الصلوة ومادة الجمع الصورة المفروضة والترجيح مع اخبار الاحتياط للوهنات التي ذكرنا في الاية وعلى فرض عدم الترجيح في البين يحصل التساقط ويرجع الى العقل الحاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل واما في صورة كون الشك حاصلا بعد دخوله في التركيب فالحكم بالصحة لهذه المدارك ايض فاسد ويجب الاحتياط ايضا لما ذكرناه مع انه عمل بالاصل قبل الفحص لا يقال الفحص بين الصلوة غير ممكن فلا يجب لانا نقول عدم لزومه اعم من حجية الاستصحاب والرجوع الى الاحتياط ولو فرض اعتقاده عدم وجدان الماء ثم وجده في الاثناء فقبل الدخول كان محض الاعتقاد بالصحة من باب الاشتباه بالموضوع ثم بعد ظهور الخطاء ووجدان الماء فهو محكوم بما علم سابقا قبل الدخول تقليدا او اجتهادا بكونه ناقضا او لا واما صورة كون الشك بعد الفراغ من التركيب فلا يصح التمسك باستصحاب لزوم الاتمام وقوله لا تبطلوا واما استصحاب الصحة وقاعدة الاجزاء فالجواب عنهما بعين ما ذكرنا بقي الكلام في معنى وجوب الاحتياط في المشكوك وهو اما ان يكون مما يمكن اتيانه في اثناء الصلوة بحيث يحصل القطع بالاتيان كالشك في وجوب السورة مع عدم تجاوزه عن محله او يكون مما لا يمكن كالشك في الصوم مع التجاوز عن محله ووجود الماء بينها وعلى الاول يجب اتيانه واتمام الصلوة وعلى الثاني يجب الاتمام بدون اتيان المشكوك ثم الاستيناف مع اتيانه للشئ المشكوك فيه اما الاول فواضح لما ذكرناه واما الثاني فلما سيجئ في مقام الثاني في صورة دوران الامر بين الجزئية والركنية هذا وجه بطلان التفصيل بين الشكوك البدوية والاثنائية واما بطلان التفصيل بين العام البلوى وغيره بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فقد مر فساده في معنى الاصل من عموم ادلة البراءة والاحتياط واما وجه التفصيل بين الشك في الركنية وغيره على مذهب الاعم الاركاني بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني فبان الشك في الاول يرجع الى الشك في اصل حصول الماهية وطلب اصل الماهية من الشارع يقيني لان اللفظ الاجماع على وجوب الصلوة مع كونها موضوعة للاركان يقتضي حمله على طلب ايجاد الاركان لاصالة الحقيقة والاشتغال بايجاد الاركان قد ثبت وعند الشك في الركن بدون اتيانه شك في ايجاد الاركان ورفع الاشتغال فيجب اتيانه لتحصيل القطع بالامتثال واما الشك في الثاني يرجع الى الشك في لزوم شئ خارج عن الماهية فالاصل براءة الذمة عنه وهو ايض فاسد لان اصالة الحقيقة وان اقتضت كون التكليف باصل الماهية النفس الامرية على الاول الا انه موقوف على دفع المانع والمانع موجود وهو اخبار البراءة الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم وح اما ان يقول بجريانها في الشبهة الوجوبية المقدمية من الركنية وغيرها وترجيحها على الاطلاقات فيقيد الاطلاق ويكون المطلوب الماهية بعدما علم من اركانها كما هو المناط في التمسك باصالة البراءة او لا يقول بذلك فيكون المطلوب الماهية الثابتة في الواقع سواء علمنا جميع اركانها او كان بعضها مشكوكا وعلى الاول تكون البراءة جارية في الشك في الركنية ايض لعدم العلم بركنيته هذا وعدم تفصيل في ادلة البراءة بين الشك في الركن الموجب للاجمال في الموضوع والصغرى وبين غير الركن الموجب للاجمال في الحكم والكبرى مع بيان الموضوع والصغرى فيما كان الدليل على التكليف مجملا او كان الاجمال فيهما معا كما في الشك في الركنية مع كون الدليل على التكليف مجملا لكن كلاهما لا يعلم وجواد خالق في العبادة وادلة البراءة لو جرت وقدمت على الاحتياط عامة تجري على المجمل مط وكذا ادلة الاحتياط لو جرت وقدمت على البراءة وعلى الثاني اما ان يكون مع فرض اجمال الدليل الدال على التكليف لا ركانا ويكون مع فرض عدم الاجمال بفرض وجود الاطلاق الثاني المشكوكات الخارجة عن اصل الاركان وضعا والثاني خارج عن محل

الفرض

الفرض لكن الاطلاق ح على الاعم نافيا للمشكوكات الغير الركنية ولا يكون المقام مقام الاحتياج الى الاصل واما الاول اعني فرض الاجمال فكما يحتمل في الشك في الركن ان تكون الاركان النفس الامرية المطلوبة الثابتة للشارع زايدة على ما علم من اركانها فيجب الاحتياط في صورة الشك في الركنية فكذا يحتمل في الشك في غير الركن ان تكون الماهية المطلوبة الثابتة للشارع مع هذا المشكوك الخارج عن اصل تحقق الماهية فيجب الاحتياط ايض لان مجرد الصدق وبيان الصغرى على الاعم لا يستلزم الصحة بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص او بالاطلاق والمفروض الاجمال وعدمهما ومعه يجب الرجوع الى الاحتياط الموجب للبراءة اليقينية لكونه عاما بالاصل من غير تفصيل بين المجملات والتفصيل تحكم كما مر هذا على مذهب الاعمي واما على مذهب الصحيحي فكل شك في المدخلية ركنا او جزءا او شرطا او مانعا يكون شكا واجمالا في الموضوع والصغرى ولا يصح اثبات صحتها بالاطلاق بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص ان كان والا فبالاصل فان اختار البراءة فعامة وان اختار الاحتياط فعام والتفصيل تحكم والحاصل ان قاعدة البراءة على فرض القول بها تكون مقتضية لنفي اللزوم في المشكوكات مطلقا سواء كان الشك شكا في الركنية او في غيرها وكذا قاعدة الاحتياط على فرض لزوم الاحتياط مطلقة شاملة لكلتا الصورتين واما التفصيل بين الشبهة التحريمية وغيرها كما هو قول الاخباريين بالبراءة في الشك في الوجوب النفسي والاحتياط في الشك في التحريم النفسي يلزمه القول بالاحتياط في التحريم المقدمي بعموم الدليل وبالاولوية وهو ايض فاسد لان عموم ادلة الاحتياط تنفيه وكذا التفصيل فيما لا نص فيه وتعارض النصين بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فاسد ايض لعموم الادلة وبعد ما عرفت من لزوم الاحتياط وبطلان البراءة على الاطلاق في صورة الشك في المدخلية مطلقا مع عدم العلم الاجمالي فمع العلم الاجمالي بثبوت الشرطية والجزئية او الركنية مرددا بين الامرين صاعدا يثبت له مع ما ذكرناه بالاولوية القطعية والاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط في الاول قال بلزوم الاحتياط في الثاني دون العكس كما يظهر هذا من المحقق الخوانساري ره بقي سائر الاحتمالات التي ذكرنا في تعارض النصين في الشبهة الوجوبية من التخيير والقرعة وساير التفاصيل لانها هنا ايض قائمة لكن الحق هو الذي ذكرنا من بطلان التخيير والقرعة والتوقف ان كان منافيا للاحتياط وكذا سائر التفاصيل بعين ما ذكرنا الا ان الفرق انه في المقام السابق فيما يرجع الى الاصل كان الاصل هو البراءة وهنا يكون هو الاحتياط هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** في انه ان حصل العلم بمدخلية شئ في الصلوة اما بالدليل الاجتهادي او الفقاهتي وكان الشك في انه هل يكون من الواجبات التعبدية المشروطة بالامور الثلثة اعني المباشرة النفسية وقصد التقرب وايقاعه على وجه الاباحة لان انتفاء كل منها يكون منافيا للتعبد اما الاولين فظاهر واما الاخير فبناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او بناء على كون النهي في العبادات موجبا للفساد كما مر تحقيقه او يكون من الواجبات التوصلية الغير المشروطة بالامور الثلثة بعضا او كلا كاشتراط الصلوة بخلو البدن والثياب عن النجاسة وجلد الميتة واجزاء ما لا يؤكل لحمه وغيرها فهل الاصل مقتضاه الحكم بالتعبدية واشتراط الامور الثلثة بحيث لو لم يتحقق احدها يحكم بفساد المشكوك وفساد المامور به المشروط بهذا الشئ او يكون مقتضاه هو التوصلية وعدم اشتراط هذه الامور الثلثة والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول القاعدة الاحتياط للقطع بثبوت التكليف بالتركيب في هذا الجزء الثابت في التركيب لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الا باتيان هذا الجزء مشتملا على الامور الثلثة لكون غيره ربما يجب الاحتياط بالمدرك الذي ذكرنا والثاني انا نثبت المباشرة النفسية بالاطلاقات لان الخطاب ظاهر فيمن له خطاب فقيل ان مقتضاها نفي اشتراطه ايض بقصد التقرب وبكونه على وجه الاباحة قلنا نعم لكن الاطلاق بالنسبة الى الاول مقدم لكون استعمال الخطاب في ارادة الاعم ممن له خطاب غيره مجازا وتقييده بالقربة وعلى وجه الاباحة تقييدا والتقييد اولى على فرض عدم الاجماع في المركب في البين نثبت اشتراط قصد التقرب بالاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقد مر توضيحه في النهي في العبادة **المقام الثالث** في انه لو ثبت مدخلية شئ في العبادة مع الشك في كونه ركنا او جزءا او شرطا فهل يكون مقتضى الاصل هو الاول او الثاني او الثالث والصور اربعة الاول الشك بين الجزئية والشرطية الثالث الشك بين الركنية والشرطية الرابع الشك بين الامور الثلثة والكلام اولا في الصورة الاولى وهو ما اذا دار الامر بين الجزئية والركنية بان يحصل الشك في ان هذا الشئ هل يكون ركنا في حال العمد موجبا للفساد او مطلقا والثمرة تظهر فيما لو تركه سهوا مع تجاوزه عن محله بدخوله في ركن اخر وفيها اقوال ثلثة الاول الحكم بالجزئية ولزوم الاتمام وعدم لزوم الاستيناف الثاني الحكم بلزوم الاستيناف دون الاتمام الثالث الحكم بلزوم الاتمام والاستيناف معا ومدرك القول الاول لا يخلو من الامور الاربعة التي ذكرناها سابقا من استصحاب الصحة واستصحاب لزوم الاتمام وقاعدة الاجزاء وقوله لا تبطلوا اعمالكم ومن قاعدة البراءة وقد عرفت في السابق فساد هذه المدارك بجميع الصور المفروضة من الشك البدوي والاثنائي فارجع اليه ومدرك القول الثاني قاعدة الاحتياط وفساد هذه المدارك لان القطع بالتكليف حاصل وبالاستيناف يحصل القطع بالامتثال فيجب بناء على المدرك الدال على لزوم الاحتياط والاحتياط والاتمام غير لازم لانصراف لا تبطلوا الى العبادات الصحيحة المعلومة وهذه غير معلومة فلا تشمله الاية ولو نزلنا فيحتمل الانصراف الى النفس الامرية ويلزمه الاتمام مقدمة او الى المعلوم فلا يلزم ويرجع الشك الى التكليف والاصل براءة الذمة عنه ومدرك القول الثالث ان الركنية اما ان تكون ثابتة بالدليل الاجتهادي او الفقاهتي وعلى الاول يلزم ابطال العبادة واستينافها على فرض حصول الترك والتجاوز عن المحل وعلى الثاني يلزم الاتمام والاستيناف لانه كما يحتمل ان يكون جزءا وكان مكلفا بالاتمام وح فيجب الاحتياط بالاتمام والاعادة ويمكن الايراد على هذا بوجهين الاول ان هذا المشكوك وان كان في الواقع محتملا للامرين الا ان في الظاهر اما ان تكون الادلة الدالة على لزوم الاتمام تامة فيجب الحكم بالاتمام وعدم لزوم الاستيناف واما ان لا تكون كذلك فكان المتبع هو القاعدة الاحتياط المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال وهو يقتضي لزوم الاستيناف لان مع الاستيناف يحصل القطع بالامتثال واما لزوم الاتمام وحرمة الابطال فلما ذكرنا الثاني ان الابطال كما كان محتملا للحرمة لاحتمال كونه جزءا كذلك الاتمام يحتمل ان يكون حراما لاحتمال كونه ركنا فيكون الامر دائرا بين المحذورين ومقتضى القاعدة هو التخيير فالحكم بتعيين الاتمام مما لا وجه له والجواب عن الاشكال الاول من وجوه ثلثة الاول ان قوله لا تبطلوا اعمالكم يكون المتبادر منه هو الاعمال الصحيحة الواقعية ففي صورة الشك في الصحة يحرم الابطال من باب المقدمة لاحتمال كونه صحيحا في الواقع وهو لا ينافي الحكم بلزوم الاستيناف لتحصيل القطع بالصحة بمقتضى قاعدة الاشتغال وعلى هذا يكون الابطال واجبا فيما لو قطع بفساد العبادة كما هو المتبادر منه ومعمولا به بين الاصحاب ولو لم يكن ظاهرا في الصحة الواقعية لم يكن ظاهرا في الصحة المعلومة ويجب الحمل على الاول بمقتضى اصالة الحقيقة وح

ع

يجب الاتمام مقدمة الرجوع الى الشك في المكلف به لاحتمال كونه جزءا وكان المطلوب هو الاتمام مع كون الابطال حراما ويحتمل ان يكون ركنا وكانت العبادة فاسدة وكان
اللازم الاستيناف اذا كان الشك في المكلف به يجب الاحتياط فان قلت مقتضى قاعدة الاحتياط هو تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاستيناف واما لزوم
الاتمام من جهة الامتثال المشكوك لا تكون قاعدة الاحتياط مقتضية له واما من جهة كون تركه موجبا للعقاب فمحل الشك واصالة البرائة تنفيه قلت قاعدة الاحتياط
مقتضاها تحصيل القطع بالامتثال لما هو ثابت في الواقع وفي حق المشافهين وبعد ثبوت العلم الاجمالي بثبوت احدهما في الواقع مع عدم الدليل على التعيين فاللازم
الاتيان بكلا الامرين ومجرد الاستيناف وان كان موجبا للقطع بالصحة الا انه لا يوجب القطع بالامتثال لان الصحة قد تحقق مع ترتب العقاب على ترك التكليف كما
لو كان المكلف واجدا للماء ففرط فيه ولا ريب انه بعد التفريط يكون مامورا بالتيمم وتكون عبادته صحيحة الا ان الامتثال والصحة انما يحصل بعد سلب الاختيار بسوء
اختياره مع ترتب العقاب على التفويت ولا يكفي امتثال الامر في حال الاختيار والمقام كذلك كما لا يخفى الثاني ان الشك في المقام وان كان راجعا الى الشك في التكليف
الا ان التمسك باصالة البرائة في المقام في غاية الجرأة بعد بناء الشارع على عدم الابطال والاستيناف فيما لا يحصل القطع بالفساد في اغلب الموارد كما في الشكوك المتعلقة
بالافعال والركعتين الاخيرتين من صلوة الاحتياط وعدم جواز الاستيناف مع كون عمل اكثر الاصحاب على عدم جواز الابطال فيما لم يحصل القطع بالفساد مع كون
بناء العقلاء على ذلك والجواب عن الاشكال الثاني بان المسئلة لا تكون من قبيل المحذورين لكون حرمة الاتمام على فرض كونه ركنا حرمة تشريعية بخلاف حرمة الابطال
على فرض كونه جزءا فان هذه مسببة من نهي الشارع عنه في قوله تعالى لا تبطلوا الخ لا من جهة عدم الدليل والاولى في مقام الاشتباه مرتفعة لورود ادلة الاحتياط على
قاعدة التشريع لان التشريع حرمته انما يكون لاجل عدم الدليل فبعد وجود ادلة الاحتياط يرتفع التشريع فالحق في المقام لزوم الاتمام والاستيناف وبه يرتفع في المقام
اشكال وهو ان المشهور في مسئلة الاجزاء ذهبوا الى ان اتيان المامور به على الوجه الظاهري يكون مجزيا عن الواقع واللازم من ذلك هنا الحكم بالجزئية وصحة العبادة ولازم
ذلك الحكم بلزوم الاتمام وعدم الاستيناف مع ان هذه المسئلة نسب الى المشهور انهم كانوا قائلين بالركنية ولازم ذلك لزوم الاستيناف وعدم كفاية الاتمام ويمكن رفع الاشكال
بان القائلين بالركنية هنا كان بعضهم قائلين بعدم الاجزاء مطلقا وبعضهم كانوا قائلين بالتفصيل بين الظاهر الشرعي والعقلي بالاجزاء في الاول دون الثاني والمقام من الثاني
وبعضهم لم يلتفتوا الى لزوم الدور هنا فقالوا بعدم الاجزاء وبعضهم لم يلتفتوا الى الثاني فقالوا هنا بالاجزاء وهنا بالركنية فتدبر هذا هو القسم الاول من
الاقسام واما القسم الثاني اعني دوران الامر بين الجزئية والشرطية فقال البعض ان الاصل هو الجزئية لان الحكم بالجزئية مستلزم لاشتراط الامور الثلثة بخلاف
الشرطية فيكون الاول موافقا لاصالة الاحتياط فيكون متبعا والتحقيق ان الحكم بالجزئية لا يستلزم الاشتراط بالامور الثلثة كما في النية المبنية وكذا الحكم
بالشرطية لا يستلزم عدم الاشتراط بالامور الثلثة كما في الوضوء والغسل والتيمم والحق ان هذا الشيء المشكوك اما ان يحصل القطع بكونه عباديا او معامليا
او يكون محل الشك وعلى الاول منهما اما ان يحصل القطع بكون تركه وفعله موجبا للفساد عمدا او سهوا او يكون محل الشك وعلى اي منهما فاما ان يحصل القطع
بجواز كونه ركنا وجزءا او يكون محل الشك ان كان راجعا الى العبادية والمعاملية فيحكم بالاول باشتراط الامور الثلثة لاصالة الاحتياط كما ذكرنا سابقا
وان كان راجعا الى كون تركه موجبا للفساد عمدا او سهوا فيحكم بالثاني وبلزوم الاتمام والاستيناف لما ذكرنا وان كان راجعا الى كليهما فيحكم بكليهما وان كان راجعا
الى الدخول والخروج فلا يحكم بتعيين كونه جزءا وشرطا اذ لا يكون قاعدة كلية في البين ولا ثمرة في تعيينه بناء على عدم اشتراط تعيين الدخول في اصل المهية او
الخروج كما هو الحق واما بناء على الاشتراط فاللازم التكرار وبما ذكرنا ظهر الكلام في القسمين الاخيرين بقي كلام اخر وهو انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة نفسا
كوجوب السلام وشك في وجوبه الغيري فهل يكون تركه موجبا لفساد العبادة كالواجب الغيري ام لا والحق الاول لما ذكرنا في المقام الاول من انه لو شك في مدخلية شيء
في العبادة يجب الاحتياط واستدل بعض على الفساد بوجوه اربعة الاول ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص والنهي في العبادات يقتضي الفساد والجواب عنه اولا بانا قد
حققنا في مسئلة عدم كونه مقتضيا للنهي عن الضد وثانيا بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد الثاني ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام اعني الترك و
الصلوة كانت مقدمة له ومقدمة الحرام حرام لا يمكن ان تكون عبادة والجواب عن ذلك اولا بان فعل الصلوة لا يكون مقدمة للترك بل يكون مقارنا له لما حققنا في
بحثه وثانيا بان مقدمة الحرام لا يكون حراما بالذات بل حرمته عرضية من باب المقدمية وهي لا تكون منافية لكون الشيء بالذات ومن جهة شيء اخر محبوبا ومطلوبا واجبا
او مستحبا الا اذا كانت المقدمة منحصرة في شيء واحد وهنا ليس كذلك لامكان اتيانه الواجب بعد السلام الثالث ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده واذا لم يكن صحيحا
لكون معنى الصحة هو موافقة الامر والجواب بانا قد حققنا في بحثه عدم دلالته على عدم الامر بضده الرابع ان فعل الصلوة مع ترك السلام مثلا متلازمان والمتلازمان يجب ان
يكونا متحدين في الاحكام والثاني حرام فكذا الاول واذا كان حراما لم يكن واجبا فلم يكن صحيحا والجواب عنه قد مر في بحثه من انه لا يجب الا فيما لا يمكن الانفكاك وهنا
يمكن الانفكاك باتيان الواجب بعد السلام **المقام الرابع** في انه على فرض لزوم الاحتياط هل يكون الاحتياط لازما في جميع الاحتمالات او يكون على التفصيل والحق
هو التفصيل وهو ان الاحتمال لو كان ناشيا من الاسباب العقلائية كقول الفقيه والخبر الضعيف والنص المجمل الدلالة او الارادة فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا
واما لو كان الاحتمال ناشيا من مجرد الامكان الذاتي من غير حصوله من امارة كالشك في ان حركة اليد وغمض العين يكون مفسدا للصلوة ام لا فالحق هو عدم لزوم
الاحتياط وذلك لوجوه ثلثة الاول بناء العقلاء على تخيير المتحرز من هذه الاحتمالات الثاني ان لزوم الاحتياط في ذلك الامور مستلزم للعسر والحرج الثالث ظهور
عمل الاصحاب بترك الاحتياط اما ان يكون هو العقل وقد بينا انه على عدمه واما ان يكون هو الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط او الاستصحاب والجواب عنهما من وجهين
الاول ان الاخبار تكون واردة على فهم العرف وطريقة العقلاء وقد عرفنا ان طريقة العقلاء انما هو على عدم الاحتراز الثاني سلمنا شمول الاخبار لكنها
معارضة بالادلة النافية للعسر والحرج **المقام الخامس** في ان مطلق احتمال الوجوب بحسب الواقع على فرض البرائة المقتضية لنفي الوجوب بحسب الظاهر او على فرض لزوم الاحتياط
مع وجود الدليل الظني المعتبر على عدم الوجوب مع احتمال مخالفة الواقع مستبان من امارة هل يجوز للمكلف اتيانه على وجه احتمال انه محبوب او يكون تشريعا وحراما والحق
هو الاول والدليل على ذلك وجوه الاول قاعدة التسامح الناشية من العقل والشرع وتوضيحه قد مر في مبحث خبر الواحد الثاني الاخبار الدالة على مذهب القائل

في انه على فرض لزوم الاحتياط هل يلزم في جميع الاحتمالات او يكون على التفصيل

بالبرائة لانه لا بد من حملها على الاستحباب فانه اقرب المجازات واما على مذهب القائل بلزوم الاحتياط في الشك في المكلف به فبعضها وهو ما ذكرنا فاحتياط لبيان ما
شك ودلالتها على حسن الاحتياط ونفي التحريم في جميع الموارد مما لا اشكال فيه الثالث الاجماع عملا وقولا كما نرى منهم الاقرب الاظهر كما لا يكن الاحوط كذا
وبعد ما عرفت ان الاتيان يكون حسنا بالادلة التي ذكرناها يرتفع التشريع لانه عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل على حسن الاتيان
يكون من الدين نعم لو اتى به على وجه انه مطلوب واقعا يكون تشريعا لعدم الدليل على ثبوت الطلب في الاحتمالات المسببة عن الاسباب العقلائية ففي
محتمل الوجوب يكون الاتيان حسنا وفي محتمل التحريم يكون الترك حسنا وفي محتمل الامرين كالشك في المكلف به يكون التكرار حسنا وفي الشك في التكليف
يكون مخيرا واما في الاحتمالات المسببة عن محض الامكان الذاتي ففيه اشكال لان بناء العقلاء على تخيير المتحرز عن هذه الامور من جهة عدم المقتضي كما في
في شبهة غير المحصور ومعه لا يكون اتيانه حسنا بقي كلام اخر وهو ان العلماء قالوا بان الاصل في العبادات هو التحريم وان الاصل في المعاملات هو الجواز وفيه ان
المراد من هذا الاصل ان كان هو الاصل الاولي فهو في كليهما يقتضي الحذر والحرمة وان كان المراد منه الاصل الثانوي فهو يقتضي البرائة في كلا القسمين وان كان
المراد ان اتيان الشيء على وجه انه عبادة ومطلوب يكون تشريعا ما لم يكن له دليل خاص ففي المعاملة ايضا كذلك لا يقال يمكن الدليل العام على جواز مطلق البيوع
والعقود كقوله احل الله البيع واوفوا بالعقود لانا نقول انا قد حققنا في بحث النهي في العبادات عدم دلالتهما على جواز مطلق البيوع والعقود مع ان العمومات ورد
في العبادات كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار وهكذا سائر الاطلاقات كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وصوموا وامثالها والحق
ان الشك في كون الشيء عبادة اما ان يكون في سنخ العبادة او فردها اما الاول كالشك في ان صلوة الغفيلة هل تكون مجوزة من جانب الشارع ام لا والثاني
كالشك في ان الصلوة بعد السورة هل تكون جائزة ام لا والاول اتيانه على وجه انه مطلوب ظاهرا حرام اما الاول فلما ذكرنا من الاجماع على البرائة في الشك
في التكليف في الشبهة الوجوبية واما الثاني فلعدم ثبوته واما اتيانه على وجه انه فعل من الافعال من هذه الجهة لاصالة البرائة وان كان حراما من جهة كونه لغوا وهو
خارج عن محل الفرض واما اتيانه على وجه احتمال كونه محبوبا جائز ايضا لما ذكرنا من التسامح في ادلة السنن واما الثاني فعلى مذهب البرائة اتيان الصلوة مع السورة
مثلا على وجه انه مطلوب بالخصوص حرام واما اتيانها على وجه احتمال كونها محبوبة جائز كما يكون اتيانها بدونها جائزا واما اتيانها على وجه انها فعل من الافعال حرام
لعدم كون العبادة واجزائها وشرائطها خالية عن قصد التقرب اما على مذهب المحتاطين فاتيانها مع المشكوك على وجه انها مطلوب بحسب الظاهر لازم فيما لم يكن
دليل على نفي اللزوم وبدون المشكوك حرام كما ان اتيانها معه على وجه انه مطلوب بحسب الواقع او على وجه انه فعل من الافعال حرام هذه صورة الشك في العبادة
واما صورة الشك في سنخ المعاملة فاتيانها على وجه كونه من الشارع سببا للانتقال حرام لاستصحاب الملكية وحرمة التصرف لكل من الطرفين من باب التشريع واما على
وجه انه فعل من الافعال لا يكون حراما لاصالة البرائة هذه صورة الشك في السنخ واما صورة الشك في الفرد فيظهر مما قلنا هذا هو الكلام في غير تعارض النصين واما
في تعارض النصين فيجب الاحتياط ايضا لما مر وبالاولوية والاجماع المركب والجواب عن التخيير بسائر الاحتمالات يظهر مما مر في تعارضهما في الشك في الوجوب فلا فرق في
الشك في تعارض النصين وغيره في الشك في التكليف والمكلف به بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني فيما مر وفيما سيجيء لاشتراك الادلة الا في المحذور
فيجبر في النفس كما مر وغيره ويكون في التعدي لوجوب الاحتياط **المقام السادس** في ان نفي اللزوم عن المشكوكات على فرض البرائة واثباتها على مذهب المحتاط
قد يتخلف مقتضاه مع مقتضى الدليل الاجتهادي مثلا ان قال الشارع يجب الوضوء ان وجدتم الماء الجاري يلزمه الحكم بعدم وجوبه عند عدمه وان كان مسبوقا
بوجدان الجريان في اول الوقت ولم يات به حتى فقد لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط الا فيما كان وجدان الشرط موجبا لحدوث الوجوب وبقائه وان زال
الشرط بعد التعلق كالمستطيع اذا لم يات بالحج حتى زال الاستطاعة فان بزوالها لا يزال وجوب الحج وان قال يجب الوضوء ان وجدتم الماء فكان فرده الظاهر الماء الجاري
وشك في ان المراد الكلي او الفرد الظاهر اعني الجاري ففي واجده في اول الوقت يجب اختيار الظاهر بالاحتياط لجواز ارادته وبه يحصل القطع بالامتثال فان لم يات به
حتى فقد في اخره لا يحكم بعدم وجوب الوضوء للشك في ان المراد مطلق الماء حتى يكون التكليف باقيا او فرده الظاهر حتى يكون مرتفعا لانتفاء ما يحتمل الاشتراط به
اعني الجاري والاصل بقاء التكليف ويلزمه اخذ فرده النادر اعني الراكد هذا في اشتراط الوجوب وكذا الكلام في اشتراط الواجب فيما شك في ان صحة الوضوء هل كان
مشروطا بالجريان ام لا فلو امكن الجاري يجب تحصيله لاصالة الاحتياط لجواز شرطيته لكن ان لم يات به حتى فقد في اخر الوقت يجب اتيانه بالفرد النادر لاستصحاب
التكليف لجواز ارادة الكلي ومنها الشك في شرطية حضور الامام في صحة الجمعة فان ثبت بالدليل الاجتهادي فيلزمه عدم وجوبها في صورة عدم امكانه كزمان الغيبة لبطلان
التكليف بما لا يطاق ولازمه عدم وجوب الجمعة لانها مع الشرط تكليف بما لا يطاق وبدونه لم يثبت حتى يحكم بصحتها ومعه ينتفي الجمعة ويتعين الظهر واما ان ثبت
بالفقاهة اعني الاحتياط فيلزمه الجمعة والظهر معا لان الحكم بلزومه يكون لاحتمال شرطيته لا لثبوت شرطيته وكما يحتمل الشرطية ويلزمه تعين
الظهر كذا يحتمل عدم شرطيته وكان المتعين الجمعة ومع الاحتمالين يجب الجمع بينهما بالاحتياط ومنها الشك في شرطية الطهارة للصلوة مثلا فقاعدة الاحتياط تقتضي
لزوم اتيانها مع الطاهر فان لم يات بها حتى جاء زمان عدم القدرة حينئذ يكون مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف لتعلق التكليف بالصلوة الواقعي في زمان امكان تحصيل
الطهارة سواء كان الطهارة شرطا لها بحسب الواقع ام لا وحكمنا بلزوم اتيان الصلوة مع الطهارة بحسب الظاهر كان لاجل تحصيل القطع بالامتثال بالنسبة الى الصلوة الواقعي
وفي زمان عدم الامكان يكون تكليف الطاهر مرتفعا لبطلان التكليف بما لا يطاق لكن لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الواقعي لجواز ان يكون الصلوة في
الواقع غير مشروطة بالطهارة واذا حصل الشك في بقاء التكليف وارتفاعه يكون مقتضى الاستصحاب بقائه ونفي اشتراط الصلوة بالطهارة وح فان لم يكن
اجماع مركب في البين يحكم بالشرطية بحسب التكليف الظاهري في صورة الامكان وعدمها في صورة عدمه وان كان اجماع مركب بان من قال بها قال بها على الاطلاق ومن
نفاها نفاها على الاطلاق فيحصل التعارض بين قاعدة الاشتغال والاستصحاب ويحكم بنفي الشرطية على الاطلاق بمقتضى الاستصحاب لانه وارد على الاستصحاب بالنسبة الى
قاعدة الاشتغال كما ذكرنا سابقا وقد تكون القاعدة مقتضية لنفي التكليف سنخا كما لو كان زمان تعلق التكليف زمان عدم القدرة على تحصيل الطهارة وسنه

في ان نفي اللزوم [illegible] على فرض البرائة [illegible] على مذهب المحتاط [illegible] مقتضاه مع مقتضى الدليل الاجتهادي

الى اخر الوقت لان الشك حينئذ يحصل في ان الصلوة الواقعة عما ثبت للمشافهين هل تكون مشروطة بالطهارة حتى لا تكون ثابتة لنا او لا تكون مشروطة حتى تكون
ثابتة مطلقا ولا تكون مشروطة حتى يتعلق بنا سنا ولا اصل الشك في اصل التركيب فمقتضى قاعدة البرائة نفيه هذا على فرض لزوم الاحتياط في الشك في اشتراط الواجب
واما على فرض القول بالبرائة فلنا التمسك بها لنفي اشتراطه بالطهارة مثلا في صورة امكان اتيانه بهو موجب للزوم اتيانها بدون المشكوك وهو مستلزم لثبوت
التكليف بالصلوة بدون الطهارة في صورة عدم امكان اتيانها وهو مخالف لاصالة البرائة في هذه الصورة لان مقتضاها عدم وجوب الصلوة فيما لا يمكن الطهارة هذا فيما
لو يمكن التمسك بها مستلزما لثبوت التكليف بشئ اخر كما مر واما لو استلزم كما في صلوة الجمعة فسيجئ توضيحه وهكذا سائر الموارد وبما ذكرنا ظهر الفرق بين
الدليل الاجتهادي والفقاهتي نفيا واثباتا وعليك بالتدبر في المقامات القسم الثالث في صورة القطع بالوجوب مرددا بين المتباينين فصاعدا نفسيا
كان كوجوب الصلوة في ظهر الجمعة مرددا بينها وبين الظهر او مقدميا كاشتراط الصلوة بالطهارة مرددا بين الترابية والجبيرة حكميا كان كما ذكرنا او
موضوعيا كالجهات القبلة وغيرها مما سيجئ والكلام اولا في الحكمية وهي على قسمين قسم منها يحصل العلم بثبوت الحكم الخاص للمشافهين كصلوة الجمعة
خلف الامام عليه السلام او نايبه الخاص مع حضوره ويكون مشكوك الثبوت في حقنا من الظهر والجمعة باعتبار الشك في ان الثابت في حق المشافهين هل يكون
وجوبه مشروطا بكونه خلف الامام حتى لا يكون ثابتا لنا باعتبار انتفاء الشرط او مطلق ولم يكن مشروطا حتى يكون ثابتا لنا وقسم منها ما يحصل العلم بثبوت
التكليف للمشافهين مع حصول الشك لنا في ان الثابت في حق المشافهين مع عدم حضوره مثلا هل يكون هذا او ذاك وقد يرجع الشك في الاطلاق والاشتراط
في الواجب فيحصل الشك في الصلوة الجمعة هل تكون صحتها مشروطة بخلف الامام عليه السلام ام لا وقد يكون الشك في الوجوب الواجب معا وبيته في صورة تمكنه
وعدم وجوده ففي الاول لا يجب وفي الثاني يجب لكن في المفروض بعدم الاول ويحكم بعدم الوجوب لان الحكم بلزوم اتيان الشرط موقوف على ثبوت الاطلاق او الوجوب
وهو مشكوك والاصل عدم الاشتراط ولم يثبت وجوبه في صورة عدمه وكذا فيما يدل الوجوب الواجب بشئ كالتكاليف بالنسبة الى القدرة وعلى القسمين اما
ان يكون نفي الثالث مقطوعا او مظنونا بالظن المعتبر او لا والحق لزوم الاحتياط باتيان المحتملات الناشية من العلم بثبوت الواجب بينها الا الاحتمال الذي دل
على نفيه الدليل القطعي او الظني المعتبر والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط في دوران الامر بين الاقل والاكثر
الارتباطي قال به هنا وليس الامر بالعكس كما ذكرنا عن المحقق الخوانساري الثاني الادلة القطعية لان الاحتياط لو كان لازما في الاقل والاكثر الارتباطي مع
ثبوت القدر المتيقن من الاجزاء المعلومة وهكذا في البين فهي صورة حصول العلم الاجمالي بين الشيئين مع عدم ثبوت قدر المتيقن يكون لازما بالاولوية الثالث
الوجوه التي ذكرنا في الاقل والاكثر الارتباطي بعين ما ذكرنا والجواب عن الايرادات الواردة عليه هو الجواب الذي ذكرنا ثمة فارجع اليه الدليل على نفي التكليف
اما ان يكون هو الاخبار او الاستصحاب او العقل فان كان الاول فبان كل واحد من الخصوصيتين مما لا يعلم ورود التكليف به بالخصوص وكلما كان كذلك فالاصل
عدم التكليف به اما الصغرى فبالفرض اما الكبرى فللاخبار منها قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون بناء على انصرافه الى المعلوم بالخصوص فان لم يكن مخالفا للاجماع
فهو المطلوب ان كان مخالفا للاجماع كما في الظهر والجمعة من الاجماع على ثبوت التكليف في ظهر الجمعة فالقدر الثابت من التكليف بعد رفع مخالفة الاجماع والمخالفة
القطعية وهو اختيار احد الامرين والجواب عنه من وجوه الاول ان مقتضى اصالة الحقيقة الانصراف الى نفس الامر والقدر المتيقن الخروج هو صورة عدم حصول
العلم مطلقا واما صورة حصول العلم الاجمالي بالتكليف مع احتمال كونه ذلك وهذا فلم يثبت خروجه من تحت الاصل فيكون باقيا تحت الاصل ولا يصح التمسك بالرواية
بان يستدل بالمفهوم على اثبات التكليف بان كل واحد من الخصوصيتين مما يحتمل التكليف به في نفس الامر مع العلم الاجمالي به بينهما وكلما كان كذلك فالاصل التكليف
اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلمفهوم الرواية بمقتضى اصالة الحقيقة والقدر المتيقن الخروج هو الاحتمال مع عدم العلم الاجمالي والتفصيلي بثبوت
التكليف واما مع العلم والواجب لا يسقط الاستدلال بالرواية بل يستدل بالمفهوم على خلاف مدعى الخصم بان هذه الواقعة مما علم ورود التكليف في البين
وكلما كان كذلك فهو مقيد بنص الموافقة فكذا ذلك الثاني ان التمسك بالرواية سلمنا كون المراد من العلم هو العلم بالخصوص لكن الحمل عليه والتمسك لنفي التكليف في هذه
الخصوصية دون الاخرى مستلزم للتحكم وكذا بالعكس وفي كل من الخصوصيتين مستلزم للقطع بالمخالفة والاجماع التالي بجميع الاحتمالات فاسد فالحمل على العلم
بالخصوص فاسد لان بطلان التالي يكشف عن بطلان المقدم وهو حمل العلم على الخصوص فيتعين حمله على الاعم ومعه يسقط الاستدلال بما دل على البرائة ويكون ما
دل على الاحتياط سليما عن المعارض وقوله باختيار احد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية فاسد بما مر في الاقل والاكثر الارتباطي ولان العلم الاجمالي
ان كان معتبرا ومثبتا فاثبات التكليف بنفس الامر واللازم اتيانه معينا ويلزم اتيان الجمعة والظهر معا لاجزاء وان كان المتبع هو اخبار البرائة فهو نفي التكليف مطلقا
ومن اين جاء التكليف ومن اين تعلق باحد الامرين مع ان الاختيار اما ان يكون باحد الامرين على سبيل التعيين في الظاهر او على سبيل التخيير والاول مستلزم للتحكم
والثاني فاسد لان الدليل الدال على التخيير اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار التخيير والاول فاسد لان حكم العقل بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع ولا الطرح
ولا الترجيح كالمحذورين والجمع هنا ممكن واما الشرع فلما ذكرنا سابقا من ورود قاعدة الاحتياط على التخيير لان التخيير في الحديث فيما لا يمكن الاحتياط وهنا الاحتياط ممكن
مع ان منصرفه المتعارضين واعم منه ومن غيره الثالث ان اخبار البرائة ان سلمنا صحة التمسك بها هنا واقتضائها الاختيار لاحد الامرين لكنها معارضة بقاعدة الاحتياط
بمجموع مداركها من الاخبار والاستصحاب وغيرهما وهي تقتضي لزوم اتيان كلا الامرين وهي واردة على قاعدة البرائة في المقام كما ذكرنا سابقا فظهر ان مقتضى القاعدة في صلوة
الظهر والجمعة لو كان تحصيل الشرط من خلف الامام او نايبه الخاص ممكنا وجب اتيان الجمعة لكونه مبرء للذمة اجماعا ولو لم يمكن كزماننا هذا اعني زمان الغيبة فمقتضى
قاعدة الاحتياط هو لزوم اتيان الجمعة والظهر معا للقطع بثبوت التكليف مع الشك في انه تعلق بالجمعة او بالظهر كما ذكرنا وقال بعض بتعيين الجمعة لان الشك
في الاطلاق والاشتراط ان كان راجعا الى الوجوب فاصالة البرائة وان اقتضى الثاني في زمان عدم القدرة على خلف الامام ولكنه معارض بالاستصحاب فيما كان قادرا
عليه بحضوره او نايبه حتى خرج عن القدرة من خلف الامام وهو يقتضي وجوب اتيانه بلا خلف امام عليه السلام كما سيجئ توضيحه وان كان راجعا الى الواجب اعني الشك في ان صحتها

هل تكون

هل يكون مشروطة بخلف الامام عليه السلام ام لا فاصالة البرائة في الشرطية على مذهب جمع تقتضي عدمها ويلزمه وجوب اتيان الجمعة فيما خلف غير الامام وهو
لكنه فاسد اما في الاول فلان الشك فيه يوجب الشك في الاطلاق ووجوب الظهر واشتراطه والتمسك باصالة البرائة في احدهما دون الاخر تحكم ونهاية نفي التكليف
مطلقا وهو خلاف الاجماع كما مر فلا يصح التمسك بها بل يجب الاحتياط للقطع بثبوت التكليف في الواقع مرددا بينهما فيجب اتيانهما معا واما في الثاني فلان
الشك في الشرطية في الواجب يكون مجرى اصالة الاحتياط لا اصالة البرائة معا ان في صورة عدم امكان خلف الامام لا يكون عدم وجوبه مشكوكا حتى يحتاج
الى الاصل لما دل على بطلان التكليف بما لا يطاق بل الشك راجع الى ان الواجب هو الظهر او الجمعة بدون خلف الامام عليه السلام وقال بعض بتعيين الظهر لان الشك
هنا اما ان يكون في اشتراط وجوب الجمعة والواجب والاصل في الاول البرائة ويلزمه تعيين الظهر وفي الثاني الاحتياط وهو الشرطية وفي زمان الغيبة لم يكن تحصيل
الشرط ممكنا فكان تكليفه مرتفعا واذا كان التكليف به مرتفعا يكون تكليف المشروط على الجمعة ايضا مرتفعا والا يلزم تحقق المشروط بدون تحقق الشرط ومعه
يتعين الظهر والحق انهما ايضا فاسد اما الاول فلانه معارض بالمثل لان اصالة البرائة عن الجمعة تقتضي ثبوت التكليف بالظهر وكونه مطلقا وكذا العكس والتمسك
بها في احدهما دون الاخر تحكم وفي كليهما مستلزم لنفي التكليف بالمرة وهو مخالف للاجماع كما مر وفي صورة التمكن يجب الجمعة خلف الامام او نايبه الخاص لكونه مبرء للذمة وفي غيره
يجب خلف الفقيه واتيان الظهر معا واما الثاني ففي صورة التمكن يجب خلفه لوجوب الاحتياط في الشك في الشرطية وفي صورة عدم التمكن لا يجب خلف الامام لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولا يتعين الظهر لان الحكم بخلف الامام كان من باب الاحتياط لا لاجل احتمال الشرطية لا لكونه شرطا حتى ينتفي الجمعة بعدم تمكنه ولا يحتمل الشرطية حتى لا تكون الجمعة
واجبة وكان الظهر واجبا كذا يحتمل عدم الشرطية وكانت الجمعة واجبة ومعه يكون المكلف به باقيا على اجماله ويلزمه وجوب اتيانهما معا بالاحتياط مع ان التمسك
بالاحتياط لاثبات الشرطية خلف الامام بالنسبة الى المتمكنين عن تحصيل الشرط معارض بما هو اقوى منه وهو الاستصحاب المقتضي لنفي الاشتراط وتعين الجمعة كما لو كان
الشخص موجودا عند الامام في اول الظهر الجمعة فكان اللازم عليه اتيان الجمعة عينا ولو غاب حتى صار عنه فتمكن فيحصل الشك في ارتفاع لزوم الجمعة عينا وبقائه والاصل
هو البقاء للاستصحاب وهو مقدم على قاعدة الاحتياط ويثبت تعين الجمعة بدون التمكن من خلف الامام وفي حق الغائبين بالاجماع المركب مع ان التمسك بقاعدة
الاشتغال لاثبات شرطيته خلف الامام موقوف على اثبات الاطلاق وجوب الجمعة وهو ممنوع لجواز الاشتراط وما ذكرنا من لزوم الاتيان بكل من المتباينين انما هو
بمقتضى القاعدة الاولية والا فربما يقتضي الاستصحاب تعين احد الامرين كما ذكرنا في صلوة الجمعة وهل يكون لزوم الاحتياط هنا وفي سائر المقامات التي تمر
وسيجئ لازما شرعيا بحيث لو ترك المكلف احد الامرين هنا وفيما يحتمل المدخلية في الشك في المكلف به كان مستحقا للعقاب وان كان عمله مطابقا للواقع او يكون
لازما عقليا بحيث لو تركه وكان مطابقا للواقع لم يكن مستحقا للعقاب والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول ان بعد ما ذكرنا من لزوم الاحتياط وغيره مما يقتضي لزوم
اتيان كل واحد من المشتبهات فترك كل منها ترك للمامور به الظاهري ومخالفة للامر ولازمه استحقاق العقاب الثاني بناء كل اهل العقول على استحقاق العقاب لمن ترك المقدمات
الاعتقادية وان لم تكن مقدمة بحسب الواقع كما ذكرنا في الحج في مقدمة الواجب من انه لو اعتقد المكلف ان الوصول الى الحج يتوقف على ذهابه مع هذه القافلة وبدونها
لا يمكن وتركه فلا ريب انه يجعل انه يكون مذموما وان امكن له في الواقع الوصول الى الحج باعتبار تحقق قافلة اخرى وسره واضح لان استحقاق الثواب والعقاب انما هو من لوازم
الاطاعة والعصيان وهما من لوازم الامتثال بحسب الاعتقاد بامر المولى ونهيه ولا دخل له بنفس الامر ولازم ما ذكرنا تعدد العقاب بتعدد ترك المقدمات المفضية الى ترك
ذي المقدمة المعتقدة وان كانت ذي المقدمة واحدة بحسب الواقع مطلقا سواء كانت المقدمة مقطوعة او مظنونة او مشكوكة او موهومة بشرط عدم كون الظن بنفي
المقدمية معتبرا كما هو المفروض في المقام وسيجئ توضيحه في الشبهة المحصورة هذا في الشبهة الوجوبية المرادية واما الشبهة في الموضوع كجهات القبلة والفائتة المرددة بين الظهر
والعصر وهكذا فسيجئ توضيحه **المقصد الثاني** في الشبهة الوجوبية في المصداق والموضوع الصرف وهي ايضا على اقسام ثلثة لان الشبهة اما ان تكون في كل واحد
من الموضوعات مع عدم حصول العلم الاجمالي بالتكليف بين الوقايع الكثيرة او يكون مع حصول العلم الاجمالي بينها كالقطع بثبوت الدين في ذمته مع عدم العلم بالمقدار
او تكون مع حصول العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة الخاصة والحكم في الاولين هو البرائة سواء كان مرددا بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب وسواء كان
مما تعارض فيه الامارتان او لا وذلك لوجوه ثلثة الاول الاجماع المركب لانا قد حققنا البرائة في القسمين في الشبهة الوجوبية الحكمية وكل من قال بالبرائة فيهما في
هذين القسمين قال بها في الشبهة الوجوبية المصداقية وليس الامر بالعكس كما هو الظاهر عن بعض الاخباريين الثاني الاولوية القطعية لما سيجئ من البرائة في الشبهة
التحريمية المصداقية في غير المحصور مع العلم الاجمالي بثبوت التحريم مع عدم كون الاحتياط فيه موجبا للعسر ففي الشبهة الوجوبية في الوقايع مع عدم حصول العلم الاجمالي
او معه يكون حكم البرائة بالاولوية ولما سيجئ من البرائة في الشبهة الوجوبية المصداقية مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة مرددا بين الاقل والاكثر غير الارتباطي
ويلزم في المقام البرائة بالاولوية الثالث الادلة التي ذكرنا لاثبات البرائة في الشبهة الحكمية من العقل والشرع بعمومها والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يجري ما ذكرنا
وقد عرفت فساده فارجع اليه واما القسم الثالث اعني الشبهة في الوجوب مع حصول العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة الخاصة ايضا على اقسام ثلثة الاول ان يكون الشبهة
في المقدار بانه الاقل او الاكثر الثاني الشبهة في التعيين كالقطع بحصول جهات القبلة وكفوت صلوة واحدة منه مع كونه مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا بانها
الظهر او المغرب وكالقطع بالدين مع الشك في انه الحنطة او الشعير او الشاة في تعيين المقرض او تكون الشبهة في المقدار والتعيين كليهما كما لو حصل القطع بالفائتة
ولا يعلم انها واحدة او متعددة وعلى الاول لا يعلم انها الظهر او العصر وعلى الثاني لا يعلم انها الظهر والعصر او المغرب والعشاء والاول ايضا اعني الشبهة في المقدار على
لان الاقل اما ان لا يكون صحته موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع بالفائتة مع الشك في انها الظهر او الظهر والعصر معا وكالقطع بالدين على ذمته مع حصول
الشك في انه خمسة دنانير او عشرة او تكون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر بان كانا ارتباطيين كالقطع بفوت السجدة ولا يعلم انها كانت واحدة او متعددة
اما الاول فاعني الاقل والاكثر الغير الارتباطي ففيه احتمالات ثلثة القول بالبرائة مطلقا والقول بالاحتياط مطلقا او البرائة الا اذا حصل الظن بالاشتغال
الى الاكثر نظرا الى كفاية الظن في الموضوعات الصرفة او الاحتياط الا اذا حصل الظن بالبرائة عنه او التفصيل بين البدوي وغير قبل حصول العلم بالاشتغال

الى الاكثر والاثنانى اعنى بعدم العلم بالاشتغال الى الاكثر بالاحتياط فى الثانى اما مطلقا او اذا لم يحصل الظن بالاقل وبالبرائة فى الاول اما مطلقا او الا اذا حصل الظن بالاشتغال الى الاكثر ويحتمل القول بالتخيير العقلى او الشرعى ويحتمل القرعة ايضا والحق فى المقام هو التفصيل بين البدوى والاثنانى بالبرائة مطلقا قبل حصول العلم بالاشتغال الى الاكثر والاحتياط مطلقا بعد حصول العلم بالاشتغال الى الاكثر اما الاول فلان الاشتغال بالاكثر والتكليف به مما لا يعلمه المكلف وكلما كان كذلك فالاصل البرائة اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلما ذكرنا فى الشبهة الوجوبية المرددة بين الاقل والاكثر الغير الارتباطى بعينه والتفاوت ان الاجمال ثمة كان للفائتين دون المشاهين وفى المقام يقع لكل منهما وفى السابق تكون قاعدة الاشتغال جارية بدون هذا المقام واما الثانى فلاستصحاب الاشتغال مع ساير الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط واما بطلان ساير المذاهب فاما التخيير فواضح لان المدرك ان كان هو العقل فهو على البرائة فى البدوى والاحتياط فى الاثنانى وان كان هو الشرع اعنى اخبار التخيير فالجواب عنه بوجهين الاول ما ذكرنا سابقا من ترجيح قاعدة البرائة فى عام الشك فى التكليف على التخيير ومن ترجيح قاعدة الاحتياط والاستصحاب عليه فى صورة العلم الاجمالى بالتكليف لا فى المحذورين الثانى ان الظاهر من التخيير هو فى النصين المتعارضين فى الاحكام دون الموضوعات واما بطلان القرعة فلوجوه الاول ظهور اتفاق الاصحاب هنا على نفيها الثانى ان الروايات الدالة عليها ضعيفة ولا يكون جبرها معلوما فى المقام الثالث انها معارضة باخبار البرائة والاحتياط وهى اعم منهما لشمولها للمحذورين وبعض صور تقاسيم المعاملات وهكذا كل مشكل دونهما فيجب تخصيصها بهما الرابع انهما معتضدان بالعقل ومذهب معظم الاصحاب واما بطلان التفصيل بين الظن وغيره بالعمل بالظن فى الاول نظرا الى اعتبار الظن فى الموضوعات الصرفة والعمل بالبرائة فى الثانى مطلقا او الاحتياط مطلقا او التفصيل بين البدوى والاثنانى فلاصالة حرمة العمل بالظن وبطلان الوجوه الدالة على العمل بالظن كما سنذكر فيكون المتبع هو الاصل كل على مذهبه اما بطلان الوجوه لان الدليل على اعتبار الظن فى الموضوعات الصرفة لا يخلو من الامور السبعة التى تقدمت فى حجية المظنة فى عنوان الموضوع الصرف وحققنا فسادها فمن شاء فليرجع بقى القول بالبرائة على الاطلاق والاحتياط كذلك والتفصيل بين البدوى والاثنانى والحق هو الاخير اعنى لزوم الاحتياط بعد العلم بالاشتغال بالاكثر والبرائة قبل العلم بالاشتغال به اما الاول فلاستصحاب الان بعد حصول العلم باشتغال الذمة بعشرة دنانير مع القطع بحصول البرائة فى الجملة فى ردا بين خمسة دنانير وعشرة دنانير يكون البرائة عن الاقل يقينا والشك انما هو فى دفع الاشتغال بالسبب الزايد ومقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال معتضدا بالوجوه الدالة على لزوم الاحتياط وقد حققنا فى السابق ورود الاستصحاب على قاعدة البرائة واما الثانى فلما ذكرنا من ان الاشتغال بالزايد مما لا يعلم به وكلما كان كذلك فمقتضى قاعدة عدم التكليف عقلا وشرعا سواء كان الشك فى حصول الاشتغال بالنسبة اليه لا لكنه حاصلا من الشك فى حدوث السبب الزايد كما لو علم بانه اخذ منه فى المجلس خمسة دنانير وكان الشك فى اخذ خمسة فى مجلس اخر او كان حاصلا من الاجمال فى السبب الواحد كما لو حصل العلم بانه اخذ فى مجلس واحد مع الشك فى انه اخذ خمسة دنانير او عشرة دنانير وذلك لاشتراك الادلة لان المناط هو عدم العلم بالاشتغال الى الاكثر فيجرى الاستصحاب والعقل والاخبار ومذهب معظم الاصحاب وساير الوجوه التى ذكرناها فى الاول يجرى الاستصحاب فى الملزوم ايضا اعنى اصالة عدم حدوث سبب الزايد دون الثانى ومدرك الاحتياط اما ان يكون هو العقل والشرع وكلاهما فاسد كما اوضحناه واما ان يكون ادعاء انصراف اقض ما فاتك واقض دينك الى نفس الامر فاللازم الاتيان فى صورة الشك من باب المقدمة وهو فاسد بالنسبة الى اخبار البرائة فيجب تخصيص اخبار البرائة بالشبهة الحكمية والجواب عنه اولا بمنع الانصراف الى نفس الامر وثانيا بان بعد التعارض تكون دلالة اخبار البرائة على نفى التكليف فى صورة عدم العلم من باب النص لصراحة كقوله رفع عن امتى ما لا يعلمون ونحوه الخ وهو مقدم على دلالة الامر ما قاله على فرض وجوبا بيانا للمشتبهات من باب المقدمة وثالثا بان تقييد اقض بما يعلم اولى من تخصيص اخبار البرائة مع ان تخصيصها هنا مستلزم لتخصيصها فى اغلب موارد الشبهة كقوله يجب الاجتناب عن البول والغايط والغصب والغناء واسباب اللهو وهكذا اقض دينك وما فاتك فهكذا لا انصرافها الى نفس الامر لعدم الفرق ويلزم من ذلك تخصيص الاكثر وقلة موارد التى يصح التمسك باصل البرائة وهذا كما ترى هذا الذى ذكرنا اعنى البرائة انما هو بمقتضى القاعدة الاولية وقد يقتضى الاستصحاب لزوم الاحتياط واتيان الاكثر كما فى يوم الثلثين المشكوك فى كونه من اخر رمضان او اول شوال فالاصل من حيث كونه مرددا بين وجوب الاقل اعنى تسعة وعشرين والاكثر اعنى الثلثين هو البرائة عن الاكثر لكن مقتضى اصالة عدم انتقال الشهر من هذا البرج الى البرج الاخر واستصحاب بقائه هو كونه من رمضان ووجوب الصوم وهى واردة على قاعدة البرائة لكونها موضوعيا ومزيلا لان الشك فى وجوب الصوم والعدم مسبب عن الشك من انتقال الشهر وليس الامر بالعكس وح مدرك البرائة ان كان هو الاستصحاب فهذا الاستصحاب وارد عليه كما ذكرنا غير مرة وان كان هو الاخبار فالاستصحاب ايضا وارد عليها كما ذكرنا سابقا فى مقام تقديم الناقل على المقرر فيحكم بالوجوب نفى الحرمة كما هو بناء العقلاء وعمل الاصحاب هذا لا يكون استصحابا فى اجزاء الزمان حتى يتوهم بطلانها عن اذا الذات ولا يجرى الاستصحاب لان الاستصحاب ان كان بالنسبة الى الجزء السابق فهو مقطوع الارتفاع وان كان بالنسبة الى الجزء اللاحق فلم يتحقق حتى يستصحب توضيحه ان التمسك بالاستصحاب الوجودى فى اجزاء الزمان كالجزء المشكوك فى كونه من اخر الليل او اول الغداة فاسد لما ذكرنا واما استصحاب عدم الحدوث بالنسبة الى هذا الجزء ايضا فاسد للقطع بحدوث هذا الجزء والشك انما هو فى الحادث واما الحكم بكونه من اول الغداة فمستلزم لحدوث حادثين جزء اخر الليل واول الغداة واما الحكم بكونه من اخر الليل وتاخر حدوث جزء الغداة فمستلزم لحدوث شئ واحد هو اخر الليل فيحكم بالثانى من باب اصالة التاخر واصالة عدم زيادة الحدوث هذا فى الاقل والاكثر الغير الارتباطى واما الارتباطى اعنى الثانى فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا فى الاجمال المرادى فارجع اليه هذا هو القسم الاول اعنى الشبهة الوجوبية المصداقية فى المقدار واما القسم الثانى اعنى الشبهة كذلك لكن فى التعيين اعنى القطع بثبوت التكليف دايرا بين المتباينين فهو على قسمين قسم يرجع الشك الى المكلف كوجدان المنى فى الثوب المشترك مع عدم التعيين وكما فى ادخال الرجل فى الخنثى فى انها المشكل وادخال الخنثى فى الانثى مع عدم حصول الانزال للرجل والانثى فيجب الغسل على الخنثى معينا لانها فى الواقع اما ان تكون رجلا فيكون فاعلا واما ان تكون انثى فتكون مفعولا وعلى اى منهما يجب عليها الغسل وعلى الاول يجب الغسل على الانثى دون الرجل وعلى الثانى يجب الغسل على الرجل دون الانثى فيحصل الشك فى ان المكلف بالغسل اهل هو الرجل او الانثى وقسم اخر يكون

الشك

الشك فى ان المكلف بالغسل اهل هو الرجل او الانثى وقسم اخر يكون الشك راجعا الى المكلف به وهو ايضا على قسمين قسم منها يكون الترديد بين المشتبه من الواجبات النفسية كالقطع بحصول الفائتة مع الشك فى انها الظهر او العصر وقسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات المقدمية كما فى اشتباه القبلة اما الاول فالحق فيه نفى اللزوم وذلك لرجوع الشك فى حق كل الى التكليف وقد عرفت ان مقتضى القاعدة من العقل والشرع هو نفى التكليف معتضدا باستصحاب عدم دخوله فى الصلوة ووجوبه مع مشروطها عدم صحة دخوله فى الصلوة مع غسل الجنابة لا يقال نفى التكليف عن كلهما مستلزم لطرح الامر المعلوم المخالفة القطعية وهو بديهى الفساد لانا نقول تحقق المخالفة القطعية فى حق كل ممنوع لكون التكليف فى حق كل مشكوكا فيه لا يقال التمسك باصالة البرائة فى صورة حصول العلم الاجمالى بالتكليف فاسد كما مر سابقا فى المتباينين لانا نقول فساد التمسك بها انما هو فى صورة حصول العلم باشتغال ذمة المكلف مع كون المكلف به مرددا بين المتباينين لا فى صورة العلم الاجمالى مرددا بين المكلفين مع الشك للمكلف فى اصل ثبوت التكليف عليه كما فى المقام والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يخ من وجهين الاول هو الوجوه التى ذكرنا سابقا فى المتباينين والاقل والاكثر الارتباطى من الاخبار والاستصحاب وقاعدة الاشتغال وغيرها والثانى انصراف الدليل الدال على لزوم الغسل عند حصول الجنابة الى نفس الامر وكلاهما فاسد اما الجواب عن الاول فاما عن الاستصحاب وقاعدة الاشتغال المقدمية فبانه موقوف على ثبوت التكليف وقد عرفت انه فى محل الشك واما عن الاخبار فبان اخبار البرائة اقوى من اخبار الاحتياط فى صورة الشك فى التكليف كما اوضحناه سابقا واما عن الثانى فنظير ما قلنا فى الشبهة المصداقية فى الاقل والاكثر الغير الارتباطى كالدين والعلم واما الثانى فالحق فيه لزوم الاحتياط سواء كان التكليف نفسيا او مقدميا الا فيما لا يمكن الاحتياط كما فى ضيق الوقت فى اشتباه القبلة اما لزوم الاحتياط فى النفسى والمقدمى مع امكان الاحتياط فلما ذكرنا فى المتباينين فى الشبهة المرادية فمن شاء فليرجع اليه واما عدم لزوم الاحتياط فى ضيق الوقت فلعدم امكان الجمع باتيان الصلوة بالجهات الاربع فيكون مخيرا الا اذا كان احد الجهات مظنونة ولو بالظنون الغير المعتبرة كالرمل والاسطرلاب مع تعين اخذ المظنون لقاعدة الاشتغال لان الامر داير بين تعيين المظنون والتخيير والاصل هو الاول لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون التخيير واخذ الموهوم ومما ذكرنا من الشك فى المقدار والتعيين يظهر صورة الشك فى كليهما

الفصل الثانى فى الشبهة التحريمية من غير احتمال الوجوب وهى ايضا على اقسام ثلثة كالشبهة الوجوبية لانها اما ان يكون الاحتمال فى كل من المشتبهات موجودا مع عدم حصول العلم الاجمالى بينها او يكون موجودا مع حصول العلم الاجمالى بينها لو مانع المشتبهات الكثيرة كغير المحصور او فى نوع الخاصة وعلى اى منها اما ان يكون الشبهة فى الحكم كشرب التتن او فى المصداق كبعض افراد الصوت لاحتمال الغناء فيه والحق فيه كالشبهة الوجوبية فى جميع اقسامها من البرائة فى الشك فى التكليف مع عدم العلم الاجمالى او معه فى غير المحصور حكما وموضوعا الا فى اللحوم ولزوم الاحتياط فى الشك فى المكلف به كما ذهب اليه المجتهدون كلهم والمخالف هنا فى الاول هم الاخباريون كلهم او اغلبهم والمتوهم فى الشبهة التحريمية مما لا نص فيه اقوال بعضها التوقف والحرمة الواقعية والظاهرية ولزوم الاحتياط وتوضيح المطلب يقع فى مقامات الاول فى الشبهة الحكمية فى غير العلم الاجمالى والحق فيه البرائة والدليل على ما ذكرنا من نفى التكليف فيما كان الشك راجعا الى نفس التكليف هو عموم الادلة التى ذكرنا فى الشبهة الوجوبية من استصحاب البرائة الاصلية اعنى عدم العقاب وبناء العقلاء والايات والاخبار والاستقراء وذهاب معظم الاصحاب غير تفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية والتفصيل بحمل الالفاظ فى الشبهة التحريمية كقوله يجب الاحتراز عن الغصب والبول والغايط واللهو وامثالها الى نفس الامر وفى الشبهة الوجوبية الى العلوم تحكم صرف سيما مع عموم ادلة البرائة منها رفع عن امتى ما لا يعلمون وما حجب الله علمه الخ والناس فى سعة ما لم يعلموا وهكذا من غير اشارة الى التفصيل والايرادات الواردة عليها مع الجواب عنها يظهر مما سبق فى الشبهة الوجوبية والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يخ من امور الاول قاعدة الاولية الناشية من التحسين والتقبيح العقليين وانصراف اللفظ الى نفس الامر ولزوم دفع الضرر المحتمل الثانى اصالة الحرمة لكون بناء العقلاء على ذم العبد فى تصرفه فى اموال المولى من اقواله وافعاله وهكذا ما لم يحصل الاذن من جانب مولاه الثالث الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط كما ذكرنا سابقا الرابع حديث التثليث الخامس الاخبار الدالة على التوقف فى صورة عدم العلم والجواب عن الكل يظهر مما سبق فى الشبهة الوجوبية لكن نذكرها هنا اجمالا اما عن الاول فبمنع انصرافه الى نفس الامر لمعارضته بما هو اقوى منه اعنى ادلة البرائة كما مر فى الشبهة الوجوبية ومنع احتمال الضرر بعد وجود الادلة التى ذكرنا على نفى التكليف فى مجرى فيما لا يعلم التكليف فيه هو اقوى مما ادل على لزوم الاحتياط كما ذكرنا سابقا مع ان الدليل الدال على لزوم دفع الضرر المحتمل ان كان هو العقل فهو حاكم بقبح التكليف فيما لا يعلم مط وان كان هو الشرع فيجى خلافه واما عن الثانى فلا نمنع اصالة الحرمة لما مر من كون اصل الثانوى هو الاباحة وثبوت الاذن العام فيما له منفعة خالية عن امارة المفسدة والا لكان بناء العقلاء على الاكتفاء بقدر الضرورى للتعيش من اقوالهم وافعالهم واكلهم وشربهم ونومهم وغيرها وليس كذلك جزما ولا يكون بناءهم على الظن فيمن لم يكتف بالقدر الضرورى كما ذكرنا عن المحقق واهل الشرايع كافة لا يحظرون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات على ان عدم الاذن هنا ممنوع لان بعد وجود الادلة الدالة على نفى التكليف يحصل الاذن فى التصرف لان معنى عدم التكليف هو الرخصة فعلا وتركا واما الاحتياط فلكون اخبارها ضعيفة ولا يعلم جبرها فى المقام وعلى فرض اعتبارها لا تكون معتبرة فى المقام لوجود المعارض الاقوى اعنى ادلة البرائة لما مر فى الشبهة الوجوبية واما حديث التثليث فلظهوره فى الشبهة المصداقية وعلى فرض تسليم العموم يجب تخصيصه بصورة العلم الاجمالى كما فى المحصور كما سيجئ لوجود المعارض الاقوى وهو قوله ع كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وسيجئ توضيحه ايضا وكذا اخبار البرائة المعتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة والعقل وغيرها واما اخبار التوقف فهو بالنسبة الى الجهة المجهولة اعنى الحكم الواقعى ولا ينافى الحكم الظاهرى من البرائة او الاحتياط والا لزم خلو الواقعة عن الحكم وعلى فرض تسليم ظهوره فى الاحتياط فالجواب عنه ما مر ولا يصح جعله دليلا على ما ادعى فيه ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المجتهدين الحكم بالحظر او التوقف فى مسئلة الاباحة والحكم بالاباحة فى مسئلة البرائة وهذا الفرق فاسد جدا لان الحكم بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع بالاولوية القطعية وكذا الحكم بالاباحة بعد ورود الشرع مستلزم للحكم بالاباحة قبل ورود الشرع بالاولوية القطعية لان القول بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للاكتفاء على القدر الضرورى للتعيش بخلاف بعد الشرع لبيان حكم اغلب الوقايع وجوبا واستحبابا وكراهة واباحة وح فالعقل لو كان حاكما بقبح التصرف فما لم يحصل الاذن فيما كان مستلزما للاكتفاء على القدر الضرورى من التعيش يكون حاكما

بقبح التعرض فيما لا يستلزم الاكتفاء على العقل الضرورى بطريق اولى واما الشرع فكذلك ايضا لكونه دالا على لزوم الاحتياط مطلقا ومما ذكرنا ظهر استلزام الاباحة
بعد الشرع للاباحة قبل الشرع فتدبر وبهذا اعنى الشبهة الحكمية فى غير العلم الاجمالى ومثله صورة العلم الاجمالى فى غير المحصور لما مر من عدم اعتبار هذا العلم ومثله
المصداق من البرائة فيما كان الشك راجعا الى نفس التكليف سواء كان مع عدم علم الاجمالى كالشك فى كون هذا الصوت غناء ام لا وهكذا او مع العلم الاجمالى فى غير
المحصور كالعلم بنجاسة بعض المتاع وبغصبية بعض الامتعة فى السوق وهكذا لما ذكرنا ولبعض الاخبار الاخر منها كل شئ لك حلال الخ كما سيجئ ذكره فى اللحوم فتدبر
والاجماع المركب لان كل من قال بالبرائة فى الشبهة الحكمية قال بها فى المصداقية بل لا يكون هنا مخالف ظاهرا حتى من الاخباريين ويدل عليه صحيحة معوية بن وهب
عن ابى عبد الله ع اشترى من العامل الشئ وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابى بصير سالت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط
معه غيره فاما السرقة فلا الا ان تكون من متاع السلطان فلا باس المقام الثانى فى الاستدلال على لزوم الاحتياط فى شبهة اللحوم حكما وموضوعا مطلقا وان لم يكن علم
اجمالى بينها وتظهر الثمرة فى بعض انواع الحيوانات المشكوكة حكمها من جانب الشارع كالسمك الذى ليس له فلس وفى بعض المصداقات المشكوكة من حيث اندراجها
تحت الانواع التى علم حكمها من جانب الشارع وذلك كاللحم الملقاة المشكوك من انه هل يكون مما لا يؤكل لحمه او مما يؤكل لحمه او انه من افراد المذكى او الميتة وكا
لمتولد من الكلب والشاة مع عدم صدق احدهما وعدم وجود المماثل له والحاصل انه بعد انتفاء المميزات هل يحكم بحرمة لحمه بعد الذبح او الاباحة وهكذا هل
يحكم بطهارة لحمه وجلده اولا والشك فى اللحوم قد يكون فى الطهارة والنجاسة مع العلم بحرمة اللحم كالمسوخات والحشرات بعد عروض الذبح مع الشرائط وقد
يكون فى الحلية والحرمة مع القطع بالطهارة كبعض انواع ما لا نفس له وقد يكون الشك فى الامرين معا كالمتولد من الكلب والشاة وقد يكون الشك فى احد
الامرين او فيهما منشاء للشك فى صحة الصلوة معه وتوضيح المطلب يقتضى التكلم فى مقامات ثلثة الاول فى الطهارة والنجاسة الثانى فى حلية الاكل وحرمته
الثالث فى صحة الصلوة معه وبطلانها اما المقام الاول فلو كان الشك فى الطهارة والنجاسة حاصلا من الشك فى كون الذات قابلا للتذكية ام لا مع القطع بعروض
سائر الشرائط من الذبح وغيره فالحق فيه هو الطهارة مطلقا وان كان الحكم فى بعض المقامات النجاسة باعتبار وجود المعارض الاقوى كما اذا كان الشك فى الطهارة
والنجاسة حاصلا من الشك فى حصول شرائط التذكية فى الخالى من الامارات كالسوق مع العلم بكون الذات قابلا للتذكية من حيث الطهارة فانه يحكم بالنجاسة لاصالة عدم حصول
شرائط التذكية وهو قوى لكونه موضوعيا فتدبر اما الحكم بالطهارة فيما ذكرنا فلوجوه الاول السيرة والاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على ان الاصل طهارة
الاشياء حتى يعلم النجاسة الثانى الاصل لان الحكم بالنجاسة مستلزم لحرمة الاستعمال ولزوم التحرز عنه وحرمة بيعه وغسل ما يلاقيه مع الرطوبة وكلها خلاف الاصل
اما الاخير فلكونه مخالفا للاستصحاب واما غيره فلكونه مخالفا لقاعدة البرائة فيحكم بالطهارة عملا باستصحاب طهارة الملاقى واصالة البرائة عن لزوم التحرز الثالث
قوله ع كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر والمناقشة بضعف السند غير جيد لانجباره بعمل الاصحاب الرابع الاستقراء وبناء العقلاء لا يقال اصالة البرائة معارضة
باصالة الاشتغال لان الحكم بالطهارة قد يستلزم الحكم بصحة الصلوة معه كما فى المتولد من الكلب والشاة وهى اقوى وكذا استصحاب طهارة الملاقى معارض باستصحاب
النجاسة فى بعض المقامات كما لو كان المشكوك هو الماء مع غسل ثوب نجس منه واما قوله ع كل شئ الخ فالظاهر شموله للشبهة الموضوعية مع ان تخصيص العموم بالشبهة
الموضوعية اولى من حمل العلم على المعنى الشرعى مجازا وارتكاب تخصيص الاكثر لانا نقول هذه الوجوه لا يصلح للمعارضة اما الاول فلان الحكم بالطهارة لا
يستلزم الحكم بصحة الصلوة لجواز الاختلاف فى الظاهر وسيجئ توضيحه وعلى فرض التسليم فاصالة البرائة اقوى لاعتضادها بما ذكرنا واما معارضة الاستصحاب
فلانه لا يتم كلية وفيما يتم كالصورة المفروضة استصحاب النجاسة اقوى لكونه موضوعيا فيحكم بالنجاسة لحصول العلم الشرعى من استصحاب النجاسة واما الثانى فلان عموم الاستغراق
يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية من حيث الحكم الذاتى والحكم العرضى لا منافاة فى حيثية الذات والحكم العرضى لا منافاة فى حيثية الذات مع قوله حتى لكونه فى مقام
اثبات الحكم الظاهرى لا النفس الامرى وهو قابل لان يحكم بالطهارة فى الظاهر حتى يعلم فى الواقع انه نجس واما قوله تخصيص العموم بالشبهة الموضوعية اولى فممنوع لان مع ارتكاب
التخصيص لا بد من حمل العلم الظاهر بالواقع على مطلق العلم الشامل له وللظاهرى والا لزم الحكم بطهارة مستصحب النجاسة وهو بديهى الفساد وارتكاب تخصيصات
اخرى كاستثناء البينتين وسوق المسلم وفعله ويده والاستصحاب وغيرها من الاسباب الشرعية وذلك لحصول التعارض ح بين هذه الرواية والادلة الدالة
على اعتبار الاسباب والثانى اقوى للشهرة والاستقراء وقلة المورد ولفهم العرف وروده على الرواية لانه لو قال المولى لا تاكل من مالى حتى تعلم الاذن وقال
ايضا بعد هذا الكلام او قبله اذا جائك العادلان فاقبل قولهما فلا ريب ان فهم العرف بنائهم على اعتبار قول العدلين مطلقا فيما شهدا باذن الاكل من المولى وان
لم يحصل العلم مع ان الحمل على العلم الوجدانى مستلزم للتفكيك فى قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله لعدم كون العلم بطهارة المستصحب علما عقليا وجدانيا
او ارتكاب التخصيص ولا ريب ان حمل متعلق العلم على الاعم اولى من هذه التصرفات خصوصا مع كثرة استعماله فيه ومعه يشمل الشبهة الحكمية ايضا فتدبر لا يقال الحكم
بطهارة الجلد مستلزم لجواز الذبح وهو ظلم لانا نقول الذبح لو كان ظلما لكان ظلما فى سائر الموارد التى يكون جوازه اجماعيا واما المقام الثانى فالحق فيه هو ان الاصل فى اللحوم
الحرمة وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة على التنفر والتحرز فى الحيوانات المشكوكة الحلية وكذا فى اللحوم الملقاة الخالية عن السبب الشرعى وعلى ذم غير المتحرز
مطلقا سواء كان الشك فى الحكم او فى الموضوع حتى يثبت الاذن الثالث الاستقراء لان الغالب فى انواع الحيوان هو الحرمة وكذا الغالب فى اللحوم الملقاة هو الحرمة اما
لكونه حراما بالذات وباعتبار عدم التذكية فيلحق المشكوك فى كليهما اعنى الشبهة الحكمية والموضوعية بالاعم الاغلب الرابع الشهرة العظيمة بل ظهور الاجماع
الخامس الاصل لان الحكم بالحلية وجواز الاكل مستلزم للحكم بجواز الصلوة مع المشكوك وقاعدة الاحتياط من الاستصحاب والاشتغال وغيرهما تنفيه مع انه فى
بعض المقامات كما لو كان الشك فى الحلية باعتبار الشك فى حدوث الشرائط مخالف لاصالة عدم حدوث الشرائط وادعاء ظهور وقوعها فى بعض المقامات ممنوع
وعلى فرض تسليمه حجيته ممنوعة لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه يد المسلم وسوقه وفعله ولم يكن هذه منها فيكون مندرجا تحت الاصل والتمسك بالاستصحاب
لاثبات كون الاصل فى الشبهة الحكمية الحرمة بان هذا الشئ قبل الذبح كان حراما واما بعد الذبح فمحل الشك والاصل بقاء الحرمة فاسد لكونه عرضيا والاستصحاب العرضى

لم يكن

لم يكن جاريا لان المستصحب اما ان يكون هو الحرمة الذاتية كما فى غير القابل للتذكية او الحرمة العرضية لاجل عدم وقوع الذبح كالشاة والاول ممنوع ولو ثبت فلا يحتاج
الى الاستصحاب والثانى مسلم لكن يحصل القطع بارتفاعها بعد الذبح وكذا التمسك باصالة عدم حدوث القبول فاسد لان القبول لم يكن من الامور المحتاجة الى
الحدوث المستقل بل هو امر انتزاعى تابع لحدوث منشئه كما ان حدوث الشاة كاف لحدوث قابليته لكن بعض الحيوانات قابلا وبعضها غير قابل فلم يكن الاصل جاريا لكونه
شكا فى الحادث لا يقال القبول محتاج الى الاعلام والبيان الخاص وهو خلاف الاصل لانا نقول هذا انما يصح لو كان القبول مخالفا للاصل واما لو كان موافقا للاصل
لاصالة الاباحة فعدم القبول يكون محتاجا الى البيان الخاص وح يكون التمسك به مستلزما للدور لان اثبات عدم القبول موقوف على اصالة عدم البيان للقبول
والتمسك بها لاثبات عدم القبول موقوف على كون القبول مخالفا للاصل وهذا الاصل ان كان هو اصالة عدم البيان فيكون دورا وان كان اصلا اخر غيره
الاصل بمعنى القاعدة الناشية من بناء العقلاء والاية حرمت الخ فهى المناط ولا ربط باصالة عدم البيان لاثبات كون الاصل فى اللحوم الحرمة نعم لو ثبت
القاعدة يكون القبول مخالفا لها ويحتاج ح الى البيان وينفى باصالة عدم البيان وكذا التمسك باخبار الاحتياط لا يخلو من غرابة لان اخراج جميع شبهات
الوجوبية والتحريمية منها وابقاء هذا المورد الواحد اعنى الشبهة فى اللحوم بعيد غاية نعم للتاييد لا باس السادس الاية الشريفة وهى قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة فان الميتة فى اللغة موضوعة لمطلق ما زهق روحه فى نفس الامر سواء كان بحتف الانف او بالقتل او بالذبح مع شرائط التذكية اولا وهكذا ويدل عليه
كون الاصل فى الاستثناء اعنى الا ما ذكيتم الاتصال لانها لو اختصت بغير المذكى لزم عدم شمول المستثنى منه للمذكى ولا معنى ح لاخراج المذكى لانه خرج
منها التذكية الشرعية المعلومة المستجمعة لجميع الشرائط ومن الشرائط قابلية المحل وحيث لم يثبت كون الشئ قابلا لها او لم يثبت حصولها فداخل فى المستثنى منه
ويجب التحرز عنه وعلى فرض التنزل يكون المتبادر منه هو المقابل للمذكى الشرعى وحيث لم يعلم كونه مذكى فيجب التحرز عنه سواء كان المستثنى اعنى المذكى هو المعلوم
او النفس الامرى اما على الاول فواضح وكذا الثانى لوجوب التحرز عنه ح من باب المقدمة ويرد على الاستدلال بالاية اولا بمنع كونها فى اللغة لمطلق ما زهق روحه
بل ما زهق بحتف انفه ولذا فى المذبوح يقال انه ذبح وفى المقتول انه قتل ولا يقال انه مات ولو تنزلنا لصحة سلبها عن المذبوح والمقتول عن المذكى فهى المقابل
للمذكى وان تنزلنا وقلنا بالاعم فى اللغة لكنها من الالفاظ التى لها حقيقة شرعية يكشف عنها عرف المتشرعة وفيه حقيقة فى مقابل المذكى للتبادر وصحة
سلبها عن المذكى وان تنزلنا وقلنا بالاعم لكنها قد خصصت بقوله الا ما ذكيتم فلا يشمل المذكى حتى يصح الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول سلمنا
عدم شمولها للمذكى لكن يصح الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول لما عدم شموله المذكى لكن يصح الاستدلال بها فى المشتبه لان المستثنى اعنى المذكى ان
حمل على المعلوم فواضح وان حمل على نفس الامر فكذلك لانه يحتمل ان يكون مذكى او ميتة ومقتضاها ح لزوم التحرز عنه من باب المقدمة لا من باب النص وثانيا بمعارضتها
بادلة البرائة منها استصحاب عدم التكليف ح فيه ولا انه معارض باستصحاب تكليف الصلوة وثانيا بانه لا تعارض الاية لكونها اجتهادية سيما مع اعتضادها
بما مر ومنها ما مر فى الشبهة الوجوبية من الايات والاخبار الدالة على نفى التكليف فيما لا يعلم التكليف كرفع عن امتى ما لا يعلمون الخ كغير هذا المورد من موارد الشك
فى التكليف واقوائيتها بالنسبة الى الاطلاقات المثبتة للتكليف فى نفس الامر ولزوم تقييدها بادلة البرائة فيجب تقييد هذه الاية ايضا والا لزم التحكم وفيه منع لزوم
التحكم لاعتضاد ادلة البرائة ثمة بظهور الاجماع والاستقراء والاجماعات المنقولة وغيرها فيكون اقوى ويتقدم وهنا الاية اقوى لاعتضادها بما مر ومنها ما مر فيتقدم
من الاخبار والايات فى اصل الاباحة منها قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وجه الاستدلال قد ظهر فى اصل الاباحة وفيه اولا انه تعالى فى مقام الامتنان فى خلقه
الاشياء للعباد اما كونها للاكل او للاعتبار او باعتبار انضمامها بالصفات الذاتية التى تكون مؤثرة قهرا فى نظم العالم وفى بقاء الانسان وتعيشه على ما
لم نعلم او التبعيض بكون بعضها للاكل وبعضها للاعتبار وبعضها باعتبار مدخليته لنظام العالم وان لم يكن معلوما لنا لعدم كون الجهل منافيا للانتفاع
والامتنان كما فى خلقة الحية والعقرب والدبة وهكذا بعض ما لا يؤكل لحمه مجمل فى بعض الاشياء كالمقام وثانيا بانه لو حمل الاية فى اللحوم على هذه المنفعة اعنى حلية
الاكل مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الغالب فيها هو الحرمة وثالثا بانها قد خصصت بالميتة وهى مجملة ومعه لا يصلح للاستدلال ورابعا بان ادلة الحرمة
اقوى لاعتضادها بالاستقراء وذهاب الاكثرين وبناء العقلاء وعلى فرض عدم الترجيح يكون المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنها قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى وفيه اولا بانها قد خصصت بما يتلى ومنه الميتة وهى مجملة كما عرفت وثانيا بان ادلة الحرمة اقوى لاعتضادها بما مر وبعد تسليم التساوى
والتساقط يكون المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنه ظهر الجواب عن اية اخرى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الخ ومنها الاخبار
المستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع رواها ثقة الاسلام فى فى فى باب نوادر المعيشة كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه معناه ظاهر من كون المراد كل شئ مشكوك ومجهول الحكم لا معلوم فيه حلال الخ والظاهر من فيه حلال الخ وجود القسمين فيه فعلا وكذا
الظاهر من الشئ هو الشئ الواحد الحقيقى لا الشئ الواحد المجازى كفرض الاشياء فى الشبهة المحصورة شيئا واحدا مجازا وكذا الظاهر من الشك فيه فى حد ذاته
لا كونه من جهة العلم الاجمالى كما فى الشبهات المحصورة وح ان حمل الحديث على الشبهات فى الموضوع الصرف فى صورة العلم الاجمالى كالشبهة المحصورة فهو موافق لظاهر
فيه حلال الخ لوجود الحلال والحرام فيه فعلا الا انه خلاف الظاهر من الشئ لان فى المحصور اشياء لا شيئا واحدا كما مر وكذا خلاف الظاهر من الشك لان الظاهر منه كونه
مشكوكا فى حد ذاته وفى المحصور يكون الشك من جهة العلم الاجمالى كذا خلاف الظاهر من الدليل وذلك مثل الثوب الذى تلف بعضه وهو سر لا يعرض فى الشبهة من جهة وفى
غير العلم الاجمالى وان حمل على الموضوع الصرف الشخصى من حيث هو كاللحم الملقاة المشكوك فى انه مذكى او ميتة فهو خلاف الظاهر من حيث فيه حلال وحرام لعدم وجود
القسمين فيه فعلا الا بارتكاب اضمار اعنى فى نوعه حلال وحرام لان فى نوع الملقاة حلال كالمذكى وحرام كالميتة او فى تحته نوع الشاة صنف حلال وصنف حرام
وهو جميع اصنافه حلال الظاهر حتى تعرف كونه من الصنف الحرام وان حمل على الاعم منهما سواء كان مع العلم الاجمالى ام لا يلزم جعل الشئ اعم من الشئ الواحد الحقيقى والمجازى
بجعل الاشياء فى المحصور شيئا واحدا ويلزم جعل الشك فيه اعم من الشك فى نفسه او من جهة العلم الاجمالى ويلزم استعمال الضمير فى المعنيين احدهما بالنسبة الى الشئ

بارتكاب الاضمار في نوعه او في تحته وفيه احتمال كونه حلالا او حراما وفي الثاني في نفسه حلال وحرام فهذا مع انه خلاف ظاهر الذيل كما سيجيء وعلى ما ذكرنا لا يشمل الشبهة
الحكمية لكن يمكن ان الاضمار الضمار فيه احتمال كونه حلالا او حراما ومعه يشمل الشبهة الحكمية لان نوع الشيء المجهول الحكم فيه احتمال كون حكمه من الشارع حلالا او حراما
كاللحم الملقاة فيه احتمال كونه حلالا او حراما فيشمل القسمين ح لكن لا يشمل الشبهة المحصورة لما ذكرنا فنعلم مما ذكرنا ان ظاهر الحديث لا يصح مع شيء منهما بل لا بد من ارتكاب خلاف
الظ لكن اضمار فيه احتمال كونه حلالا او حراما اولى من حمله على الشبهة المحصورة لما مر من كونه خلاف الظاهر من وجوه مع ان ذيله صريح في الموضوع في شبهة غير المحصور
ولا ... الاخر من تحت الحديث وكذا اولى من اضمار في نوعه او في تحته لاصالة عدم التخصيص في كل شيء وكذا في قوله والاشياء كلها على ذلك والانصاف بملاحظة
سياقه وذيله ... ظاهر في الشبهة الموضوعية لا الاعم منه ومن الحكمية منها ما رواه ثقة الاسلام والطوسي كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان عندك ان فيه ميتة ومنها ما رواه ايضا عنه كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الذي يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك يكون عندك لعله حر قد باع نفسه او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين غير ذلك او تقوم به البينة
لان الشهادة والبينة هي في الموضوعات ولو كان المراد به الاعم لذكر ما يثبت به الحكم الشرعي من الادلة ولا اقل من اشارة اليه ولو في واحد من المذكورات فعلى ما ذكرنا
الحديث منحصر ببيان الحكم الظاهري في الموضوعات الصرفة المجهول من حيث هو بل فيما فيه سبب شرعي من سوق المسلم ويده الان ... ان المثال لا يوجب تخصيص العموم
لا من جهة العلم الاجمالي ولا الشبهة الحكمية لما ذكرنا لا لما ذكره المحقق القمي ره من استلزام حمله على الاعم استعمال اللفظ في المعنيين من وجهين الاول احدهما بالنسبة
الى الشبهة الحكمية امر قابل للاتصاف بالحكم فيخرج ما لا يكون قابلا له اما العدم تعلقه بفعل المكلف كالسماء وذات الباري او لعدم قابليته للحكم كالاضطراريات كا
في المواد في الجملة وثانيهما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية انه منقسم اليهما ويوجد النوعان فيه في نفس الامر وعندنا فيخرج ما لا يكون فيه الا نوعا واحدا كالمعلوم الحلية
او الحرمة ... الثاني في قوله حتى تعرف لان المعرفة في الاحكام من الادلة وفي الموضوعات من الاسباب اما فساد الاول فلان ظاهر الحديث بل صريحه في كونه في بيان
حكم ... المجهول ولا يكون في مقام اخراج ما لا يكون قابلا للحكم وما لا يكون فيه الا نوعا واحدا لكونه من المعلومات المسلمة ولا يحتاج الى ذكر ما يخرجه كما لا
... بل على كون مفهوم الاخراج اما المنطوق فظ واما المفهوم فلعدم ما كان حجيته معتبرا من الشرط وعدمه مع انه لا يتعين اضمار في نوعه حتى يرد ما ذكر لجواز اضمار
فيه احتمال كونه حلالا او حراما سواء كان بعينه او لجهل الاندراج وهو معنى واحد يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية ولا يشمل ما لا يكون قابلا او كان فيه نوع واحد
اما فساد الثاني فلان المعرفة مطلوب في اي شيء حصل وان كان اسبابه مختلفة وهذا لا يكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى وفيه ما مر اولا بانها
في الشبهة الموضوعية فيما فيه سبب شرعي كسوق المسلم ويده وعلى فرض تسليم عدم كون المثال مخصصا للعموم اعني كل شيء والذيل اعني والاشياء كلها الخ يعم كل
شبهة موضوعية في غير العلم الاجمالي ولا يشمل الشبهة الحكمية وثانيا سلمنا التعميم والقول بالاجماع المركب بان كل من قال بالحرمة في الشبهة الموضوعية قال بها في الشبهة
الحكمية لكنها معارضة بالاجماع ... الظاهر في الشبهة الحكمية وهي اقوى لاخصيتها واعتضادها بما مر فيجب حمل الاخبار على الشبهة الموضوعية مطلقا ان لم نقل بالا
المركب بين الشبهة الحكمية والموضوعية او على الشبهة الموضوعية فيما فيه سبب شرعي او في غير اللحوم ان قلنا بالاجماع المركب سلمنا عدم الترجيح والتساقط يكون
المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز وخروج الدليل على الاباحة وعدم لزوم التحرز في اللحوم ان كان هو العقل والشرع وظهور الاجماع والاستقراء والاستصحاب فقد
... وكذا ان كان هو ادلة البراءة لفظا او ادلة الاباحة والاخبار كل شيء فيه حلال الخ فالحق ان الاصل في اللحوم الحرمة حكما وموضوعا في غير العلم الاجمالي
في ... خرج من الاباحة من الادلة في الاحكام والاسباب في الموضوعات كما مر واما المقام الثالث اعني صحة الصلوة مع هذا الجلد بعد الذبح او مع اللحم او عدم التحرز
فالحق عدم ... لاشتغال الثابت بالصلوة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالاحتراز عن هذه الامور فيجب اجتماع هذه الاحكام الثلثة اعني الطهارة وحرمة
الاكل وعدم صحة الصلوة بحسب الظ لا يكون منافيا لتعدد الاجماع في الواقع في بعض المقامات كالمتولد من الكلب والشاة لانه ان كان كلبا يكون نجسا ولا يجوز
... معه وان كان شاة فعلى ... والصلوة معه فنخبر عدم المنافاة ان الحكم بالطهارة بحسب الظ لا يكون لاجل الحكم بانه شاة بل يكون لاحتمال عدم
العلم بكونه كلبا ونجسا والقاعدة تقتضي الطهارة في كل ما لا يعلم نجاسته والحكم بالحرمة بحسب الظ لا يكون باعتبار الحكم بانه كلب حتى يستلزم الحكم بالنجاسة بل لانه لم
يعلم ... بكونه كلبا ... حليته والقاعدة تقتضي حرمة اللحوم حتى يعلم حليته والحكم بعدم صحة الصلوة معه لا يكون لاجل ثبوت انه كلب بل يكون لاحتمال كونه كلبا
ويكون الصلوة معه محل الريب وقاعدة الاشتغال تقتضيه نعم لو كانت القاعدة مثبتة للموضوع لتعين الحكم بترتب جميع الاثار الواقعية سواء كانت عقلية او شرعية
كما لو كان الشك في حدوث الشرائط في اللحم الملقاة فان الاستصحاب تقتضي عدمه فيكون ميتة ويلزمه ترتب الاثار من الحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلوة معه كما
في مستصحب النجاسة وذهب بعض هنا الى الجمع بين الموضوعي والحكمي اعني الحكم بعدم جواز الصلوة معه مع الحكم بطهارة ملاقيه لكنه فاسد كما سيجيء توضيحه الا
نعم لو فرض حصول التعارض بين القواعد بحسب الظ بان كل من قال بالطهارة الشيء المشكوك ظاهرا قال بجواز الصلوة معه ظاهرا فهل يكون الترجيح مع قاعدة
الطهارة او مع قاعدة الاشتغال فالحق الاول وذلك لان مدرك عدم جواز الصلوة هو قاعدة الاشتغال واخبار الاحتياط ومدرك الطهارة هو استصحاب
طهارة الملاقي وحديث كل شيء طاهر وهما اقوى اما الاستصحاب فلما ذكرنا سابقا من ورود الاستصحاب على قاعدة الاحتياط واما الحديث فلكون دلالة
هذا الحديث على الطهارة اقوى من دلالة الاخبار الاحتياط على لزوم الاحتياط لكن دلالة الاول عليه من باب النص والثاني من باب الاحتمال والمعتضد كما
مر في تعارض اخبار البراءة والاحتياط المثبتة للتكليف خصوصا مع اعتضادها بظهور عمل الاصحاب وبناء العقلاء وكذا لو كان التعارض بينها وبين ...
البراءة لكونها واردة على قاعدة الاشتغال التي هي واردة على قاعدة البراءة واما لو فرض التعارض بين قاعدة الطهارة وقاعدة حرمة اللحوم بان كل من قال بالطهارة
ظاهرا قال بحليته ظاهرا وبجواز الصلوة معه ظاهرا وكل من قال بالحرمة قال بالنجاسة وعدم جواز الصلوة معه فهذا على قسمين قسم منها يكون الشك في
الطهارة والنجاسة مسببا عن الشك في التذكية والعدم كاللحم الشاة الملقاة المشكوكة في حصول التذكية والعدم وقسم منها يكون الشك فيهما مسببا عن الشك

قا...

قابلية المحل كالشك في كون المذبوح هو الشاة او الكلب اما الاول فالحق تقديم الحرمة وذلك لاصالة عدم حدوث التذكية وهذا مقدم على استصحاب طهارة الملاقي
لكون ما ذكرنا موضوعيا وكل مقدم على حديث كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لان العلم المذكور في الرواية اعم من تعلقه بالواقع او الظاهر الحاصل من الدليل لا الاستصحاب
الشرعي طاهر ولا ريب ان الاستصحاب من الاسباب الشرعية فيحكم ح بحرمة اللحم ونجاسته وعدم جواز الصلوة معه واما الثاني فالحق من اشكال لان بناء العقلاء و
ذهاب الاكثرين كما يكون في جانب الطهارة كذا يكون في جانب الحرمة ويمكن ترجيح قاعدة الطهارة باستصحاب طهارة الملاقي وهو مقدم على قاعدة الاحتياط وبقوله
كل شيء طاهر وهو مقدم على قوله تع حرمت عليكم الميتة لان دلالة الاول على طهارة المشكوك انما هو من باب النص الصراحة بخلاف الثاني فان دلالته على الحرمة
في اللحوم المشكوكة انما هي من باب التقدير ولا ريب ان الاول اقوى فيقدم ويحكم بالحلية وجواز الصلوة معه لكن فيه تامل لان الادلة في جانب حرمة اللحوم من بناء العقلاء
وظهور الاجماع والشهرة يكون موردها اقل بالنسبة الى قاعدة الطهارة فيكون اولى بالتقديم سلمنا عدم الترجيح لكن يجب التحرز من باب القوة العاقلة الحاكمة بلزوم دفع
الضرر المحتمل هذا فيما كان الشك شكا في التكليف المقام الثالث في صورة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة والمحصور وهو على قسمين ... لانه قد يكون الشك
فيه في المقدار اعني الاقل والاكثر غير الارتباطي كالعلم بنجاسة هذا الثوب مع الشك في الزائد على ذلك وكالقطع بكون فائتة ... مع الشك
في اخرى ... ايضا ... وهكذا او الارتباطي كالعلم بجزئية التكبير في الصلوة مع الشك في ... والحق في الاول البراءة وفي الثاني الاحتياط
لما مر في الشبهة الوجوبية بعينها من المقتضي ورفع المانع وقد يكون الشك في التعيين بكونه مرددا بين المتباينين فصاعدا وهو قد يكون في تعيين المكلف وقد
في تعيين المكلف وقد يكون في تعيين المكلف به اما الاول كما لو حصل القطع للرجلين بكون احدهما مجامعا ... لا معينا مع الشك في التعيين في الرجل
او حصل القطع بدم الحيض في الثوب المشترك بين المرأتين مع الشك في التعيين والحق في هذا القسم البراءة ايضا لما مر في الشبهة الوجوبية واما الثاني فهو على
قسمين قسم يكون المحرم في الواقع في البين من المحرمات المقتضية وقسم اخر يكون من المحرمات النفسية والحق في الاول الاحتياط لما مر في الشبهة الوجوبية واما الثاني
فهو على قسمين لانهما اما ان تكونا متراجحين وهو ما لا يكون الحرام من غيره ممتازا لا بحسب الواقع ولا بحسب الظ كامتزاج ماء المغصوب بغير المغصوب او النجس واما ان يكون
وهو ما يكون الحرام من غيره ممتازا في الواقع لا بنظر المكلف كاختلاط ثوب المغصوب او النجس بغيره والاول لا اشكال فيه ولا خلاف في حرمته واما الثاني فالكلام فيه
يقع في مطلبين الاول في الحكم الوضعي والثاني في الحكم التكليفي اما الاول فلا خلاف بين الاصحاب في ثبوته بعد تحقق المقتضي ففي النجاسة يحكم بالنجاسة وترتب اثارها
بعد ارتكاب الجميع ويحكم بالطهارة وبترتب جميع اثارها ومنها طهارة ملاقيها وصحة الصلوة معه قبل ارتكاب الجميع من حيث صحة الوضوء لو كان المشتبه ماء بعدم الصحة
بالنسبة الى ارتكاب واحد من المشتبهين لحصول الشك في الامتثال نعم لو امكن الجمع كما لو توضأ من المشتبهين من المطلق والمضاف وكالجمع بين الثوبين المشتبهين بايقاع الصلوة
مع كل منهما يحكم بالصحة وفي المغصوبين الثابت يحكم بالضمان بعد اكل الجميع واما الثاني اعني الحكم التكليفي ففيما يكون الدليل الخاص على جواز ارتكاب الجميع موجودا
ظاهر وكذا فيما وجد على نفسه واما فيما لم يكن دليل خاص على احد الامرين فاحتمالات ستة والقول فيها سواء الاقل منها موجودة ظاهر دونا الاول عدم ثبوت الحرمة اصلا
سواء كان الارتكاب دفعيا او تدريجيا الثاني التفصيل بين الارتكاب الدفعي والتدريجي بحرمة الاول دون الثاني الثالث لزوم الاخراج بعد الحرام محرا الرابع لزوم
الحرمة الخامس لزوم الاجتناب عن الجميع عقلا بمعنى انه لو ارتكب المشتبهين اللذين فيهما حرام واحد فله عقاب واحد ولو ارتكب المشتبهين اللذين فيهما حرام واحد فله عقاب
واحد ولو ارتكب احدهما يكون تابعا لنفس الامر بانه لو كان هو الحرام في نفس الامر فيكون له عقاب والا فلا السادس لزوم الاجتناب عن الجميع شرعا بمعنى ترتب العقاب
على كل ارتكاب بان كان الحرام في الواقع واحدا وارتكب بعض المشتبهات ولم يكن هو الحرام الواقعي اما الكلام في التكليف بهذا القسم فلا اشكال فيه كما حققنا سابقا
في الشبهة الوجوبية واما من حيث الوقوع فيمكن ترجيح الاول بوجهين الاول الاصل لان القدر المتيقن من ثبوت التكليف على الذمة هو صورة حصول العلم بالنجس او
المغصوب بالخصوص واما صورة حصول العلم الاجمالي بالنجاسة او الغصب في البين فمحل الشك والاصل براءة الذمة عن التكليف الثاني الاخبار الكثيرة كما مر منها ما ذكرنا من عبد
الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه والدليل على ثبوت التكليف اما ان يكون هو قاعدة الاشتراك كالمجمل المردد فممنوع
لكونه قياسا مع الفارق لمنع ثبوت التكليف بهذا القسم في حق المشافهين ايضا واما ان يكون هو الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمة فمدفوع لان التمسك
بها موقوف على ثبوت التكليف واما ان يكون هو استصحاب الحرمة السابقة فيما كان حرمته معلومة ففيه ان التمسك بالاستصحاب موقوف على بقاء الموضوع
معينا ولا ريب ان كل واحد من المشتبهات لم يثبت حرمته في السابق حتى يستصحب مع انه لا يتم كلية واما ان يكون هو الادلة على حرمة الغصب والنجس بناء على كون وضعه
لنفس الامر ففيه انها قد قيدت بادلة البراءة الظاهرة في العلم بالخصوص واما ان يكون هو اخبار الاحتياط ففيه انها منصرفة الى الشبهة الحكمية مع انها معارضة
بما ذكرنا من الاخبار فهي بالتقديم اولى لاخصيتها واما ان يكون هو بناء العقلاء ففيه انه في المقامات مختلف كما في اموال الظلمة مع القطع بكون بعضها مغصوبا
وبعضها حلالا واموال بعض اهل السوق مع القطع بكون بعضها نجسا ولا ريب ان بناء العقلاء لم يكن على التحرز اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الحقيق بالاتباع
هو القول السادس والكلام فيه يقع في مقامات الاول في اثبات التكليف في الجملة في مقابل من نفاه مطلقا او في التدريجي الثاني في ان التكليف متعلق بالحرام
النفس الامري ولا زم ترك الكل الثالث في اثبات ترتب العقاب بقدر الارتكاب اما الاول فالدليل عليه وجوه الاول القاعدة الاولية التي ذكرنا في صدد
المبحث الماخوذة من مدارك منها قاعدة الضرر لان بعد حصول الشبهة يكون محتمل الضرر لفرض احتمال التكليف وكلما كان كذلك يجب دفعه بالعقل القاطع
حتى يثبت الصارف ومنها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فيجب ترك المتصف بالصفة المقبحة في الواقع من باب اللطف حتى يثبت الصارف ولم يكن الجهل
للمنافاة منها اطلاقات الخطابات كقوله لا تغصب واحترز عن النجس وامثالهما والقدر المتيقن الخروج هو ما لم يحصل العلم سيما لان ما دل على نفي التكليف ثمة من طريق
العقلاء وتنقيح المناط وقوله رفع عن امتي الخ لا يكون دالا على نفيه في المقام اعني صورة حصول العلم الاجمالي بل يستدل بالادلة الدالة على البراءة على اثبات
التكليف هنا لانه مما يعلم بالنسبة الى الله فهي معلوم بالخصوص بان هذا الارتكاب عصيان الثاني حديث التثليث عن رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات

... كالثوب المغصوب والنجس بين الثوبين

مما علم نجاسته فلم يكن مواخذته موقوفة ... او بالاجمال وح يتوقف ... تفصيله وتعلقه بالخصوص ولم يكن في الحديث

بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكبها ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الاستدلال ان الظاهر ان الشبهات المفيدة للعموم الاستغراقي ومعنا اما ان يكون المراد بها كل شبهة كانت في العالم سواء كانت واردة على المكلف في زمان حيوته او الشبهات الواردة على المكلف في زمان حياته مطلقا او العهد الخارجي او الذهني او النكرة او جنس الجمع او جنس المفرد او الشبهات المجتمعة في الواقعة الخاصة المحصورة والاول والثاني باطلان لعدم وجود من ارتكب جميع الشبهات في العالم او الشبهات الواردة عليه مما في زمان حيوته والاول واضح وكذا الثاني ولا اقل من كون بعضها البعض اضداد لما يمكن جمعها في زمان واحد فحمل الحديث عليه يستلزم اللغوية لعدم تحقق مصداقه وكذا العهد الخارجي لعدم ما يعينه للمخاطب وكذا العهد الذهني لعدم الثمرة في بيان شبهات كانت معلومة للمتكلم دون المخاطب وكذا النكرة لعدم الثمرة في بيان حكم شبهات غير معينة لهما واما الجنس المفرد فباطل جدا لكثرة الشبهات بين الحلال البين والحرام البين ولا معنى لذكر واحد من الشبهات ولكونه خلاف الظاهر من لفظ العموم في الشبهات والمحرمات ومن قوله ارتكب المحرمات ونجى من المحرمات مع ان استعمال العموم في الواحد مجاز بعيد لا يصار اليه اللفظ جنس الجمع والواقعة الخاصة وهما مع عدم العلم الاجمالي فاسد بعدما الفرق بين الشبهة الواحدة والشبهات فيما لم يكن علم اجمالي بينهما لا نحكم في الكثرة ان كان هو الحلية ففي الواحد كذلك بالاجماع وكذا العكس ان كان هو الاحتياط فكيف يبقى عموم جنس الجمع فيما كان علم اجمالي بينهما او عموم الواقعة الخاصة كذلك فيحمل عليهما لبطلان غيرهما وعدم دليل على بطلانهما الا ان يقال بعد تعذر الحقيقة يتعين الاقرب مما هو اقرب بالنسبة الى غيرهما من العهد الخارجي والذهني والنكرة وجنس المفرد مع بطلانهما في غير العلم الاجمالي مع ان الحمل عليهما فيما لم يكن علم اجمالي وعلى جنس المفرد ان سلم ومع فرض عدم دليل على نفي الحرمة فيها يثبت في صورة العلم الاجمالي بالاولوية والاجماع المركب وعلى ما ذكرنا من جنس الجمع او الواقعة الخاصة اما ان يكون المراد من المحرمات هي الظاهرية او الواقعية والتشبيه على كون مرتكب المحرمات وارتكابها موجب العقاب فمرتكب المحرمات البينة اما الاخير فباطل لكونه كذبا بالمخالفة للوجدان اكثر الانه لا يكون احد لا يرتكب المشتبهات مع انه لا يرتكب المحرم بل الغالب كذلك مع ان وظيفته بيان الحكم من انه حلال او حرام لا الاخبار بانه كذا ولا يصح ايضا مع قوله وهلك من حيث لا يعلم لانه مرتكب المحرمات البينة وكذا الثاني اعني الاخبار عن ارتكاب المحرمات الواقعية لانه لا بد ان يخصص الشبهات بما كان بينها محرمات ثلثة فصاعدا لاصالة عدمه مع انه اخبار لا يكون وظيفته للامام ع بقي المحرمات الظاهرية وتكون الشبهات محرمات ظاهرية والتشبيه على اي منها يثبت المطلوب اعني ثبوت التكليف في المحصور بل يدل على القول السادس اعني حرمة ارتكاب كل من الشبهات والعقاب على ارتكاب كل منها الثالث من الادلة الاستصحاب لان قبل عروض الجهل كان هذا الموضوع مما يجب الاجتناب بعد عروض الجهل وبقاء الموضوع في الواقع يكون الاصل بقائه ويثبت غيره من البديات اعني الشبهات المجتمعة مع عدم معلومية المحرم ساتقا بالاجماع المركب الرابع الاجماع القطعي على ثبوت التكليف في الجملة الخامس بناء العقلاء على ثبوت الذم لمن ارتكب الكل سواء كان دفعيا او تدريجيا والجواب اما الدليل الدال على البرائة اما ان يكون هو الاصل فلا مدرك له في المقام لا من الاخبار ولا من الاجماع ولا من العقل ولا من الاستصحاب كما مر غير مرة واما ان يكون هو حديث كل شيء فيه الحلال والحرام ولا انه لا يشمل الشبهة المحصورة كما ذكرنا سابقا بل يكون مورده هو الموارد الاجماعية كيد المسلم وسوق المسلم لكون بعض الاخبار كاشفا عن بعض كما مر وهذا يختص المحصور مع العلم الاجمالي كما ذكرنا فلا تعارض بينهما وثانيا بان على فرض تسليم شموله للشبهة المحصورة معارض بحديث التثليث وهو اقوى لاخصيته لاختصاصه بالواقعة الخاصة مع العلم الاجمالي وعلى فرض تسليم العموم منهما فالنسبة تباين ولا بد من تخصيص الاول بالشبهة من حيث هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي والتثليث بالشبهة من جهة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة لكون العكس خلاف الاجماع المركب والاولوية القطعية مع ان على فرض عدم امكان الجمع لا بد من طرحه لكون المرجحات كلها مع حديث التثليث في الشبهة المحصورة وعلى فرض التساوي التساقط فالعقل قاطع بلزوم التحرز وعلى فرض عدمه يكون الاستصحاب الذي ذكرناه سليما عن المعارض واما المقام الثاني اعني لزوم الاحتياط بترك الجميع فلان ما دل على ثبوته بنفس الامر من استصحاب ما علم حرمته سابقا وقاعدة التحسين والتقبيح ومقتضى الاطلاقات وبعد ثبوته بنفس الامر فمقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمية واخبار الاحتياط وقاعدة الضرر وحديث التثليث وبناء العقلاء لزوم ترك الجميع والقائل بالاحتمال الثالث اما ان يتمسك بنحو ما مر في الشبهة الوجوبية في كل واحد منها بانه لا يعلم بالخصوص تكليفه وامره ويتمسك بالعقل او الاخبار على نفي التكليف فيما لا يعلم بالخصوص ويختار احدها لئلا يلزم المخالفة القطعية ففيه اولا انه موقوف على حمل العلم في الروايات على العلم بالخصوص وقد مر فساده وثانيا بان المراد اما العلم المطلق فلا يصح الاستدلال او العلم بالخصوص ويلزم منه نفي التكليف بالمرة لكون كل منها لا يعلم بالخصوص فان كان مخالفا للاجماع فكان الثاني باطلا مطلقا اعني حمل العلم بالخصوص مثله وان لم يكن مخالفا للاجماع والدليل فلازمه نفي التكليف بالمرة والقول بلزوم اختيار احدها لئلا يلزم المخالفة القطعية فاسد لان المخالفة موقوف على قبول التكليف بنفس الامر او بالظاهر اعني على احدها والاول يثبت المطلوب على الثاني يلزم الدور لان العلم بالمخالفة موقوف على التكليف باحدها والتكليف باحدها موقوف على العلم بالمخالفة في تكليف احدها في صورة ارتكاب الكل فهو دور لا يقال كل شيء فيه حلال وحرام حتى تعرف الحرام بعينه صريح في العلم بالخصوص لانا نقول قد عرفت كون الحديث في الشبهة في الشيء في نفسه كالثوب مع احتمال السرقة فيه وعدمه فيتوهم هو حلال لك حتى تعرف احتمال السرقة بالخصوص في مقابل احتمال غيره فتدبر مع انه غير قابل للمعارضة مع ما ذكرنا اما ان يكون هو الدليل على التخيير من العقل والشرع وهذا كما ترى لان المكلف به شيء معين في الواقع كما ان لا احد مما مع ان احدهما ايضا مجمل لم يرد فيه امر والاصل ينفيه وقد مر في الاوامر والاكثر الارتباطي والتباين توضيح بطلانه التخيير عقلا وشرعا فيما يمكن الاحتياط كالمقام فارجع واما الرابع اعني القرعة فاما ان يكون مستنده هو الخبر الوارد في خصوص الشاة المشتبه واما ان يكون هو العقل في بعض المقامات كما في اشتباه الشاة الغير المنصوص بشاة اخرى بان الجمع غير ممكن والطرح ينفيه الادلة النافية للضرر والصلح قد لا ينعقد والترجيح غير موجود والتعطيل تعطيل لحقوق الناس والتخيير يبقى الفساد كما لو كانا متعاديين مع عدم رضاء كل منهما فاذن لا يبقى احتمال الا القرعة واذا ثبت في ذلك يثبت في الغير بالاجماع المركب فان كان المستند هو الاول فالجواب اولا بضعفه ولم يكن جابرا في المقام وثانيا بانه لا يكون فيه عموم بل انما هو من باب حكايات الاحوال ومعه لا يجوز التعدي والاستدلال وثالثا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى وعلى فرض تسليم التساقط فيكون العقل سليما عن المعارض وان كان المستند هو الثاني

فالجواب

فالجواب بمنع ثبوت الاجماع المركب بعدما ثبت وجوب التحرز من الجميع فهل يكون الوجوب بشرطها بمعنى ترتب العقاب على كل ارتكاب وان كان الحرام في الواقع واحدا او يكون الوجوب بعضيا كما ذكرنا سابقا والحق هو الاول وذلك لان مقتضى الاوامر الاحتياط ما الاستصحاب وقاعدة الضرر والمقدمية على ما حملنا لزوم الاجتناب من كل واحد منها فارتكاب كل منها مخالف لمقتضى هذه الاوامر وهو علة الاستحقاق العقاب فيتحقق والا لزم تخلف المعلول عن العلة ويدل عليه ايضا طريق العقلاء كما بينا في مقدمة الواجب على ترتب العقاب على ترك المقدمة الموجبة لترك ذي المقدمة المتعقدة ولو كانت المقدمة موهومة ما لم يكن الظن المقابل معتبرا وحديث التثليث لان مقتضى المحرمات الظاهرية والتشبيه هو العقاب على ارتكاب كل من الشبهات تم الكلام في الشبهة المحصورة واما الشبهة الغير المحصورة وهي ما لا يمكن الاحاطة به عادة او يعسر العادة الاحاطة به او يكون الحرام المشتبه قليلا في جنب الكثير غاية الكثرة بحيث لا يعتنى به عرفا كخلط عشرة حبات من شعير الغصب في الاف منه او يكون ملتئما من مشتبهات يكون كل واحد منها محصورا والحق عدم لزوم الاجتناب في كل الصور وذلك لعدم المقتضي للزوم الاجتناب اولا لان الدليل على لزوم الاحتياط اما ان يكون هو بناء العقلاء فلا ريب انه على عدم التحرز بل المتحرز بعد سفيها ومن اهل الوسواس واما ان يكون هو قاعدة الضرر فالصغرى ممنوع لاجل حكم العقل بنفي التكليف و اما ان يكون هو قاعدة التحسين والتقبيح فالجواب ان مدركه ليس الا العقل وقد عرفت ان بناء العقلاء على نفيه واما ان يكون هو الاجماع فهو ايضا على نفي التكليف واما ان يكون هو اخبار الاحتياط والاستصحاب فلا ريب ان وروده على طريق العرف والعقلاء وقد عرفت انه على عدم التكليف وعلى فرض شموله فمعارض بالعسر في الاولين وهو اقوى كما مر مرارا خصوصا بعد اعتضاده بالاصل والاجماع وبناء العقلاء وبالبرائة كقوله كل شيء فيه حلال الخ وغيرها وهي اقوى لاعتضادها بالاصل والاجماع وبناء العقلاء

الفصل الثالث

في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهي ايضا تنقسم الى قسمين لان نفي غيرهما اما ان يكون معينا بالاجماع او غيره كان يكون احتمال الوجوب والحرمة ناشيا من الدليلين المعتبرين المتفقين على نفي غيرهما اولا كما لو كان الاحتمالين ناشيين من الامارتين كقول الفقيه وامثاله **واما الثاني** فالوجوب المحتمل وكذا الحرمة ان كان مقدميا شرطيا وغيرها فالاصل الاحتياط بتكرار العبادة وان كان نفسيا فالاصل البرائة لكونه شكا في التكليف واما الاول فينقسم الى قسمين قسم منهما تكون الشبهة في الحكم وذلك كالشك في السجدة بعد قرائة العزيمة في الصلوة ناسيا مع فرض اطلاعها بين الصلوة بعد قرائتها وح فالادلة الدالة على وجوب السجدة بعد قرائة العزيمة تقتضي وجوبها وكون تركها موجبا للعقاب وكذا الفساد على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن اضداده وعدم الامر والادلة الدالة على حرمة ادخال الفعل المنافي للصلوة في الصلوة تقتضي حرمتها وفساد الصلوة به ولو فرض عدم الترجيح فيكون الامر دائرا بين الوجوب والتحريم وقسم منهما تكون الشبهة في المصداق كالشك في وجوب الصوم وعدمه في اليوم المشتبه باخر الرمضان واول الشوال والوجوب المحتمل وكذا الحرمة اما ان يكونا مقدميين كغسل البشرة فيما دار الامر بينه وبين الجبيرة في صورة الشك في الضرر فيحتمل عدم الضرر فيجب غسل البشرة وبتركه يكون الوضوء فاسدا ويحتمل الضرر فيحرم ويفعله يترتب العقاب ويفسد الوضوء ايضا وكالوضوء فيما دار الامر بينه وبين التيمم في صورة الشك في الضرر بالوضوء بنحو ما مر واللازم منه مع عدم الدليل على تعيين احدهما تكرار العبادة ان امكن والا كما في ضيق الوقت فاحد الاقوال في النفسيين كما سيجيء واما ان يكون احدهما نفسيا والاخر مقدميا كالسجدة خلف قرائة العزيمة في الصلوة فيحتمل وجوبها وكان بتركها معاقبا لا افساد الصلوة لعدم كونه منافيا و لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد ولا عدم الامر بالضد ولا لزوم الاتحاد في الحكم في المتلازمين ويحتمل كونه حراما لكونه فعلا منافيا للصلوة وبفعله يفسد الصلوة واللازم فيه القول بالبرائة من الجهة النفسية وبالاحتياط من الجهة المقدمية واما ان يكونا نفسيين كاليوم المشتبه وايام الاستظهار كما مر وفيه احتمالات سبعة الجمع والطرح وتعيين الوجوب والحرمة والقرعة والتخيير البدوي والاستمراري وعلى الاخير يحتمل ان يكون فقاهتيا والحوالة الواقعة لا يخ من قسمين احدهما ان يكون الوجوب و الحرمة من حيث الاحتمال متساويين وثانيهما ان يكون احدهما مظنونا بالظن المشكوك في كونه مرجحا ام لا كالظن القياسي على اي منهما اما ان يكون حال التساوي والرجحان باقيا بعد اخذ احدهما والعمل به او لا يكون باقيا اما على فرض التساوي مع بقاء الحالة فالوجوه كلها باطلة الا السادس اما بطلان الجمع فلعدم امكان الفعل والترك معا واما بطلان الطرح فمن وجوه الاول الاجماع القطعي الثاني عموم قاعدة الاشتراك الثالث قاعدة التحسين والتقبيح الرابع انصراف الالفاظ الى المعاني النفس الامرية الخامس بناء كل اهل العقول واما بطلان تعيين الوجوب والحرمة فلقبح التكليف بما لا يطاق لان طلب الشيء معينا مع عدم الدليل على التعيين مع عدم امكان الامتثال به باتيان المشتبهات كما في المقام تكليف بما لا يطاق وما يقال من كون دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة فيجب الاخذ بالحرمة مدفوع بان كلا من الفعل والترك يكون محتملا للمفسدة والمنفعة مع ان تقديم كل مفسدة على المنفعة اول الكلام كما سيجيء تفصيله في قاعدة الضرر واما بطلان القرعة فللاجماع مع ان مستندها ضعيف على انه لا يكون شاملا للشبهة الحكمية ومع ذلك معارض بالاخبار الدالة على التخيير وهي اقوى لاعتضادها بالاجماع وكثرة العدد واما التخيير الاستمراري الاجتهادي فبطلانه واضح لان التخيير هنا لم يكن حكما واقعيا للقطع بانه في الواقع اما ان يكون فعله مطلوبا او تركه واما بطلانه

اجتهاد يا يحتمل ان يكون

[illegible]

الاستمراري المستفاد من وجوه الاول قاعدة الاشتغال لان بعد اخذ احد الطرفين والعمل به يحصل الشك في ان تكليفه التخيير للعمل الثاني بعد الاخذ والعمل الاول او يتعين ما اخذ ولو عمل بما عمل ولا يحصل القطع بالامتثال واما على فرض اختيار جانب الاخر فيكون الامتثال محل الشك لجواز كونه بدويا الثاني استصحاب الحكم التكليفي لان بعد اخذ جانب الوجوب من العمل يتعلق به مثلا الوجوب ثم في عمل اخر يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول وكذا الحكم الوضعي لان بعد اخذ جانب الوجوب لا يصح ان يفعل جانب الاخر ثم في عمل اخر يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول الثالث ظهور بعض الاخبار في البدوي كما سيجيء معتضدا بظهور الاجماع واستلزام الاستمراري تجويز المخالفة القطعية لانه في العمل الاول باخذ الوجوب وفي الثاني مثلا يجوز ان ياخذ جانب الحرمة وهذا ان كان واجبا فتركه مخالف للامر الالهي وان كان حراما ففعله في العمل الاول مخالف له فان قلت التمسك بهذه الوجوه على ثبات التخيير البدوي فاسد اما قاعدة الاشتغال والاستصحاب فمن وجهين الاول ان الشك هنا يرجع الى الشك في التكليف وذلك لان بعد اخذ المكلف جانب الوجوب مثلا يحصل له الشك في ان الواجب هو اتيانه مرة باعتبار كونه استمراريا او ابدا باعتبار كونه بدويا والقدر المتيقن الثبوت هو الاول والزائد مدفوع باصالة البراءة فلا تجري قاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب لعدم ثبوت المستصحب لانه بالنسبة الى المرة يكون مقطوع الارتفاع واما بالنسبة الى الزائد فلم يثبت حتى يستصحب الثاني انه على فرض جريانها معارضة باستصحاب التخيير لان بعد الاخذ والعمل مرة يحصل الشك في بقاء التخيير وارتفاعه والاصل بقائه وهذا مقدم لكونه موضوعيا لان الشك في بقاء اللزوم وعدمه مسبب عن الشك في بقاء التخيير وعدمه ولم يكن الامر بالعكس واما الاخبار فلكون بعضها ظاهرا في الاستمراري وذلك كرواية حرث بن مغيرة فموسع عليك حتى ترى القائم ع وهو مطلق شامل للعدوديين وغيرهما وكرواية حسن بن جهم فموسع عليك بايهما اخذت من باب التسليم لكونه مطلقا يشمل العمل الاول وغيره وكرواية محمد بن عبد الله الحميري وبايهما اخذت من باب التسليم كان ثوابا وكرواية علي بن مهزيار فموسع عليك بايه عملت واما بعض الاخر كما في رواية زرارة فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر فان كان ظاهرا في البدوي الا ان الاخبار الاولى لو لم تكن اظهر لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويجري استصحاب التخيير ويكون كافيا واما الاجماع الظني فغايته افادة الظن وهو لا يكفي في المقام واما استلزامه تجويز القطع بالمخالفة فانه يوجب القطع بالموافقة فلو كان الاول قبيحا كان الثاني حسنا قلت هذه الايرادات غير واردة اما قاعدة الاشتغال فلان الشك لا يرجع الى نفس التكليف بل يرجع الى الشك في المكلف به للقطع بثبوت التكليف بالنسبة الى العمل الثاني بالنسبة الى الحكم الواقعي اعني الوجوب او الحرمة وفي مرحلة الظاهر يكون دائرا بين اخذ التخيير واخذ المعين اعني ما عمل به ولما كان العمل بما عمل موجبا للقطع بالامتثال بالنسبة الى التكليف الظاهري دون اخذ التخيير واخذ جانب الاخر فيكون معينا بقاعدة الاشتغال واما الاستصحاب فاولا بالنقض باستصحاب التخيير لان الاخبار الدالة على التخيير اما ان تكون دالة على التخيير الاستمراري او البدوي او تكون مجملة وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني لا يصح التمسك به وعلى الثالث فالقدر المتيقن الثبوت انما هو العمل الاول واما العمل الثاني فلم يثبت وح ان كان المستصحب هو التخيير في العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع وان كان هو الزائد فلم يثبت حتى يستصحب وان كان هو التخيير المجمل بين الاول والثاني فلما كان له قدر متيقن اعني العمل الاول يؤخذ به وبعد العمل الاول يرتفع والزائد لم يثبت حتى يستصحب وقاعدة الاشتغال في المقام يقتضي اخذ ما عمل وهو مقتضى البدوي وكذا النقض باستصحاب وجوب التقليد فيمن عمل بقول مجتهد معين لان التقليد هو تطبيق العمل على قول الغير وح فنقول المستصحب ان كان هو العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع الخ وثانيا بالحل وهو انه يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع والمراد بالوحدة هو الوحدة العرفية وهي في المقامات موجودة اعني نفس العمل وبالنسبة الى واما معارضته باستصحاب التخيير فاولا بانه موقوف على عدم ظهور الاخبار في البدوي وليس كذلك كما سيجيء وثانيا لا يكون جاريا للقطع بارتفاعه بعد الاخذ حين العمل فلا يجري وثالثا بان على فرض جريانه لا يكون موضوعيا لكونهما معلولين لعلة ثالثة اعني الشك في كون التخيير بدويا او استمراريا لانه هو السبب لحصول الشك بالنسبة الى بقاء التخيير وعدمه في العمل الثاني وكذا بقاء اللزوم وعدمه بعد الاخذ والعمل ورابعا بانه لو سلم كونه موضوعيا لكن لا نسلم تقدمه لاعتضاد المعارض بظهور الاجماع وقاعدة الاشتغال واما الاخبار كقوله ع فموسع عليك فاولا بانه لا يكون دالا على التخيير بل ظاهر في الاباحة المطلقة وهو غير التخيير وثانيا على فرض ظهوره فيه معارض بما هو اظهر في البدوي كقوله بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا لان ظاهره ان بعد ورودهما وعدم الترجيح تكون مرخصا في اخذ احدهما لا بهما وح لو حمل لايهما للعمل الواحد يكون لغوا لعدم امكان الجمع في العمل الواحد حتى يجزئ ببعضه فيحمل على انك لا تعمل بهما بان اخذت في العمل الاول هذا وفي غيره غيره وثالثا بانه لو سلم ظهوره في الاستمراري يكون كلاهما معارضة بما هو اظهر في البدوي وهو قوله عليه السلام في خبر زرارة ذيله فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقال الراوي انهما معا موافقان او مخالفان قال ع

اذن

اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر بل هو نص في البدوي فيصرف به غيره ورابعا بان هذه الخبر نص في المحظورين لانه مما لا يمكن الاحتياط فيه وغيرها اعم فيخصص به ويعمل بهذه الخبر الظاهر في البدوي في المحظورين وغيره في غيرهما واما ظهور الاجماع فبانه الظن وان لم يكن بذاته معتبرا لكن يكفي لترجيح احد المحظورين واحدى القاعدتين كما في المقام واما الموافقة القطعية فبانها غير واجب هنا اما على البدوي فظ وكذا على الاستمراري لانه على فرضه يجوز له اخذ ما عمل ولا يجب اخذ جانب الاخر وح ينفي ما دل على قبح تجويز المخالفة القطعية سليما عن المعارض مع استلزامه الهرج والمرج والعسر والضرر في بعض المقامات كما في التخيير في التقليد بين المجتهدين فعقد الباكرة الرشيدة باذنها دون اذن ابيها بتقليد احدهما ثم بعد سنوات تحصل لها اولاد منها ثم اخذ قول الاخر المقتضي للفساد وكذا في بيع الصرف والربوا وغيرهما كما لا يخفى هذا على فرض التساوي وبقائه في العمل الثاني والثالث وهكذا على فرض عدم بقائه بان يتبدل حالة التساوي في العمل الثاني او الثالث بترجيح احدهما بما كان مشكوك المرجحية نظيره اختيار المقلد قول احد المجتهدين المتساويين ثم صار الاخر اعلم على فرض عدم الدليل الاجتهادي على وجوب الرجوع الى الاعلم فالحق فيه ايضا تعيين العمل بما عمل اما في تعيين جانب الاخر وكذا في التخيير فيها لوجوه التي مضت واطلاق ظهور بعض الاخبار في البدوي المعتضد بما مر ولا تجري قاعدة الاشتغال لجواز كون الظن مرجحا وكان مكلفا باخذ جانب الاخر المظنون واما لو كان الشك راجعا الى الشك في التساوي في السابق اذ بالقطع يكون من اخذه سابقا اعلم فاولى بالاخذ وكذا ان كان غيره اعلم منه للاستصحابين فالحق في الكل العمل بما عمل ويظهر وجهه وتوضيحه مما مر وفيما سياتي واما على فرض عدم التساوي في اول الامر بان كان احدهما راجحا بما كان مشكوك المرجحية نظيره في المجتهدين المتساويين من سائر الجهات الا ان احدهما كان اعلم والاخر غير اعلم مع عدم الدليل الاجتهادي لوجوب الرجوع الى الاعلم فالحق فيه لزوم العمل بالراجح للقطع بثبوت التكليف دائرا بين التخيير وبين اخذ الراجح والاعلم والعمل بالثاني موجب للقطع بالامتثال دون الاول فيجب العمل به بقاعدة الاشتغال هذا في العمل الاول واما في العمل الثاني فلو كانت الحالة باقية فكذا واما لو تبدل بان صارا متساويين او كان الترجيح المذكور في جانب الاخر كما لو كان احد المجتهدين اعلم وعمل المقلد بقوله ثم صارا متساويين او صار الاخر اعلم فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل لما مر هذا لو لم يكن تغير الحالة منشاء للتغير في الاعتقاد السابق واما لو كان سببا له كما لو اعتقد باعلمية احد المجتهدين وعمله بقوله ثم عرض له ما يحصل به الشك في اعلميته في السابق او يحصل له القطع بخطاء اجتهاده واعتقاده في السابق اما بالقطع بالتساوي او القطع باعلمية الاخر فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل اما على فرض الاحتمال الاول اعني الشك فلانه في العمل الثاني مشكوك من انه هل كان اعلم ام لا وعلى الاول هل يكون مرجحا ام لا وعلى الثانيين هل يكون التخيير بدويا او استمراريا وعلى غير الاخير يجب العمل بما عمل واما على الاخير يكون مخيرا فالامر دائر بين تعيين ما عمل وبين التخيير وقاعدة الاشتغال تقتضي الاول واما على فرض احتمال الثاني من الثاني اعني القطع بخطائه مع كون الاخر اعلم في السابق فيكون الامر دائرا بين وجوب العمل بقول الاعلم بناء على احتمال تقدمه ووجوب العمل بما عمل بناء على احتمال عدم تقدمه وعدم كونه مرجحا وكون التخيير بدويا ووجوب التخيير بناء على احتمال الاستمراري على فرض التخيير وح فقاعدة الاشتغال لا تجري لمعارضته بالمثل لكن الاستصحابين يقتضيان العمل بما عمل لان بعد الاخذ كان العمل به واجبا فيستصحب والاصل بقائهما وعلى فرض احتمال الاخير من الثاني اعني القطع بخطائه في السابق مع القطع بالتساوي يتعين العمل بما عمل بالاولوية لان مع القطع بكون الاخر اعلم في السابق لو وجب العمل بما عمل ففي القطع بالتساوي اولى ولان الامر دائر بين العمل بما عمل والتخيير واصل الاشتغال يقتضي الاول بقي كلام اخر وهو ان بعد ثبوت التخيير في حق المجتهدين فهل يجب عليه الفتوى بالتخيير كخصال الكفارات بناء على ان ما ثبت له من جانب الشارع في الحكم الظاهري هو التخيير وكلما ثبت للمجتهد من جانب الشارع فهو ثابت لمقلده واما المختار فلم يكن شرعيا بل هو تولدي ناش من اختياره او يجب عليه الفتوى بالمختار بناء على عدم انصراف ادلة التخيير الى المقلد لانه موقوف على الفحص وهو في حق المقلد مفقود والحق ان الترجيح مع الاول لان قول المجتهد في فهم حكم الله بدل ترجمة المقلد يجب عليه اظهاره له لا ما اختاره فيما كان حكم التخيير وهو واضح ولظهور عدم المخالف في البين وهو يكفي لترجيح احد المحظورين ولان قوله عدم الانصراف لو كان هو السبب فيلزم عدم جواز الفتوى اصلا لاحتياج كل الادلة بالفحص والفحص لازم لمن يفهم عن المجتهد لا المقلد هذا في الشبهة الحكمية واما في الشبهة المصداقية ففي بعض المقامات تكون القاعدة مقتضية للوجوب كما في يوم الوجوب المشتبه باخر رمضان واول الشوال وهو اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى برج اخر وفي بعض المقامات تكون مقتضية للحرمة كايام الاستظهار وهي استصحاب الحرمة السابقة وفي بعض المقامات لم تكن قاعدة في البين كالمنذورة المشتبهة بالحرام والاحتمالات المتصورة هو ما ذكرنا في الشبهة الحكمية والحق فيه هو الحق فيه والدليل هو الدليل الا قاعدة الاشتغال ويظهر وجهه مما سبق بقي امور في المقام الاول قد ذكر العلماء شرائط ثلثة لجواز التمسك باصالة البراءة الاول ان لا يكون التمسك بالاصل مثبتا للتكليف من جهة اخرى كما في المشتبهين في الشك في الحادث منهما دون الاخر بين الظهر والجمعة لان التمسك بالاصل في احدهما دون الاخر مستلزم

للحكم وقد ظهر وجهه في السابق الثاني ان لا يكون جزء عبادة مركبة وهو فاسد لان الجزء لو كان معلوما فلا يجري الاصل
ولو كان مشكوكا فلا يختص بالجزء بل الجزء والشرط والركن والمانع حكمها واحد لكونها في العبادة فلو كان اصل البراءة جاريا
فيها فلا وجه لهذا الشرط ولو كان اصل الاحتياط جاريا كما هو الحق لها فلا وجه للتخصيص بالجزء الثالث ان لا يتضرر به مسلم وذلك
كما لو حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته والحق انه لا يحتاج الى هذا لان التمسك بالاصل انما هو فيما لم يكن دليل اجتهادي
في البين وفي المقام موجود في اغلب الصور وهو قاعدة الضرر والاتلاف كما سيجيء الرابع ان العمل بالاصل هل يجب ان يكون بعد
الفحص او لا بل يجوز ان يكون قبل الفحص والحق في الاحكام هو الاول وذلك لوجوه **الاول** قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
لان مقتضاها طلب الحسنات الواقعية حتى يثبت المانع وقبل الفحص عن المانع يحتمل ان يكون موجودا **الثاني** ان اثبات الحكم
موقوف على وجود المقتضي ودفع المانع وقبل الفحص لا يكون المانع مرفوعا لجواز وجوده **الثالث** اصالة الحقيقة لان مقتضاها
انصراف الالفاظ الى نفس الامر والقدر المتيقن الخروج من تقييدها بقاعدة البراءة هو بعد الفحص على انه في الادلة الاجتهادية
لازم بالاجماع والضرورة عن حال المعارض ففي الادلة الفقاهية عن حال الدليل بالاولوية والاجماع المركب **الرابع** اصالة حرمة
العمل بما وراء العلم والقدر المتيقن الخروج هو بعد الفحص واما قبل الفحص فيكون مندرجا تحت الاصل **الخامس** الاجماع
المحقق والمنقول في اكثر الكتب **السادس** انه لو لم يكن الفحص لازما يلزم الهرج والمرج والعسر والحرج الشديد سيما في المعاملات
كما لا يخفى وهو امر بديهي البطلان لان لازم عدم وجوب الفحص عن الادلة للمجتهد بل كلما شك فيه يتمسك بالاصل فيفتي
بالعدم ثم يجد دليلا يجب عليه الفتوى فيفتي فيه ثم يجد دليلا اقوى منه وهكذا وهو موجب لما ذكرنا وكذا المقلد لا يجب عليه
الفحص عن قول المجتهد بل كلما شك يقول الاصل عدم التكليف ولا يجب عليه السؤال عن المجتهد وهذا كما ترى ويلزم منه ما ذكرنا
السابع عدم المقتضي للاصل قبل الفحص اما الاجماع وبناء العقلاء فواضح واما الآيات والاخبار فلكونها معلقة على عدم
الدليل في نفس الامر او بحسب العرف ولم يصدق عدم الدليل الا بعد الفحص وكذا الفحص لازم في الموضوعات المستنبطة و
الموضوعات الصرفة الرجالية بنفس هذه الادلة واما الموضوعات الصرفة فبعضها لم يكن واجبا بالاجماع كيد المسلم
وسوق المسلم وفعل المسلم وارتداد المسلم وقول العادل والطهارة والنجاسة واقرار النساء في حقهن ظاهرا في بعض الامور
وهكذا واما اغلب الموضوعات فمحل الشك وذلك كما في اشتراط خلو لباس المصلي من النجاسة ومما لا يؤكل لحمه ومن الغصب و
هكذا والحاصل ان في الموارد المشكوكة هل يكون الفحص واجبا ام لا مقتضى الاصل الاولي لزومه حتى يثبت الدليل ولم اجد
دليلا لكن الظاهر من السيرة وبناء العقلاء عدمه بل في بعض الموارد يوجب العسر والمراد بالفحص في الاحكام والموضوعات المستنبطة
والموضوعات الصرفة الرجالية هو الفحص عن الدليل والمعارض والقرائن ما لم يكن حصوله من الاغلب في الاغلب موجبا
لتعطيل الاحكام والعسر والحرج والا يكون منفيا بالادلة الاربعة الخامس في بيان قواعد ثلثة لابد للفقيه ان يكون عالما بها في
مواردها وهي قاعدة العسر وقاعدة الضرر وقاعدة الاتلاف والنسبة بين الاوليين عموم من وجه لافتراق الاولى في صبر امرئة مدة
فقد زوجها وفي الاقتصار على القدر الضروري من التعيش لمن كان عليه فوائت كثيرة في اواخر عمره وافتراق الثانية في تلاف
المال الكثير من بعض الاغنياء ومادة الجمع في الغسل من الماء البارد الذي يوجب التلف وبطوء المرض وكذا النسبة بين الاولى
وبين قاعدة الاتلاف عموم من وجه لافتراقهما فيما ذكرنا وفي اتلاف المال الكثير والنسبة بين الثانية والثالثة عموم مطلق
لافتراق الثانية في الضرر البدني كحدوث المرض او بطئه وكذا في هتك العرض ولا يكون المثالثة مادة الفرق والاول في
الاولى ولا ريب انه في بعض الموارد منفي بالاجماع القطعي وذلك كالغسل المفروض في القاصر وفي بعض الموارد يكون
ثابتة بالاجماع المذكور كالجهاد والدفاع وفي بعض الموارد تكون مشكوكة كالمتعمد في الجنابة لمن كان قاطعا باضرار الغسل
بالماء البارد مع عدم امكان غيره وح هل يكون قاعدة ماخوذة من الشرع او العقل وكلاهما اقوى من الاطلاقات مقتضية لنفي
التكليف فيه حتى يثبت التكليف فيه بدليل اقوى او لا فيكون المتبع هو الاطلاقات حتى يثبت نفيه او تكون الاطلاقات نحو يثبت
نفيه او تكون الاطلاقات فيه متعارضة مع الادلة اللفظية النافية للعسر متساقطة ويكون المرجع هو الاصول الفقاهية توضيح المطلب
يقتضي رسم تقسيم افعال العباد اولا والتكلم في المفروض ثانيا اما الاول ففعل العبد اما ان يكون غير مقدور او يكون مقدورا وعلى
الثاني فاما ان يكون موجبا للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس اولا وعلى الثاني فاما ان يكون من دون مشقة اصلا مع عدم ميل النفس اليه
كحركة الفضلات او يكون مع مشقة في الجملة يتحملها اغلب الناس لا اشكال في جواز التكليف بهما وان كان الثاني موجبا للعسر الذي يتحمله اغلب الناس كالحج والصوم
والصلوة لضرورة وقوعه وعدم المانع منه عقلا ولا شرعا اما الاول فواضح واما الثاني فلعدم انصراف الادلة النافية الى هذا القسم من العسر وعلى فرض تسليم الانصراف لا
لابد من تخصيصها بغيره لكون الترجيح في جانب الادلة المثبتة من الاستقراء لان الغالب وقوع هذا القسم في الشريعة ومن كون تخصيص الاطلاقات بما هو موجب
لسلب غلبا التكاليف في اغلب الاحوال من اجماع العلماء على جواز التكليف في هذا القسم ولذا يجعلون بعد الدليل ياخذون به مع عدم اعتناء بقاعدة العسر
فيه ومن طريقة العقلاء على جواز هذا التكليف بل لا يبعد سلب العسر فيه عرفا فانه يترتب الثواب على المطيعين وترتب العقاب على غيره واشباه العاصين غير

موقوف

موقوف على نوع من المشقة وعدم ميل النفس اليه في ذاته واما الاول ففيما كان عدم القدرة اتفاقيا بيننا وبين الاشاعرة لا اشكال ولا خلاف في عدم
جواز التكليف عقلا وشرعا عندنا وبالثاني عند الاشاعرة ان لم يكن عدم القدرة ناشيا من سوء اختياره والا فهو خلاف والحق فيه عندنا عدم الجواز اصلا للزوم التوبيخ
لعدم امكان الاتيان به حتى تكون ثمرته ترتب الثواب اما ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة في زمان تفويت المقدمة في زمان قدرته معتقدا لها او جاهلا بها تقصيرا
فلا يحتاج على صدور امر اخر ودهاته بل يجوز العقاب عليه كما ذكرنا عقلا بالامر الاولي المتعلق بذي المقدمة في زمان القدرة وقد حققناه في مقدمة الواجب واما فيما كان
عدم القدرة ذاتيا فخلافا بيننا وبين الاشاعرة وهو التكليف عند عدم ارادة المكلف فنحن لاجل كونه محالا لا نجوز التكليف فهم يقولون بكونه غير مقدور لكون الارادة
عندهم جبريا مستندا الى الله تعالى لكن يجوزون التكليف لعدم القبح عندهم فيه عقلا واما الشرع فيكون معارضا بالادلة المثبتة للتكاليف ضرورة كتكليف
الكفار والعصاة وهذا هو المسمى عندهم بالتكليف بالمحال الذي يجوزونه والاول التكليف المحال لا يجوزونه والتسمية بالمحال في الاول باعتبار كون الحالة
ناشيا من الغير بخلاف الثاني فانه في ذاته محال كحركة الجبل وطيران الانسان او ايجاد شريك الباري بقي الكلام في القسم الثاني اعني الفعل الذي يكون موجبا
للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس وهو اما ان يكون مع الضرر الشخصي كالغسل المذكور سابقا او يكون مع الضرر النوعي اعني اختلال النظام وذلك كوجوب تحصيل الاجتهاد
لكل واحد من المكلفين عينا لتحصيل من به الكفاية عند عدمه واما ان يكون خاليا عن الضرر لكن لا يتحمله اغلب الناس في اغلب الاحوال وذلك كصبر المرئة كما ذكرنا
سابقا وكل منها اما ان يكون ناشيا من تقصير المكلف ففي الاول كمتعمد الجنابة وغيره وفي الثاني كمن قصر في تحصيل الاجتهاد او اعانة المشتغل به فانتفى من به
الكفاية وغيره كمن لم يقصر لكن حصل المانع ولم يقع به من به الكفاية كحصول الوباء وفي الثالث كمن قصر في تقليده فاطلع في اواخر عمره على فساد عباداته او يكون
ناشيا من القصور كالقاصر فيما ذكرنا وتوضيحه يقع في مقامين الاول في العسر الناشي من غير التقصير والكلام فيه من وجهين الاولى في جهة حكم العقل في العسر
مطلقا مع الضرر لا والثاني في جهة حكم الشرع اما الاول فلا فيما كان مع الضرر الشخصي والكلام فيه يقع في مقامات اربعة الاول في ان العقل هل يكون حاكما بقبح
تجويزه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال المباحة والمستحبة الموجبة للضرر الشخصي كاتيان الاعمال في ليلة القدر لمن كان قاطعا او ظانا بان اتيانه موجب لحدوث المرض
او بطئه فعلى الاول يكون حراما ويجب تخصيص ادلتها بغير هذا وعلى الثاني لا المقام الثاني في ان العقل هل يكون حاكما بقبح الزامه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال الواجبة
كالغسل والوضوء والصلوة يجب الصوم وغيرها من العبادات والمعاملات الواجبة فعلى الاول يكون حراما ويجب التصرف في ادلتها وتخصيصها بغير هذا وعلى
الثاني لا المقام الثالث في ان ادراك العقل هل يكون منجزا او معلقا على عدم ظهور مصلحة اقوى سواء كان من باب الوجوه والاعتبار بان بعد وجود المصلحة
الاقوى لا يكون قبيحا او كان من باب تعارض المقتضيين بان بعد وجود المصلحة يحصل التعارض يجوز لكونه اقل القبيحين وتظهر ثمرته في الادلة الظنية الخاصة
المثبتة للتكليف في صورة العسر فعلى الاول يجب طرحها او تاويلها لعدم مقاومة الدليل الظني للعقل القاطع بما يقبحه منجزا وعلى الثاني يجب اخذها لعدم التعارض
لكونها كاشفة عن المصلحة ومعه لا يكون العقل حاكما بالقبح واما الادلة القطعية على فرض التنجيز فلا يمكن لامتناع اجتماع القطعيين وعلى فرض التعليق يجب اخذها
كالظني لعدم التعارض كما مر المقام الرابع في الاصل مع الاصل في هذه الافعال مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادي هل يكون هو الحظر او الاباحة وثمرته كثيرة منها
في الاسفار بالنسبة الى من كان قاطعا او ظانا بحصول المرض او بطئه مع عدم دليل اجتهادي في البين فعلى الاول يكون سفره سفر المعصية ويجب عليه اتمام صلوته
وعلى الثاني يكون سفره مباحا ويجب عليه القصر ان استجمع سائر الشرائط اما الاول فالحق ان العقل قاطع بقبح تجويزه ما لم يكن المصلحة ظاهرة وذلك كما لو
لو قال المولى لعبده يجوز لك قطع يدك او قال بانه يجوز لك اشتراء اللحم من السوق وان كان موجبا لقطع يدك يكون في العرف اما معرضا عن العبد او سفيها او
مذموما وكذا في المقام الثاني العقل حاكم بقبح الزامه لانه لو قال اشتر اللحم مع قطعه بان شرائه موجب لقطع يد العبد يكون مذموما عند العرف او سفيها او
معرضا عن العبد وكذا بالاولوية القطعية لانه لو كان حاكما بقبح تجويزه يكون حاكما بقبح الزامه بالاولوية وكذا الاجماع المركب مع ان هذا التكليف في اغلب
العباد في اغلب الاحوال لا يخلو من خلاف اللطف لانه اما ان يكون لترتب الثواب على الاتيان او ليترتب العقاب على غيره والاول باطل لعدم اقدام اغلبهم على اتيانه وكذا
الثاني لمنافاته لرافته ورحمته بالنسبة الى العباد الضعفاء القاصرين بل لا يبعد حصول الوهن في اعتقاداتهم باعتبار غلبة النفس الامارة على القوة القدسية
نعم هو صحيح بالنسبة الى المقربين لانهم جعلوا انفسهم مرضات الله ويختارون رضا الله تعالى على رضاهم باضمحلال النفس الامارة وارجحية النفس القدسية فيجوز هذا
التكليف في حقهم توطينيا كان او حقيقيا لا يقال لو لم يكن جائزا بالنسبة الى اغلب العباد في اغلب الاحوال لم يقع في الاديان السابقة من قرض ابدانهم اذا
اصابته النجاسة لانا نقول بثبوته اولا ممنوع وعلى فرض ثبوته كونه موجبا للالام كما في المقام ممنوع لجواز كون ابدانهم قوية كما ان ظاهرها كظاهر مختار الحلبين من
كونه تمام العز الجزوه واما المقام الثالث فالحق ان ادراك القبح لا يكون منجزا بل يكون معلقا وذلك لوقوعه في الشريعة كالجهاد ومفسدة [illegible]
وكذا في الانبياء ولان العقل في ظهور المصلحة الاقوى لم يكن حاكما بقبحه وذلك كما لو كان عدم قطع اليد موجبا للهلاكة كبعض الامراض كالآكلة وامثالها صورة ٢
ربما يخاف منه يقطعه مع ظهور العلة عند العرف يكون ممدوحا مع ان عدم الجواز مستلزم لتجويز ترجيح المرجوح على الراجح او الامر والنهي بشيء واحد مع عدم
امكان الاتيان بهما وكلاهما بديهي الفساد واما الرابع فالحق ان الاصل هو الحظر لوجوه الاول بناء العقلاء على ذم العبد لو قطع يده من دون اذن مولاه وكونه المقام ٢
مستحقا لعقوبة المولى وكذا في صورة عدم الاذن الصريح وان كان اطلاق خطاب في البين وذلك كما لو قال اشتر اللحم فذهب العبد الى السوق وراى المنازعة
بين المسلمين وكان قاطعا بان شرائه موجب لقطع يده او تلفه فذهب حصل قطع اليد فلا ريب انه مستحق لعقوبة المولى عند العقلاء لو فرض اطلاعه
على ذهابه مع علمه بحصول قطع اليد ولو كان الاصل هو الاباحة لما كان وجه للاستحقاق الثاني ان الاصل لان الاصل الاولي في الافعال كما حققنا في مسئلة
الاباحة هو الحظر والقدر المتيقن الخروج هو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وهذا ليس منه لوجود امارات المفسدة بل القطع او الظن
بها الثالث اجماع العلماء كما ادعى بعض بان النزاع فيما كان مع المنفعة خالية عنها واما سائر الاقسام فالحظر اجماعي هذا في الضرر الشخصي كذا الكلام في الضرر

النوع في المقامات الاربعة بل بالاولوية واما الثالث اعني العسر الذي لا يحمله اغلب الناس مع خلوه عن الضرر فالحق ان العقل في المقام الاول لا يكون حاكما بقبح
تجويز المولى ولا بقبح فعل العبد لانا نرى لو كان العبد مشغولا لخدمة المولى في مجموع اوقاته واكتفى في اكله ونومه بقدر الضرورة من التعيش يكون ممدوحا
واستحسنه العقلاء ولو جوز المولى له هذا الفعل لم يكن مذموما واما في المقام الثاني اعني الالزام فهو وان قال بعض بعدم ادراكه لكان نفيه مختصا بالشرع
لكن الحق انه حاكم بقبحه وذلك كما لو قال المولى لعبده يجب عليك الاشتغال بخدمتي في مجموع اوقاتك لا تبقى الا الاكل الذي لا تموت ويكون في العرف منه مذموما
للمروة واما في المقام الثالث فكالثالث في السابق من كون قبح الالزام مستلزما لقبح التعليق بالاولوية واما في المقام الرابع فالحق ان الاصل فيه هو الاباحة وذلك
لخلوه عن امارات المفسدة كما عرفت من علم حكم العقل بقبح تجويز المولى لكن لابد ان يكون فيه جهة منفعة وذلك كاستيفاء الطاعات وتحصيل الرزق وامثالها
هذا في جهة حكم العقل واما من جهة حكم الشرع فالحق ان الشرع نافٍ للتكليف الالزامي في العسر مطلقا سواء كان خاليا من الضرر او كان مع الضرر من الايات والاخبار
والاجماع اما الاول فواضح كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج لان الطبيعة والنكرة في سياق النفي يفيد العموم بلا
اشكال واما الاخبار فكثيرة متواترة معنوية عنه كل منها قوله ص بعثت على الشريعة السهلة واما الاجماع فلان بعد التتبع في ابواب الفقه يظهر من حكمهم بنفي التكليف
بمجرد تحقق العسر من غير ملاحظة حال الترجيح وكذا من تصريحهم بالاجماع على نفي العسر في الشريعة من غير احصاء بحيث يحصل القطع من هذه الاجماعات المنقولة
واقوالهم بتحقق الاجماع المحقق على اصل القاعدة وكون الدين على الشريعة السهلة بقي الكلام في ان غاية ما في الباب وجود العمومات الدالة على نفي التكليف
الالزامي ولكن المقتضي لاثبات التكليف ايضا موجود وهو اطلاق الخطابات او عمومها وح هل يكون الترجيح مع الاطلاق المثبت للتكليف في العسر او مع العمومات
النافية له فيه والحق فيه ان الدليل المثبت للتكليف لو كانت النسبة بينه وبين ما ذكرنا عموما من وجه فالترجيح من حيث هي مع النافية للتكليف فيه من وجوه
الاول منع انصراف الادلة المثبتة الى صورة العسر وان كان الدليل عموما استغراقيا ويكشف عن ذلك بناء كل اهل العرف على عدم الاقدام في موارد العسر بمجرد
وجود الاطلاق والعموم ما لم تظهر المصلحة الاقوى كما ظهر من السابق الثاني الاستقراء لان بعد التتبع في موارد الفقه وجدنا بناء الشارع على نفي التكليف
في اغلب موارد العسر كما في الصلوة قائما وجالسا ومستلقيا وهكذا في الصوم والطهارة من الجبيرة والتيمم وكذا في المعاملات من دفع الخيار وامثالها وهو
لا تعد ولا تحصى فيحصل الظن بكون محل الشك ايضا كك الثالث الشهرة المشكوك مساوية بين الموارد من حيث الدليل المثبت للتكليف من اول الطهارات الى اخر
الديات وكذا من حيث المانع اعني ادلة النافية له فيه وح لو قيدنا وخص بعض الموارد كما عملوا بقاعدة العسر في بعض وتركتموه في بعض لزم التحكم ولو خصص الادلة
النافية للعسر كقوله تعالى لا يريد بكم العسر بالادلة المثبتة فيلزم تخصيص الاكثر في الاية بل لا يبقى لهذه القاعدة المشهورة المعمول بها عند الكل الا بعض الموارد النادرة وهو
الفساد فينحصر التقييد والتخصيص في الادلة المثبتة الثالث بالتتبع في موارد الفقه يعلم كون بناء العلماء على ترجيح النافية على الاطلاقات من حيث هي وذلك لانه
بمحض تحقق العسر ينفون التكليف من دون ملاحظة الترجيح ولو لم تكن القاعدة عندهم مسلمة واجماعية ومقدمة على هذه الاطلاقات المثبتة لكان اللازم ملاحظة
الترجيح كسائر الادلة الرابع ان على فرض عدم الترجيح يحصل الصغرى وهو ان هذا عسر لم يثبت التكليف فيه وكلما كان كك يكون العقل حاكما بنفيه اما الصغرى فهو
واما الكبرى فلما اثبتنا سابقا من كون العقل حاكما بنفي الالزام حتى يثبت التكليف الدليل الخامس لظهور الصلح الخامس ان بعد حصول الصغرى اعني هذا عسر لم
يثبت التكليف فيه وكلما كان كك فالتكليف منفي فيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلكون القاعدة اجماعية محققة ومنقولة وكذا اولوية التقييد فيما
كان دليل المثبت من باب الاطلاق لاولوية التقييد على التخصيص وكذا قطعية السند فيما كان دليل المثبت ظنية السند لا يبقى بعد فرض حصول التعارض والتساقط
يكون اصالة البراءة نافية للتكليف لا يحتاج الى قاعدة العسر لانا نقول قد يكون الواجب واجبا شرطيا ويكون المرجع من حيث الاصل الى قاعدة الاحتياط وعلى
فرض كون الواجب واجبا نفسيا قد يقتضي الاستصحاب ثبوته في مورد العسر كالجاهل المقصر بعد اطلاعه على فساد عباداته في اخر عمره ففي العمل الاول قد يعلو
وجوب القضاء فورا لعدم العسر فيه ولم يأت به وهكذا الثاني والثالث الى اخر عمره وح وجوب قضاء الجميع فورا يقتضي الاشتغال به في مجموع اوقاته الا في
الاكل والشرب وغيرهما بالقدر الذي لا يموت وهو عسر لا يحمله اغلب الناس وبه يحصل الشك في رفع ما ثبت من القضاء اذ الاصل بقاؤه وان كان عسر الا انه مع
انه لا يكون الرجوع الى اصالة البراءة اتفاقيا سيما في الشبهة التحريمية لما عرفته من مخالفة اكثر الاخباريين والقاعدة على نفي التكليف في العسر اجماعي وقد يرد هذا
بما كان الدليل المثبت اجتهاديا واما فيما كان فقاهتيا كاصل الاحتياط والاستصحاب وامثالهما فنفي التكليف بما ذكرنا بالاجماع المركب الاولوية واما لو كان
النسبة بين المثبت والنافي عموما مطلقا بان كان الدليل المثبت للتكليف خاصا مثبتا للتكليف في مورد العسر الخاص فالحق ان العسر لو كان مما لا يحتمله اغلب الناس
بدون الضرر فيكون الخاص مقدما على هذا العموم لا فائدة في تخصيصه كذا بالنسبة الى حكم العقل لما عرفته من كونه معلقا على عدم ظهور المصلحة والخبر الخاص يكشف
عنها ولو ورد على حكم العقل لكونه تعليقيا على عدم ظهور المصلحة والمفروض ظهورها بالدليل الخاص هذا في العسر الخالي عن الضرر واما ان كان مع الضرر فكك الدليل
يدل على نفيه وتعديه على المثبت مضافا الى ما مر من الاخبار الدالة على حرمة الضرر او نفيه في الشريعة فالتكليف منفي فيه بالاولوية والاجماع المركب لا اشكال فيما كان
المثبت هنا خاصا كقوله يجب عليك صوم يوم الخميس وان اوجب الضرر في حقك فهل يقدم على العموم كما مر في الخالي عن الضرر او يقدم عمومات النافية او يتوقف
ويرجع الى حكم العقل الحاكم بالحرمة والحق انه في الضرر النوعي يقدم العموم او يتوقف ويرجع الى حكم العقل وهو الحرمة لكون العقل قاطعا بنفيه لمنافاته لغرض
الخالق من خلقه ولا يرفع اليد عن هذا بمحض وجود الدليل الظني لانه كان من الظنون المطلقة وان كان خاصا مع ان الاصل فيه الحرمة واما في العسر مع الضرر الشخصي
فيما كان الدليل المثبت من الظنون المطلقة في غاية الاشكال لا الى الدليل المقطوع الاعتبار لان الظن المطلق لم يثبت اعتباره الى هنا مع ان الادلة النافية
معتضدة ببناء العقلاء على التحرز وعدم الاقدام وبالاستقراء وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط فالعقل حاكم بنفيه لكن يمكن ان يقال ان الظنون المطلقة
التي ثبت اعتبارها بالدليل الرابع يثبت بها الاحكام الشرعية بالاجماع من غير فرق من احد بين العبادات والمعاملات والقصاص والحدود والديات فالقول

فالقول بلزوم

فالقول بلزوم اخذه في الضرر لا يخلو من قوة الا في تلف النفس ونقص الاطراف وفيهما اشكال لانه لم يكن الفرق بين الاحكام الشرعية حتى في الاجماع المركب وقوله
ببناء العقلاء على التحرز ممنوع لان حكمه كان معلقا على عدم ظهور المصلحة والدليل الخاص كاشف عنها وكذا الاستقراء لانه في غير الدليل الخاص على التكليف واما
ممنوع كما لا يخفى ثم فيما قلنا بتقديمه يكون بالنسبة الى حكم العقل تخصصا لانه لا يحكم على الاطلاق بل انما كان معلقا بعدم وجود الدليل الكاشف عن ظهور الدليل المثبت صح
المصلحة لم يكن العقل حاكما حتى يكون تخصيصا واما بالنسبة الى الادلة الشرعية فهو من باب التخصيص لشمول الادلة على الاطلاق فمع وجود الدليل يقع التعارض
ويخصص اذا عرفت حال الادلة الشرعية في الوجوبيات فنقول الكلام في الاحكام الوضعية كالنجاسة فهل تكون قاعدة العسر نافية لها ام لا مثال المفروض كالثوب
والات الوضوء والعضو المتصل بالبدن مع انفصاله في الجملة فلا ريب ان الحكم بالنجاسة موجب للعسر في حق العباد فهل يجوز الحكم بالنجاسة بمقتضى مفهوم التعليل في قوله
لا باس بالصلوة في صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح على فرض استفادة مطلق العلية من المفهوم بان كل ما فيه روح ففيه باس سواء كان من الميتة او من الحي او لا
يكون منفيا بقاعدة العسر والحق هو الثاني من الجهة التي يلزم العسر والحرج كلزوم التحرز ونحوه وذلك لشمول الادلة خصوصا بعد تصريح جماعة من القوم لان صاحب
نفي النجاسة عنها بهذه القاعدة وكذا غيره وبعض مشايخنا وافق كلامه من انه كان يرى شمول الدليل للنجاسة ولكن مع ذلك لا يحتاج الى التمسك بالقاعدة ويظهر
من ذلك كون القاعدة مسلمة عندهم فيها والا لناقشوا فيه بمنع القاعدة على فرض القول بمعارضة النجاسة مستلزم للحكم التكليفي كوجوب التحرز ووجوب غسل الالات
وحرمة اكلها ومن هذه الجهة تشمله قاعدة العسر بالشبهة واما من الجهة التي لا يلزم العسر فان كانت الملازمة العقلية او الشرعية ثابتة بين الجهة الموجبة للعسر وهذه الجهة
تكون منفية والا فان كان الدليل شاملا لها فلم تكن منفية هذا قبل ثبوت النجاسة واما لو كانت النجاسة محققة ثابتة واستلزم العسر في المورد المخصوص وذلك كما لو كان
الدم في بدنه وعسر في الماء القليل غسله ولاقى مع ثيابه بدنه وغالب الاشياء في بيته مع الرطوبة وكان الاحتراز سيما في الصلوة في هواء البرد موجبا للعسر فالحق وجوب
التحرز لو كان موجبا للعسر بدون الضرر لبناء العقلاء والسيرة والشهرة على التحرز وهذا يرجح تلك المثبتة واما فيما كان موجبا للضرر الشخصي كحدوث المرض
او قتل النفس او نقص الاطراف فالحكم برفعه من هذه الجهة الموجبة للعسر الموجب للضرر بقدر ما يرفع به هذا الامر لا يخلو من قوة بل يتعين في الضرر البدني كالقتل
ونقص الاطراف كما لو كان ماء بتركه يوجب مرضا او بطئه او تلفه او صداعه لان الشارع قدم رفع الضرر البدني على اغلب التكاليف العظيمة كالصلوة والصوم والوضوء
والحج وغيرها ومثله في تجويز المحرمات لحفظ النفس كشرب الشراب وامثاله لو انحصر حفظ النفس به وعليه بناء العقلاء والسيرة والشهرة ان لم نقل بكونه اجماعيا
سيما فيما كان لزوم التحرز ثابتا بالدليل الفقاهتي كما في لزوم الاجتناب عن جميع المحتملات في الشبهة المحصورة مع العلم الاجمالي بوقوع النجاسة في اللبن والماء
فالظاهر تقديم ادلة المثبتة على قاعدة الضرر للسيرة وبناء العقلاء والشهرة لانا نرى لو علمنا بنجاسة الدم والبول وكل ما يلاقيه غير الماء او البول او وقوع
في المحل او الدبر وامثاله لم يتحرزوا عنه ولو كان الفاسق لكلام فان الادلة اللفظية النافية للتكليف الالزامي في العسر هل تكون نافية للطلب الاستحبابي او اللبن ص
ام لا والحق انها لا تكون نافية له اما قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ص بعثت الخ فلان بعد تجويز الترك لا يكون عسر وحرجا مجعولا من الله
واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيحتمل ان يكون معنى الارادة محبوبية وعدمها في اليسر والعسر يكون مبغوضا عنده ويحتمل ان يكون معناه
ان المحبوب عنده هو اليسر واما العسر فلا يكون محبوبا عنده ويحتمل ان يكون معناه هو كون طلبا شرعا واجبا ومستحبا في اليسر لا في العسر ويحتمل ان يكون
معناه هو كون طلبا الالزامية في اليسر لا في العسر وعلى الاخيرة تكون نافية لهما وعلى الثلثة الاول تكون نافية لها والحق في الاحتمالات هو معنى الاخير
وذلك لان الارادة ظاهرة في الطلب وهو ظاهر في الالزام ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا في غيره فيكون مجملا في جهة الاستحباب وتبقى ادلة الاستحباب والمباح
سليما عن المعارض لا يقال على فرض الاجمال في الادلة النافية في الاستحباب يصح الاستدلال بادلة الاستحباب ايضا لان حمل الالفاظ على معانيها موقوف على ظهور
عدم القرينة وعدم المعارض وهنا لم يظهر عدمها للشك فيه لانا نقول لا يشترط في حمل اللفظ على الحقيقة ظهور عدم المعارض في الامور المنفصلة المحتملة للمعارضة
او القرينة كما في المقام نعم هو معتبر في المتصلات كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر ولذا توقفنا فيه وعلى فرض تسليم كونه ظاهرا في الاعم يكون معارضا با الادلة الدالة
على ثبوت الاستحباب وادلة الاستحباب اقوى بالنسبة الى العسر الذي لا يحمله اغلب الناس الخالي عن الضرر لاعتضادها بظهور الاجماع والسيرة وتحسين العقلاء والاستقراء
لان الغالب فيه ثبوت الاستحباب بالاجماع كالصوم المتوالي في الشهور الثلثة فضاعف في تلك الاسدة والاشتغال بالعبادة في مجموع الليالي مكررا وهكذا لا يقال انصراف
الاطلاق الى مورد العسر ممنوع لانا نقول منع الانصراف في الالزاميات انما كان لاجل الذم عند العقلاء وهو منفي هنا في العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس بناء
على التحسين وح يكون دليل الاستحباب مقدما واقوى على فرض عدم الترجيح يتساقطان ويثبت استحبابه بالتسامح لانه مستقل بثبات استحبابه او لا عدمه مع احتمال
المحبوبية والقطع بعدم المبغوضية وكلما كان كك فاتيانه حسن والعقل لم يحكم بقبح تجويزه في العسر الخالي عن الضرر كما مر بل حاكم بتحسين من اشتغل بخدمة المولى
فيما كان عسر لا يحمله اغلب الناس والاجماع ايضا غير موجود على نفيه بل ظهور الاجماع على ثبوت الاستحباب وعلى تقديم ادلة الاستحباب مع ان هذا الاستحباب ثابت في
اغلب الموارد بالاجماع كما مر هذا فيما كان النسبة بين ادلة الاستحباب والنافية له عموما من وجه واما ان كانت عموما مطلقا بان كان دليل الاستحباب خاصا فنحكم بالاستحباب
بلا خلاف لكونه اقوى دلالة واعتضاده كما مر بالاولوية لانه اذا حكم بتقديم دليل الاستحباب فيما كانت النسبة عموما من وجه ففيما كان خاصا يقدم بالاولوية
هذا في العسر الخالي عن الضرر واما مع الضرر وان كانت الادلة اللفظية النافية للعسر غير شاملة للمستحبات كما عرفت لكن الادلة اللفظية الدالة على حرمة
الضرر ونفيه في الشريعة وكذا اطلاق الاجماعات المنقولة على نفيه شامل لها وهي اقوى من ادلة الاستحباب المثبتة في العسر لاعتضادها بظهور الاجماع
على حرمة ارتكاب الافعال الموجبة للضرر وبالاستقراء لان الغالب في الشريعة هو الحرمة وعدم الاستحباب ولو سلم عدم الترجيح يكون حكم العقل بقبحه
سليما عن المعارض مع ان الاصل في هذه الافعال ايضا هو الحظر كما مر هذا فيما كانت النسبة بين المثبت والنافي عموما من وجه واما ان كانت النسبة عموما
مطلقا بان يكون المثبت خاصا كقوله يستحب لك صوم يوم الخميس وان اوجب الضرر في حقك فهل هو في الواجبات فيما كان المثبت خاصا فيما قلنا بحرمة العمل

الموجب للضرر ان كان الضرر ناشيا من المجموع بان كان عملا واحدا ذا اجزاء يوجب ايجاد مجموعه الضرر كاستحباب سورة الروم في ليلة القدر فالمجموع حرام يجب ترك
المجموع ولا يبقى استحباب الاجزاء لكونه تبعيا لاستحباب المجموع ويرتفع بارتفاعه وايجاد بعض الاجزاء بقصد استحبابه لاولى الناشى من استحباب المجموع تشريعا
حراما الا ان يدخل في عنوان اخر كقراءة القران مطلقا بعضا او كلا حسن او في عنوان اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم وان كان ناشيا من تكراره واستغراق الاوقات
كذكر الله في كل حال حسن او ناشيا من اتيان الجميع بان كان متعددا كان لكل واحد استحباب في ذاته الا ان اتيان الجميع يوجب الضرر كاتيان جميع الاعمال في ليلة القدر
فالجميع حرام يرتفع بترك بعضها مخيرا في تعيينه في اول الامر او في اخر الامر بترك الجزء الاخير للعلة التامة الموجب للضرر ويبقى استحباب الباقي بدليله الاولى لان ما دل على استحباب
ماة ركعة في ليلة القدر يدل على استحبابه بحسب ذاته والضرر حصل من اجتماع الجميع وارتفع بترك البعض ويبقى دليلها بحاله والتخيير عقلي بمعنى انه حين اختيار ترك البعض لا يخرج
المتروك عن الاستحباب ومثله المستحبات التي لا يمكن الجمع بينهما في ان واحد للتضاد والتناقض كقراءة القران والدعاء ثم انه هل يمكن القول باستحباب العمل الموجب للضرر
الحرام او لا والتحقيق ان قلنا بعد شمول دليل الاستحباب بصورة الضرر او تقييده بغيره بعد التعارض او قلنا بالوجوه والاعتبار لا الذاتي بكون الوضوء من حيث ايجابه للضرر
حراما من حيث عدم ايجابه له حسن لا يمكن القول بالاستحباب او الوجوب ان قلنا بالحسن والقبح الذاتي بان الوضوء من حيث هو حسن ذاتا ومن حيث ايجابه للضرر
حرام لكونه مقدمة للضرر الحرام فيمكن القول بالاستحباب في المستحب او الوجوب في الواجب فيترتب الثواب من حيث الذات ويترتب العقاب من حيث المقدمة ولا تعارض
لعدم المنافاة ان لم يختص العمل بالفرد المحرم كما لو امكنه العمل بماء الحار لكنه اختار في البرد كالغسل بماء البرد الموجب للضرر فيجتمع الامر والنهي وان اختص الفرد بالمحرم
فلا يجوز الوجوب والاستحباب لامتناع التكليف بما لا يطاق لعدم امكان الجمع بين الامرين ثم انه ان لم يكن الاختصاص بفعل المكلف والا يدخل في الامتناع بالاختيار
واما الحسن فقط فلا باس والتحقيق من ظاهر اطلاقات اغسلوا وسورة الروم مستحب هو كونه مامورا به ذاته وكاشفا عن الحسن الذاتي ويلزمه القول بالاستحباب والثواب
على الذات من حيث هو والعقاب من حيث المقدمة الا ان الظاهر من الاصحاب الحرمة وعدم الوجوب والاستحباب والثواب وهو يكشف عن عدم انصراف الاطلاقات الى مورد الضرر
او تقييدها بالادلة النافية او كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار او كون الكلام فيما اختص الفرد بالمحرم هذا في غير الاخذ ظاهر واما الاخذ فلانه مجرد اتيان
شئ حسن موجب للقبح لا امر به اصلا حتى يسمى واجبا او مستحبا هذا في العسر الذي يكون ناشيا من غير التقصير واما العسر الناشى من التقصير فهل يكون منفيا ام لا والنسبة
بين هذا والامتناع بالاختيار عموم من وجه لافتراق الامتناع في لزوم التوضأ بالنسبة الى مقطوع اليد الناشى من تقصير لكونه غير قادر على الاتيان والعسر عبارة
عن المشقة وهو ظاهر فيما يكون ممكنا وافتراق قاعدة العسر في العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس لعدم الامتناع عقلا وشرعا اما الاول فواضح لان المفروض امكان اتيانه
واما الثاني فلعدم كون هذا الفعل محرما كما عرفته من عدم حكم العقل بقبح التجويز واما الادلة فغاية ما يستفاد منها هو نفي الوجوب لا اثبات الحرمة فلا يلزم اجتماع الامر
والنهي في شئ واحد نعم في الضرر النوعي والشخصي يتحقق الامتناع الشرعي لان الرجوع الى المجتهد حرام ح مقدمة لكونه موجبا لاختلال النظم وكذا الغسل بماء البرد
الموجب للضرر حرام مقدمة بالعقل والاجماع وح على فرض شمول الدليل المثبت للتكليف لهذا المورد اعني الرجوع الى المجتهد في الاول ولزوم الغسل مع قطعه بتلفه
في الثاني يلزم اجتماع الامر والنهي في شئ واحد ابتداء معا ممتنع ما كونه عسرا فلامكان اتيانه وكون الشخص قادرا على اتيان الغسل في الثاني والرجوع الى المجتهد
في الاول اذا عرفت ذلك فالحق ان العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس لو كان سببه فعل المكلف لا يكون دليل على نفيه لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلانا لو
فرضنا كون العبد مكلفا من جانب مولاه باتيان اعمال كثيرة في زمان متسع فقصر في اتيانها حتى ضاق الوقت لكن يمكنه اتيانها لو اكتفى في النوم والاكل على القدر
الضروري فلا ريب انه لو الزمه المولى باتيانها ح لم يكن مذموما عند العقلاء واما الشرع من الايات والاخبار فلكون الظاهر منها هو عدم كون الحرج مجعولا من جانب
الشارع وكون جعله تشريع على العبد وانما كان المكلف سببا للعسر في حقه لا الشارع وعلى فرض تسليم عدم ظهوره فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الاعم والقدر المتيقن هو
الاول وعلى فرض تسليم الاعم يكون معارضا بضدك لاية الشريفة يريد الله بكم اليسر لان اطلاقه يقتضي كونه مكلفا بالميسور سواء تحقق العسر بعده ام لا وسواء صار سببا
للعسر ام لا وقوله لا يريد بكم العسر يكون نافيا للتكليف في حال العسر سواء كان مسبوقا باليسر ام لا وعلى الاول سواء كان سببا للعسر نفس المكلف ام لا والنسبة بين المتعارضين
عموم من وجه ولو لم يكن الاول اقوى من حيث الشمول لما ذكرنا من ظهور الثاني في العسر الاصلي لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ولا يصح الاستدلال ح بكون الدليل
المثبت للتكليف نوعا منصرفا في المقام كما هو في غالب الموارد لعدم حصول المثبت سليما عن المعارض وعلى فرض تسليم ترجيح الدليل على الاصل وكونه نافيا لهذا العسر
يكون معارضا بالادلة المثبتة والترجيحات التي مرت في السابق من الاجماع والعقل والاستقراء وعدم الانصراف ولزوم تخصيص الاكثر الى الحكم لا يكون موجودة
هنا بل اغلبها بالعكس ويرجح المثبت وعلى فرض عدم التعيين وقولنا بالتساقط يكون الاستصحاب في بعض الموارد مثبتا للتكليف كما في فساد عبادة الجاهل المقصر لان
قضاء اليوم الاول تعلق به قبل عسره فيه وهكذا الثاني والثالث ثم بعد تحقق العسر بالاجماع يكون الاستصحاب سليما عن المعارض الا في القدر الحاصل بعد العسر
ويثبت فيه بالاجماع المركب فتدبر واما الاجماع فغير معلوم على نفيه لو لم يكن على خلافه هذا في العسر الخالي عن الضرر واما العسر مع الضرر النوعي او الشخصي كما فرضنا
سابقا في الاول من تقصير العباد في الاشتغال بتحصيل الاجتهاد او عانة من يشتغل به حتى ينتفي منه الكفاية وانحصر الاجتهاد بشخص واحد وكان رجوع الناس
اليه في المرافعات والفتاوى موجبا لاختلال النظم وفي الثاني غسل المتعمد في الجنابة بالماء البارد الموجب للمرض او بطشه ولمثالها فالحق فيه ان قلنا بعدم انصراف
دليل وجوب الرجوع الى المجتهد الغسل في الجنابة الى مورد الضرر وعدم شمولها له فيبقى ما دل على حرمة الضرر سليما عن المعارض يجب عليه الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم
في الثاني وتكون عبادته صحيحة ومرافعته ممضى وان قلنا بالشمول والانصراف فان قلنا بعد كون الادلة النافية الدالة على حرمة الضرر منصرفا الى مورد الامر فيبقى الامر
سليما عن المعارض ويجب الرجوع الى المجتهد في الاول والغسل في الثاني وان كان موجبا للضرر وان قلنا بانصرافها وشمولها له فيجتمع الامر والنهي فان قلنا بان الامتناع
بالاختيار ينافي الاختيار فيجب اخذ الراجح واقل القبيحين وهو الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم في الثاني لان الادلة على حرمة الضرر اقوى لكونه عاما معتضدا بالظهور
الاجماع وبناء العقلاء والاستقراء وعلى فرض التساوي يجب الرجوع الى الاصل والاصل في هذه الافعال الحرمة ومعه يقيد الادلة المثبتة بصورة عدم الضرر فيجب في الاول

الرجوع

الرجوع الى غير المجتهد وفي الثاني التيمم وتكون عبادته صحيحة ومرافعاته ممضى وان قلنا بعدم التنافي فيكون مكلفا بتكليفين وجوب الرجوع الى المجتهد في خصوص الفعل
وحرمته لكن العقل يحكم بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وهو حرمة الرجوع والغسل لكن على ترك الاول اعني وجوب الغسل والرجوع الى غير المجتهد معاقب كالخروج عن الدار
الغصبي فيجب لكونه موجبا للاستخلاص عن الغصب الحرام وحرام ايضا لكونه غصبا لكن يجب اختيار الاول لكونه اقل القبيحين وان كان في الخروج ايضا عقاب لانه اقل
بالنسبة الى الاخر هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي واما الوضعي اعني القضاء والامضاء فالحق القضاء والامضاء لكونه مامورا به وان كان مقل قبيحين والا يقتضي الاجزاء
ويكون عدم الامضاء في المرافعات موجبا للاختلال هذا كله في القاعدة الاولى واما القاعدة الثانية اعني قاعدة الضرر فتحقيقها يقتضي بسط الكلام
وهو ان الضرر اما ان يكون مسببا من نفس الامكان الذاتي او من الامارات والاول لا يجب دفعه بالاجماع وبالعقل القاطع من جهة عدم القبح كذا عن الحرج بسبب
من اهل السنة وبمثل الوسواس لا من باب ح وبالمانع هو كونه ضرر موجبا للضرر مساوٍ له او اقوى منه والا فلا حاجة الى الترجيح والثاني اما ان يكون اخرويا او دنيويا كهتك
العرض ونقص الاطراف واتلاف المال والاول اما ان يكون مسببا من الامارات الغير المعتبرة كالخبر الضعيف والقياس او المعتبرة كخبر الصحيح والثاني يجب دفعه والاول لا يكون معتبرا
والاول اما ان يكون المحتمل من التكاليف المعينة في غير المحصورة او في مقدمة من الشبهة وامثالها مما يوجب الاحتياط فيه الاول لا يجب دفعه لاصالة البراءة وكان
مرجعه الى نفي الضرر لما اللزوم والمقدمة وامثالها فيجب دفعه لاصالة الاحتياط واما الثاني اعني الدنيوي فهو سواء كان مقطوعا او مظنونا من اي امارة حصل
مشكوكا او موهوما فيشترط ان لا يكون الظن في طرف المقابل معتبرا اما ان يكون متعلقا بنفس المكلف وغيره والكلام في الاول وهو اما ان يكون دفعه غير موجب
لضرر اخر مساويا كان او اقوى او يكون دفعه غير موجب لضرر اخر مساويا كان او اقوى او يكون موجبا له والاول يجب دفعه لان الاول الاصل الاولي في الاشياء
انها على الحظر والمقدم فيقتضي الخروج من الاحتمال التي هي اما منعه خالية عن امارات المفسدة والمقدم ما فيه امارات المفسدة بل في بعضها قطعا او ظنا فيكون باباحة
الاصل الاولي والثاني بناء العقلاء على ترجيحه بالذمة على غير المحترز عنه وان كان موهوما الا ترى من انه لو كان للمسافر طريقان متساويان مع قطعه بعدم ترتب الضرر
في احد الطريقين مع احتماله في الاخر كحصول التهمة او هتك العرض او قتل النفس مسامحا من قوله بجهل الحال مع حصول الظن الناشى من الوهم او بعض الاستحسان على عدمه
ارتكب هذا دون مقطوع العدم يكون مذموما عند العقلاء الا يحتمل ان يكون ذلك لاجل قبح ترجيح المرجوح اعني موهوم الضرر على الراجح اعني مقطوع العدم
لانا نقول هذا موهوم الضرر فقط لان راجحه عدم الضرر لا ضرر في الاخر فلا يكون ترجيح موهوم الضرر على راجح الضرر فتامل هو الثاني لا الاول كما لا يخفى
الثالث الاجماع القاطع كما نرى في ابواب الفقه من كون بناء العلماء على نفي التكليف فيما كان موجبا للضرر كما في الطهارة والصوم والحج وامثالها مع حكمهم
بحرمة الارتكاب فلو كان التحرز لازما مع كونه في مقابل الادلة المثبتة للتكاليف في الواجبات والمحرمات وفي مقابل الادلة المثبتة المباحات والمستحبات والمكروهات
تكون الحرمة ولزوم التحرز ثابتا بالاولوية القطعية والاجماع المركب الرابع الحديث المشهور المعمول به عند كل العلماء لا ضرر ولا ضرار ولا ريب ان الحمل على الحقيقة متعذر
لعدم كون الاخبار عن عدم الضرر وظيفة الامام والشارع وكونه كذبا فيحمل اما على الجملة الانشائية اي يحرم الضرر او على مفاد قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
فيكون مفاده عدم جعل الضرر من جانب الله في الدين والاحكام مطلقا وح نقول هذا الشخص في هذا الفعل اما ان يكون ماذونا ام لا والاول كيفية الحديث فيتعين الثاني
وهو المطلوب بحرمة ارتكاب ما لم يكن ماذونا قطعا هذا في الحكم التكليفي اعني العقاب واما دلالته على الحكم الوضعي فسيجيء توضيحه واما الثاني اعني فيما كان دفعه موجبا
لضرر اخر فاما ان يكون هذا الضرر راجعا الى نفسه ايضا والى غيره والكلام ولا في الاول وح ما لضرران اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين اما الاول
فان كان الضرران متساويين من جميع الجهات اعتبارا وخارجا فههنا فيجب التخيير لعدم امكان الجمع والطرح والترجيح فينحصر بالتخيير وان كان احدهما ارجح واقوى
من جهة فصاعدا باي وجه كان من حيث الاعتبار والدلالة او الخارج من الشهرة وامثالها وكذا من حيث الخارج بكون احدهما اقل او الاخر ضرريا او هنا يكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وكذا كلما كان قابلا للترجيح يجب اخذه وطرح الاخر لان الامر دائر بين كونه مرجحا حتى يجب اخذه ولا حتى يكون مخيرا والاصل برائة الذمة قطعا
فيتعين باصالة الاشتغال وان كان كل منهما ارجح من جهة فيحدث الامر في التعارض بين المرجحات فاما ان يتساويا او يكون احدهما ارجح وعلى الاول يجب التخيير وعلى
الثاني يجب اخذ الراجح ومنها تعارض الاقوى بحسب الخارج كالقتل بالنسبة الى الضرب القليل واتلاف المال اليسير او هتك العرض فان العقلاء على تقديم دفع القتل
وان كان مظنونا على غيره وان كان مقطوعا وربما يقدم الاقوى بحسب الذهن كالقطع بالضرب القليل على الظن بالضرب الكثير وقد يختلفون فيه كالضرب في
هتك العرض واتلاف المال ورب اشخاص يقدمون دفع الاول والثاني لجلالة قدرهم وعلو شانهم ورب اشخاص يقدمون دفع اتلاف المال لفقرهم او دناءتهم
ولا كلية في البين فيختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال هذا فيما كان الاحتمالان ناشيين مما كان حجة ومعتبرا حكما وموضوعا وان قلنا بحجية الظن في
الموضوع الصرف اعني الضرر من اي سبب حصل واما ان لم يكونا معتبرين كما لو كان ناشيا من محض امكان الذاتي فيطرحان ولا يجب دفعه وان كان احدهما معتبرا
والاخر غير معتبر فيؤخذ المعتبر ويطرح الاخر واما الثاني اعني الاخروين فيما كان الاحتمالان ناشيا من الدليل المعتبر فيرجح في احدهما في اصل الحكم كالاجماع
صلوة الكسوف واليومية في ضيق الوقت لذهاب المشهور على تقديم اليومية وكذا في الموضوع خارجا بكون احدهما كبيرة والاخر صغيرة او هذا كون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وهكذا كلما كان قابلا للترجيح فيجب اخذ الراجح وان كان مظنونا والاخر مقطوعا لا سقاط التكليف منه ومع الترجيح في كل منهما من جهة
يحصل التعارض بين المرجحات فان كان احدهما ارجح يجب اخذه والا يجب التخيير ومنه كون احدهما اقوى خارجا ككونه كبيرة والاخرى صغيرة والاخر اقوى اعتقادا
ككون الصغيرة قطعيا والكبيرة ظنيا فهل يقدم اقوى الخارج او الاقوى بحسب الذهن والظ تقديم الاقوى بحسب الخارج لتساويهما في الحجية والشك في خصوصية كل بالخصوص
ويبقى اقوائية الخارجية مرجحة واما اقوائية الاخر بحسب الذهن لا يكون مرجحا لفرض اعتبار الظن في جانب الاخر واما الثالث اعني صورة كون احدهما اخرويا والاخر
دنيويا كالاحتياج العلاجي الى شرب الخمر فهل يجب تقديم الاخروي الصرف او الدنيوي المستلزم للاخروي لان شرب الخمر كما ثبت حرمته نوعا فكذلك ثبت وجوب حفظ النفس
نوعا بالادلة الاربعة وح نقول النسبة بين الحكمين عموم من وجه وبعد الرجوع الى المرجحات فاما ان يحصل الترجيح المعتبر في مادة التعارض مع الاخروي لوضع الدنيوي

او حصل الترجيح لغير المعتبر مع الاول او مع الثاني ولا ترجيح في البين اصلا واما على الاول فيجب تقديم الاخروي كالجهاد والدفاع مطلقا سواء كان القتل مقطوعا او مظنونا وهكذا لان بعد الترجيح يحصل القطع بعدم حرمة القتل ولا يلزم التكليف بما لا يطاق وح يكون الجهاد واجبا وعدم حفظ النفس مباحا واما على الثاني فيجب تقديم الدنيوي اما في صورتي القطع والظن المعتبر فيتحقق الموضوع اعني توقف حفظ النفس والاطراف مثلا على شرب الخمر وترك الغسل وامثالهما فواضح لصدق الصغرى ح اعني كون الغسل وترك شرب الخمر وامثالهما موجبا للضرر وكلما كان كذلك فهو حرام ويجب حفظه وان كان موجبا لشرب الخمر لفرض ترجيحه عليه فيكون هذا حراما وكذا في صورة الشك لان بعد فرض الترجيح وتخصيص دليل الغسل وحرمة شرب الخمر بالاضرر ينحل الحكم الى كليين احدهما ان شرب الخمر الموجب للضرر حرام وغير الموجب واجب الوضوء الموجب للضرر حرام وغيره واجب وفي صورة الشك في القتل او المرض او بعضه لم يتحقق الصغرى اعني هذا موجب لحفظ النفس وغير موجب فلا يصلح التمسك بكل من الكليين لاجمالها الحكمي من حيث هو لكن ترجيح الدنيوي وترك الوضوء لازم لكونه دفعا للضرر الدنيوي من حدوث المرض وامثاله والاخروي اعني العقاب على فعل الحرام لان كل ضرر دنيوي غير ضرر اخروي بخلاف الاخروي الصرف فانه ضرر واحد اعني العقاب على ترك الواجب مع انه يحتمل ان يكون مرجحا لهذا الضرر الاخروي ومعه يتعين اخذ لان الامر دائر بين التعيين والتخيير والاول يتعين لكون اخذه موجبا للقطع بالامتثال دون اخذ جانب الاخر مع ان على فرض تسليم التساوي يتساقطان ويرجع الى الاصل وهو يقتضي لزوم دفع الضرر الدنيوي المحتمل لوجوب دفعه لما تقرر لا يبقى بعد فرض تخصيص دليل الخمر والوضوء وهكذا بالضرر القدر المتيقن الخروج هو الضرر المعلوم ومورد الشك يكون مندرجا تحت دليل الخمر والوضوء لاصالة عدم التخصيص فيتحقق الصغرى اعني هذا شرب الخمر مع عدم العلم بكونه موجبا لحفظ النفس لانا نقول بعد فرض ترجيح دليل حفظ النفس يكون شرب الخمر الموجب لحفظ النفس مستثنى ويصير الموضوع بعد التخصيص شرب الخمر الموجب لحفظ النفس وشرب الخمر الغير الموجب فكما يمكن ادعاء انصراف الاول الى المعلوم فكذا يمكن الادعاء في الثاني والفرق تحكم ومورد الشك يكون مجملا الح ما ذكرنا نعم الحق معه لو كان المخصص مخصصا للمعلوم كقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ورفع عن امتي ما لا يعلمون وغيره مما مر في ادلة اصل البرائة والمقام ليس كذلك لان الضرر في قوله ع لا ضرر لا يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا للنفس الامر وبعد الترجيح للدنيوي يصير الامر كما ذكرنا فتدبر لكن يمكن ان يقال ان حمل المستثنى والمستثنى منه على نفس الامر فاسد للزوم اتيان المشتبهات في الضرر بمقتضى يجب الوضوء الغير المضر في نفس الامر وتركها بمقتضى يحرم الوضوء الموجب للضرر في نفس الامر وهو تكليف بما لا يطاق وحملها على المعلوم ليرجع في المشتبهات الى الاصل المقتضي لحرمة هذه الانواع او فساد هذا الوضوء خلاف الاصل لان الاصل حمله على نفس الامر فتعين الحمل عليه في احدهما لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق لا فيهما معا فابقاء احد المستثنى منه اعني يجب الوضوء على نفس الامر والمستثنى على المعلوم او العكس والثاني خلاف فهم العرف والعقلاء بل ظهور الاجماع لانه لم يقل احد بحمل المستثنى منه على المعلوم والمستثنى على نفس الامر فيبقى الاول مع ان المستثنى منه شامل مطلقا لصورة القطع والظن والشك والوهم فيجب حمله على نفس الامر حتى تعلم الخروج لوجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي هنا من باب عدم ظهور المعارض لا الظن بالعدم كما هو بناء العرف والعقلاء والعلماء في المفصلات كما ان بناء العلماء ايضا هنا على عدم اخراج صورة الشك ولزوم التكاليف في صورة الشك في الضرر ومنه الوضوء وانحصروا في الخروج بصورة القطع والظن بالضرر وبهذا نحكم بعدم لزوم التحري في الشك في الضرر في المستحبات والمباحات والمكروهات لوجوب حملها على العموم لما ذكرنا حتى يثبت المخرج والقدر المتيقن هو صورة العلم او الظن ولا يجري ما ذكرنا اولا من الحصر وبطلان حملها على نفس الامر لبطلان التكليف بما لا يطاق في المستحبات والمكروهات والمباحات لا صحة لها في المحتمل الحرمة النفس الامرية ولا فرق بين الظن بالضرر بين المعتبر وغيره بالاجماع المحقق كما ترى في ابواب الفقه كون بنائهم في الضرر النفسي والاطراف مثلا على صرف التكاليف كالطهارة والصلوة والصوم وامثالها بمجرد حصول الظن بالضرر ومن اي سبب حصل من غير تفصيل ومنه يظهر اجماعهم على حجية الظن في الضرر والاشكال انما هو في صورة حصول الظن الغير المعتبر بعدم الضرر فمقتضى عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة مع فرض ترجيح الدنيوي هو الحكم بتقديمه ومقتضى ان الظن وان لم يكن معتبرا في ذاته لكن يكون مرجحا في المحظورين هو الحكم بتقديم الاخروي فيشكل لكن الظن حجة هنا بالاجماع وان لم يكن معتبرا في ساير الموضوعات لما عرفت من كون مدارهم على اثبات التكليف ونفيه في الضرر على الظن من غير تفصيل بين الظنون المعتبرة وغيرها فيتعين فيه تقديم الاخروي بل بالاولوية لان في صورة الشك في الضرر ثبت تقديم الاخروي ففي الظن بالعدم يثبت بالاولوية ومثل الثاني اعني ترجيح الدنيوي الخامس اعني صورة عدم الترجيح بين الدليلين المتعارضين من قوله قتل النفس حرام وشرب الخمر ايضا حرام لكون الترجيح ايضا مع قاعدة الضرر من حيث هو لما ذكرنا في قاعدة العسر من كونها من حيث هي ارجح من الادلة المثبتة للتكاليف فارجع الى وجه الترجيح بالاولوية القطعية والاجماع المركب الا ان يكون الدليل المثبت خاصا مقطوعا او من الظنون الخاصة لا مثل قوله لا شفاء في الحرام لان معناه نحو الشفاء بالحرام لا ان الحمل على الخبر كذب لوجدان حصول الشفاء به فيجب الحمل على الانشاء ومعه لا يتم المطلوب لا نزاع من انحصار الشفاء بالحرام والنسبة بينه وبين وجوب حفظ النفس عموم من وجه والثاني مقدم لما مر فلا يكون خاصا كما زعمه بعض وقد مر فتدبر فهو كالقسم الثاني اعني ترجيح الدنيوي على الاخروي سواء كان مقطوعا او مظنونا واذا ثبت تقديم الدنيوي في صورة عدم الترجيح بين الدليلين اصلا يثبت في صورة ترجيح الدنيوي بالظنون الغير المعتبرة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وهو القسم الرابع بقي الكلام في القسم الثالث اعني صورة ترجيح دليل الاخروي بالظنون الغير المعتبرة كالقياس وامثاله والحق فيه ايضا تقديم الدنيوي وذلك لما حققنا سابقا من عدم كون هذه الظنون مرجحا فيجب العمل بها في المحظورين من باب قاعدة الاشتغال وهو في دوران الامر بين التعيين والتخيير وهنا ليس كذلك لان مع الظن المشكوك المرجحية مع الاخروي يحصل الشك في انه مرجح حتى يكون مكلفا بالوضوء وان كان مقطوع الضرر او لا يكون مرجحا فلا ترجيح في البين ومعه يكون الترجيح مع الدنيوي لما مر وكان الوضوء ح حراما مع القطع بالضرر او الظن به واذا كان مشكوكا فيرجع الى الاصل المقتضي للزوم دفع الضرر الدنيوي فهو كالقسم الثاني والخامس والرابع في ترجيح الدنيوي وتقييد الادلة المثبتة في التكاليف المستحبات والمكروهات والمباحات بصورة عدم الضرر المعلوم والمظنون كما مر هذا في القتل ونقص الاطراف وحدوث المرض وهكذا وامثاله وهتك العرض لا مطلقا ولو مثل الشتم بالنسبة الى بعض الاشخاص اما ترجيح الضرر المالي القليل بعينه بالنسبة الى بعض الاشخاص في التكاليف سيما لو كان مثل شرب الخمر وامثاله ففي غاية الاشكال هذا هو القسم الاول واما القسم الثاني اعني فيما كان دفع الضرر عن نفسه موجبا

مع انه خلاف طريقة العلماء من حكمهم بوجوب الصيام في صورة الشك وصحتها ومنه الوضوء لا فسادها ع

لتضرر

لتضرر الغير فاما ان يكون الضرران اخرويين او دنيويين او مختلفين ففي الاول كما لو كان الماء بقدر وضوء واحد او غسل واحد وهكذا يجب دفعه عن نفسه ثم ان كان مختارا غير مضطر في تركه لانه مختار يتعلق به التكليف ويكون مضطرا في تركه ويخرج عن التكليف وكذا لو كان وقت الصلوة وكان شروعه فيها غير موجب لضرر يرجع الى نفسه بل الى الغير القايم في دفع المحارب السارق فيجب عليه وان كان بالشروع بترك صلوة الاخر الابتدائية في دفع السارق فهو مكلف به والغير لما اضطر ارتفع تكليفه واما الثاني فان كان الدنيوي معه فيجب دفعه عن نفسه لان الدنيوي المتعلق به مقدم على الاخروي المتعلق به ففي المتعلق بالغير اولى الا ان يكون من المال القليل ويتوقف دفعه عن الغير بالنهي عن المنكر على صرف المال واما العكس فقد يجب دفع الاخروي عن نفسه كما لو كان باشتغاله بالصلوة موجبا لاتلاف المال القليل من الغير مع عدم كونه مباشرا وقد يجب دفع دنيوي الاخر كما لو كان باشتغالها موجبا لاتلاف نفس الغير او هتك عرضه او وجوب حفظ النفس المحترم والنهي عن المنكر وهو يتوقف على ترك الصلوة وقد يكون بالعكس وقوى فيوجب تبعهما ولا كلية في البين واما الثالث اعني الدنيويين ففي غير المالي منهما ان كان ضرره مساويا او اقوى من ضرر الغير فدفع ضرر نفسه مقدم على دفع ضرر الغير فيما لا يمكن دفع الضررين سواء كان السبب المباشر الثالث كما لو كان المحارب والسارق في مقاتلتهما او هتك عرضهما او اخذ مالهما كان الواجب عليهما كفاية ان استقر دفعهما دفعه وعينا ان توقف دفعه عليهما معا او كان كل منهما مباشر الضرر الاخر كما لو كان السارق في مقام قتله او هتك عرضه او اخذ ماله ودفعه عن نفسه يتوقف على قتله او نقص طرفه عينا او يدا او رجلا وهكذا وفيما كان ضرر نفسه اضعف من ضرر الغير فلا كلية في البين واما في المالي فينقسم الى ثلثة اقسام قسم يتصرف في ملكه كما لو سقى بضعف يوجب انهدام جدار الغير مثلا وقسم يتصرف في ملك الغير ويوجب ضرره كما لو سقى ارض الغير بعد ما دفنه ويوجب انهدامه وقسم يتصرف في الملك المباح ويوجب انهدام الثلثة فيما كان عدم سقيه موجبا لضرر نفسه في ترك سقي الارض والبستان اما القسم الثاني وهو ما تصرف في ملك الغير بدون اذنه ويوجب تضرره فحرام جزما لانه تصرف في ملك الغير في الاول والثاني من حيث الحكم التكليفي اعني الحرمة وفي الكل من حيث الحكم الوضعي اعني الضمان اشكال والحق ثبوتهما معا وهو موقوف على فهم الحديث وهو من طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب رواه في الكافي ويب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة وجاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال ص اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله ثم فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يعذق لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة ابن بطن عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن ودلالة الاخير على الضمان ظاهر وعمومه يثبت بالاجماع المركب عدا القول بالفصل والكلام انما هو في دلالة الحديثين الاولين ونقول في معنى الضرر والضرار ثلثة احتمالات وهاهنا عن ابن الاثير الضرر ما تضر به صاحبك وتنقص منه شيئا من حقه والضرار من الضرر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه وثانيهما الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع به انت والضرار هو من غير ان ينتفع وثالثها ان الضرر مصدر اعني فعل المكلف الضرر هو الاثر الحاصل به والمتبادر منه هو الاول عند خلية النقصان العدم وصحة السلب عن الخالي عن النقصان والنفع ولا ولوية الاشتراك المعنوي فكيف كان والاخير باطل للتبادر مع انه لا معنى للاخير لجعله بمعنى الحرمة لانه لا معنى لحرمة الفعل واثره ايضا ويلزم عقابان على فعل واحد كذا ان جعله بمعنى نفي جعل الضرر لان نفي جعل المصدر يستلزم نفي جعل اثره ولا معنى لذكره وعلى الاولين فالحمل على نفي حقيقة الضرر والضرار كذب لانه عمل المكلف وواقع منه فلا بد من حمله على غيره وهو احتمالات الاول حمل الجملة الخبرية على الانشاء اي يحرم الضرر والضرار اعني ادخال الضرر على الغير جزاء له مطلقا سواء كان حاصلا من الاعمال العبادية الواجبة والمستحبة كالصوم المضر وهكذا او غيرهما من المباحات والمكروهات والمحرمات والمعاملات سواء كان بالنسبة الى نفسه او منه بالنسبة الى الغير او الغير بالنسبة الى نفسه واليه وسواء كان الضرر بدنيا او عرضيا او ماليا الا ضرر جوزه الشارع اياه لجبر الضرر كالنفس بالنفس والعين بالعين وهكذا والخيار في تاخير الثمن والغبن والعيب وهكذا وح يعارض اطلاقات ادلة الواجبات والمستحبات والمباحات والمكروهات وهكذا في المعاملات كذلك بل لزوم البيع مثلا ويرجح مما تقدم في العسر ويقيد به الاطلاقات كما مر على انها لا تنصرف الى مورد الضرر وعلى ما ذكر لا دلالة على الحديث على ان الضرر الحاصل عن ضمانه الجبر الا غاية النفي العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف الثاني حمله على مفاد ما جعل عليكم في الدين من حرج ومعناه ان الله تعالى لم يشرع الضرر ولم يجوزه ولم يرض به مطلقا كما مر الا ما ثبت من الشارع تجويزه لجبران الضرر قال المحقق العضد ره انه لا يدل على الضمان لان معناه انه لم يجوز لكم المعاصر بغير جبران وكلما رخص الشارع من اقسام الضرر فهو لجبرانه ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران وفيه ان الحديث في مقام دفع الضرر واصلاحه وجعله لمحض الحكم التكليفي اعني استحقاق العقوبة للضار غير مجد لدفع الضرر واصلاح الضرر للمضار عليه لان الضار وان عوقب بما لا يحصى لكن لا اثر بحال المضار عليه فعلى هذا يبقى الضرر الحاصل للمضار عليه مطلقا بلا جبران وهو غير مجد بحال المضار عليه في هدم جداره او بيته او زرعه مثلا او نقول بعد حصول الضرر من الضار اما ان يكون عليه شيء لجبران الضرر المضار عليه من الله او لا وعلى الثاني يلزم جعل الضرر من الله لان عدم جعل الجبران الضرر للمضار عليه ضرر من الله وينفيه الحديث فتعين الاول وهو المطلوب توضيحه ان تاخير الثمن ان لم يكن له جواز فسخ من الله في البيع اللازم يوجب كونه تعالى جاعلا لهذا الضرر فالحديث ينفيه الا ترى انه ع امر بقلع النخلة ومعناه ادفع عنك الضرر لانه لم يكن من شرع الله دفعه لازم وان اوجب ضرر الغير اعني قلع النخلة والرمي اليه لتقديم دفع الضرر عن نفسه على ضرر الغير فيما لا يمكن الجمع بين الحقين كما في المقام لا يقال جعل الجبران لا يرفع الضرر الواقع لانا نقول يصدق دفع الضرر كما يقال في العرف بعد اخذ شيء مساويا او اقوى منه او اصلاح جداره رفع عني الضرر وارفع فلان عني الضرر فمعنى نفي جعله في الاخرويات جعله حراما وفي الدنيويات جعل شيء للمضار عليه ففيما ثبت تعيينه كالقصاص كالنفس بالنفس الخ فيما كان عمدا والدية فيما كان خطاء والخيار كما في الخيارات وهكذا فهو المطلوب وفيما لم يثبت التعيين يكون هو الضمان اجماعا مثلا اذا ذبحه او رشا بقتل دابة او قطع شجرته او حرق بيته فيما فسد ذنبه او قطع شجرته او حرق بيته وهكذا اجماعا بل نقله الضمان سابقا ومما ذكرنا في قاعدة الاتلاف في تلك الدية يلقى مال او نفس او عرض يعتمد بتوضيحه في الضرر بقي الكلام في تسلط الناس على اموالهم وانفسهم كما في الرواية الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم والتسلط وان كان ظاهرا في القدرة لكن الحمل عليه

الاخروي

لا الجزاء

فاسد لكونه اظهارا للبداهة ولعدم كون شانه بيان الموضوع بل شانه بيان حكمها ولكونه كذا الوجه اكون مال العلاق في يد الظالم ولا يفعل عليه فلا بد من حمله على الاباحة
اي مرخص فيما دون الاماخرج كالمحرمات والاباحة والرخصة هو بالمعنى الاعم ليشمل الواجبات والمستحبات والمكروهات والمباحات وعموم الاية يقتضي جواز
صرف المال والنفس في جميع الامور سواء كان حراما كالقمار والشراب وضرب الام والاولاد كحرج عن الاطلاق بالاجماع وكذا الضرر البدني بل العرضي في بعض الصور كما لو
كان اشتغاله بالصلوة موجبا لهتك ناموسه او اولاده وبعض الصور اشكال كما لو كان اشتغاله بها موجبا لمرض الشيخ والاشكال انما هو في المالي وهو قسمان قسم يكون
العمل موقوفا عليه كالحج والوضوء المتوقف على بيع المال فانه لو لم يصرف المال لم يتحقق اصل الحج والوضوء وهذا مما يجب صرف المال فيه اجماعا وسيرة وتقريرا ولانه لو لم يصرف
المال لم يتحقق العمل المأذون فيه شرعا واجبا كان كالحج او مستحبا كبناء المساجد والعطايا او مباحا كالمعيشات والتلذذات كلا وسريا ما لم يكن اسرافا او تبذيرا او
مكروها ففي الواجب صرف المال كالنفس واجب وفي المستحب مستحب وفي المباح مباح وفي المكروه مكروه فالعمل باطلاق ادلة الواجبة كاتموا الصلوة واغسلوا والمستحبة
والمباحة والمكروهة لازم ولم يكن مقيدة بادلة الضرر اجماعا لعدم ضرريته لكون العوض في مقابله اخرويا كالعبادات او دنيويا كالمعاملات والخروجه عن قاعدة الضرر
وقسم يكون العمل مستلزما للضرر والاتلاف كما لو كان اشتغاله بالصلوة موجبا لسرقة ماله قليلا كان او كثيرا مما لم يعد من السفهاء وزمرة العقلاء وفيه اشكال من ان الضرر
حرام فالعمل الموجب له كالصلوة حرام والصلوة واجبة وهذه الضرر لم يكن حراما لقوله ع الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم **اصل في حجية الاستصحاب** والكلام
فيه في الشبهات الاشائية اعني ما علم سابقا موضوعا او حكما ولم يعلم ذلك بعده فهل يجب الحكم ببقائه على ما كان الى ان يعلم زواله بناء على حجية الاستصحاب مطلقا او تفصيلا
او لا فتكون كالشبهات البدوية اعني ما لم يعلم سابقا بالبرائة في مورده وبالاحتياط في مورده وبالتخيير في مورده وكذا التوقف بعين ما مر في خاتمة البرائة والاحتياط
من عدم فرق بين الشبهات البدوية والاشائية توضيح المطلب يقع في مطالب سبعة الاول في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة الثاني في تفصيل موارده واثبات تعميم الحجية الثالث
في بيان مجرى الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب والقضية المستصحبة من انه هل يختص بما كان القضية مهملة او مجملة او المرددة او يعمها والمطلقة الرابع في
شرايطه من بقاء الموضوع وغيره الخامس في ان حجيته هل يكون مشروطا بالفحص ام لا السادس في ان العمل بالاستصحاب هل يكون من باب الوصف والتعبد او التقييد
السابع في انه لو ثبت حكم في الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في شريعتنا هل يجوز التمسك بالاستصحاب لاثباته في هذا الزمان او لا وقبل الدخول في المقامات لا بد من
بيان مقدمات ثلثة الاولى في بيان معنى الاستصحاب بحسب الاصطلاح الثانية في بيان انه هل يكون من المسائل الاصولية ام لا وعلى الاول هل يكون داخلا في الاربعة ام لا
وعلى الثاني منهما هل يكفي فيه الظن المطلق ام لا الثالثة في بيان تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على المستصحب ومن حيث المستصحب ومن حيث الشك العارض فيه اما الاولى
فعن بعض شروح المنهاج انه عبارة عن ابقاء ما علم وجوده ولم يعلم عدمه وعن التنقيح الاستصحاب الحكم على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي
وعن الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول وعن بعض الكتب الاخر التعبير بما كان قريبا الى ما ذكرنا وعن بعضهم انه هو القاعدة
وعن بعض انه بقاء ما كان على ما كان وهو فاسد لانه لو كان باقيا فلا معنى للشك ولو كان البقاء مشكوكا فلا معنى للحكم بالبقاء كيف وقد فرض انه مشكوك وبالاستصحاب
يثبت الحكم الظاهري في مقام الشك وبه ظهر فساد ما في شروح المنهاج والتنقيح والزبدة لانه ليس حكما ولا اثباتا او ابقاء بل دليل وقاعدة اصولية يثبت به الحكم
او المستصحب في زمان الشك ظاهرا حكما كان او موضوعا او غيرهما وذلك للتبادر وصحة سلب الاستصحاب عن الحكم وابقائه او اثباته وامثالها ولانه لو كان كذلك
صح الاسناد المذكور مما يصح الاسناد اليه للاستقراء وليس كذلك لصحة ان يقال الحكم كذلك للاستصحاب والاستصحاب حجة كما يصح بالنسبة الى القاعدة ولا يصح بالنسبة الى
المذكورات وكذا صحة يجب الابقاء ولا يصح يجب الاستصحاب او يجب القاعدة لكن يرد اشكال وهو انه لو كان كذلك لكان مطردا في المشتقات كالاستقراء وليس كذلك لتبادر
الابقاء من قوله يستصحب ومستصحب وكذا يصح ان يقال يجب استصحابه بمعنى ابقائه ولا يصح بالنسبة الى القاعدة ودفعه لا بد اما من ارتكاب الوضعين احدهما كون
المادة من الاستصحاب علما واسما للقاعدة لا من حيث المصدرية وعروض الهيئات بل كونه جامدا من هذه الحيثية والثاني من جهة المصدرية والاشتقاق كما يدل
هو من حيث كونه معروضا للهيئات وفي ضمنها او منع تبادر الابقاء في يستصحب ومستصحب ويجب استصحابه بل المتبادر يجب العمل بقاعدة الاستصحاب او يعمل
الاسناد بالنسبة الى الاستصحاب على الاسناد المجازي بان المراد من قوله الاستصحاب حجة هو كون مدركه حجة والاول وان كان ينفيه الاصل وغلبة اتحاد لفظ المنقول
فيه وضعا وغلبة وجود معنى المشتق منه في المشتق وبالعكس كما في الصلوة والزكوة وامثالهما لكن تبادر القاعدة من الاستصحاب مع صحة الاسناد وتبادر الابقاء من
المشتقات كيستصحب ومستصحب دليل اجتهادي يقدم على الاصل والغلبة وكذا على حمل الاسناد الى المشتق منه بارتكاب الاضمار اعني كون مدركه حجة
بعد فهم العرف كما لا يخفى وما سيجيء من كونه دليلا وقاعدة اصولية واما الثانية اعني كونه من المسائل الاصولية ام لا فتوضيحه يقتضي بيان موضوع الفقه ومسائله
وكذا موضوع الاصول ومسائله وكذا موضوع الكلام ومسائله اما موضوع الكلام فهو اعتقادات المكلف ومسائله هو الاحكام العارضة له من حيث هو وان كان
له ربط بالعمل كوجوب الايمان من جهة الوجوب النفسي واما الفقه فموضوعه هو فعل المكلف ومسائله هي الاحوال العارضة له والمرتبطة به لا من حيث كونه منشأ
لاستنباط حكم فعل المكلف كاتموا الصلوة فانه يرتبط بفعل المكلف لكن الارتباط بنحو الاستنباط اعني وجوب الصلوة والتعميم لادخال الاحكام الستة الفرعية
كما عرفت في تعريف الفقه وقد عرفت في تعريف الفقه كون موضوع علم الاصول هو الدليل من حيث كونه معروضا لما يستنبط منه الحكم الفرعي ومسائله
هي العوارض العارضة له من حيث استنباط الحكم فاتموا الصلوة مدلوله وجوب الصلوة وهو حكم فرعي وبعد عروض الحجية له يستفاد الوجوب على ذمة المكلف والحق
ان الاستصحاب لم يكن كلاميا لعدم ربطه بالاعتقاد كما لم يكن مسئلة فرعية وفقهية بل دليل وقاعدة اصولية لصحة حمل الدليل والحجية عليه كما يق الاستصحاب دليل وحجة
وهذا الحكم كذلك للاستصحاب كما يق للدليل ولان مدلول لا تنقض عدم نقض ما ثبت بالشك اللاحق ويلزمه ويتفرع عليه ثبوت المستصحب في زمان الشك فلا تنقض
دليل مدلوله والمدلول قاعدة اصولية ودليل لاثبات المستصحب في زمان الشك ولا يكون الامر الثابت في زمان الشك في زمن مدلول لا تنقض حتى يتوهم كون المدلول
قاعدة فرعية بل لازم للاستصحاب الا كان الامر الثابت في زمان الشك فرعيا كقوله كل شيء طاهر الخ وليس كذلك لكون المستصحب الثابت في زمان الشك فرعيا

واصوليا

واصوليا وكلاميا وموضوعا مستنبطا او صرفا كما سيجيء وليس الامر الثابت في زمان الشك من باب المؤدية لمدلول لا تنقض بل من باب اللازم والملزوم والتفريع
كسائر الادلة كقوله ان جاءكم فاسق على فرض تمامية مدلوله كلي لكنه اصولي وهو قبول قول العادل وحجيته ويلزمه العمل بمقتضاه ولا يلزم ولا يتفرع على المسائل
الفرعية امر زائد كل ما كان ظاهرا لان مدلوله كلي اعني جميع الافراد وكل فرد من المشكوكات فرد له بنحو الاندراج فهو مقام الشك بقي مما ظاهر يعلم بعد الاندراج
حكمه الثابت للكلي الا ان يلزمه ويتفرع عليه حكم جديد كما لا يخفى فبان انه مسئلة اصولية ودليل ولا يكون من الادلة الاربعة لما ذكرنا في بطلان حصر الدليل
بالاربعة في حجية المظنة وبطلان وجه الحصر الذي ذكروه بان الدليل اما وحي وغيره واما نوع لفظه معجزة او لا الاول هو الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما
كاشف عن تحققه او لا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل لان السنة وهي فعله وقوله وتقريره الخ كاشف عن الوحي بلا واسطة ولا نكون نص الوحي غير
عن الاحاديث القدسية فحصر الكاشف عنه بالاجماع فاسد لانه ان اراد بلا واسطة فهو السنة وان اراد الاعم فالاستماع لو سلط كثيرا كل بديهية فهم من بعض
الاخبار الصحيحة غير مع الاجماع المنقول عنهم من عمم طرق الاجماع والشهرة وكلها بعد عروض الحجية تكون كاشفة عن السنة الكاشفة عن الوحي والقياس ومنصوص
العلة وفحوى الخطاب والقياس العقلي وكلها تكشف عن السنة الكاشفة عن الوحي فالحصر ان يقال انا وحي او غيره والاول اما نوع لفظه معجزة او لا الاول القرآن
والثاني القرآن والاحاديث القدسية والثاني اما ان يكون كاشفا عنه بلا واسطة او مع الواسطة والاول هو السنة كلما تثبت وكونه حجة في الكشف عنها هو باقي المذاهب
مختلف فلعل الحق ان الحصر فاسد لاختلاف الكواشف عن السنة بالمذاهب كما عرفت وادخال الاستصحاب في العقل او الخبر لكن مدركه اما الخبر او العقل فاسد لانه
مدلول لقوله لا تنقض ومغاير للدال فلا يكون قسما له مع انه يحمل عليهما لكونهما مدركا له ومتفرعا عليهما فالخبر ايضا يدخل في السنة لانه كاشف عنها
ومتفرع عليها والسنة ايضا يدخل في العقل لكونها كاشفا عن العقل الحاكم بقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب وكونه نبيا صادقا فان كان هذه وقوله
ونفرعه حجة على ان الدليل قد يكون دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل وعلى اي منهما اما ان يكون دليلا بنفسه وبغيره فان كان في اقسام الدليل
الذي كان دليلا بنفسه فمنحصر بالعقل وان كان هو الاعم فلا حصر لمحله فيختلف باختلاف المذاهب كما مر ونقول بكون الاستصحاب قاعدة فرعية ان الكلام فيه من حيث
الحكم العارض للمكلف اعني وجوب الابقاء فيكون فرعية ومن انه يتفرع على لا تنقض فيكون ايضا فرعية في الدراية انه مستفاد من حيث الخصوص المعارض العمل بمقتضى
الكتاب وثانيا بانه ليس الكلام في الابقاء وانه شيء يثبت به المستصحب في زمان الشك وثانيا سلمنا لكن نعمل المكلفين انه يتفرع عليه شيء اخر فيكون فرعيا اما ان يتفرع
عليه شيء اخر كالمقام لان ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على وجوب الابقاء فيكون اصوليا وفي الثاني لا ينقض بالخبر لانه متفرع على السنة ومتفرع على العقل فليكن
بالعقل وثانيا بان التفرع على الدليل يوجب فرعيته انه يتفرع عليه شيء اخر في المقام ثبوت المستصحب في زمان الشك متفرع على مدلول لا تنقض وهو متفرع على لا تنقض
اما الكلام في ان الدليل على الاستصحاب او الحصر بالظن المطلق لانه مسئلة اصولية كما عرفت والاصل حرمة العمل بالظن المطلق فيه فيحتاج الى ورود الدليل على حجيته لا بخصوص
الوجوه السبعة وكلها فاسدة قد مر توضيحها في حجية المظنة فمن اراد فليرجع اليها نعم فيما كان المستصحب مما يثبت بالظن المطلق كالحكم الفرعي او الموضوع المستنبط
او الموضوع الصرفي المرتبط بالحكم الفرعي كاستصحاب الكرية والاطلاق والاضافة او الطهارة او النجاسة وامثالها يكفي الظن المطلق كالخبر الصحيح والخبر
المقبول او الضعيف المنجبر هكذا كل ما يثبت به فيكفي في حجية العمل به اما ما كان مما لا يكفي كما لو كان اصوليا او كلاميا او موضوعا صرفا مرتبطا بالاول كاستصحاب
العدالة او الطلاق والاعلمية والحيوة وامثالها او الثاني فلا يكون حجة لاصالة حرمة العمل بغير العلم ولا يجري هاهنا التقرير المزبور من جواز العمل بالظن المطلق في
الحكم الفرعي وهو فيما كان حكما واقعيا او ظاهريا في مقام الحمل كما في المقام الجمل الا ان نقول هنا لخرق الاجماع المركب لان من قال بحجية الظن المطلق في
الحكم الفرعي قال به مطلقا ومن نفاه نفاه مطلقا لان القول بحجيته في الموضوع الصرفي المرتبط بالفرعي دون الاصولي والكلامي خرق للاجماع المركب لان كل من قال
بحجية الاستصحاب في الموضوع الصرفي الخارجي قال بها مطلقا ومن لم يقل بها مطلقا لانا نقول لم يثبت كون هذا الاجماع اجماعا تعليليا بل الظاهر كونه تعبديا
لان القائل بالاعتبار يحتمل ان يكون المسئلة عنده فرعية او اصولية مع اعتبار الظن المطلق فيها عنده مفصلا بكونه اصوليا فيما كان المستصحب اصوليا او
خارجيا فيما كان خارجيا مع اعتبار الظن المطلق فيه عنده او كان الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب قطعيا او قطعي الاعتبار واما المقدمة الثالثة ففي
تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على اثبات المستصحب واقسام المستصحب واقسام المشكوك فيه وبيان الاقوال فيه ففي انه هل يكون عقليا او شرعيا اما الاول
فهو ان الدليل الدال على المستصحب اما ان يكون هو العقل او الاجماع او غيرهما من الكتاب والسنة والاول يسمى باستصحاب حال العقل والثاني بحال الاجماع
والثالث بحال النص والشرع وعلى الثاني منها اما ان يكون المستصحب وجوديا او عدميا والاول يسمى بالاستصحاب الوجودي والثاني بالعدمي واستصحاب حال النفي وكثيرا
اطلاق استصحاب حال العقل والنفي انما هو على ما كان المستصحب عدميا ثابتا بالعقل وهل يكون النزاع فيهما معا او في الوجودي فقط الظاهر عدم كون
الاستصحاب العدمي محلا للنزاع كما ادعى عليه الاجماع استادنا ادام الله ظلاله وحكي دعوى الاجماع عن استاده ايضا وهو حق لانه من موارد اصل العدم وهو اصالة
عدم الوضع وعدم النقل وعدم حدوث القرينة ولو لم يكن هذه الامور حجة لكان باب الاستنباط والمكالمات مختلا وكذا البقاء على العدم الاصلي حتى يثبت
الاذن في اصالة الاباحة وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت كذا عدم العقاب قبل حدوث النبا
في العدم لعدم حدوث شرعي يكون باجماع وكذا ظاهر استدلال المنكرين بان الحادث جاز ان يدوم وان لا يدوم واذا كان كذلك فكيف يحكم بانه يدوم وعلى فرض
كونه محلا للنزاع فيشمله ما سيجيء من الادلة الدالة على الحجية واما الثانية اعني بيان اقسام المستصحب فقد مضى الاشارة اليه من انه اما ان يكون اصوليا كاستصحاب
حجية قول المجتهد المسبوق بالطلاق او المسبوق بالحيوة او المسبوق بالاعلمية وهكذا او كلاميا كاستصحاب نبوة عيسى ع او فرعيا تكليفيا او وضعيا
او موضوعا مستنبطا كاصالة بقاء الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وامثالها او موضوعا صرفا مرتبطا بالعمل الفرعي كاستصحاب الكرية
والطلاق والمضاف وامثالها او مرتبطا بالعمل الاصولي كاستصحاب العدالة لاعتبار قوله واستصحاب الفسق لعدم اعتباره او استصحاب الاجتهاد المطلق

او علية او سببية او مانعيتها واما في غيره بسيط كاستصحاب الحدث من غير الاحتياج اليه فلا فائدة له واما الثالث اعني اقسام الشك فهو انه اما ان يكون حاصلا من الشك
في نفس المقتضى كالخيار المشكوك من انه على الفور ام لا او في حدوث المانع المعلوم المانعية فيما كان معينا بغاية او حد كاستصحاب الوضوء مع الشك في حدوث البول
او ما له او في حدوث الشيء المشكوك المانعية باقسامها الثلثة كما سيجيء او في الشك في رافعية الشيء المعلوم الحدوث وهو على اقسام ثلثة لان الشك اما ان يكون في نفس الحكم
الشرعي مع العلم بالموضوع المستنبط الصرف كالقطع بحدث المذي مع العلم بانه غير البول موردا وماهية ولكن كان حكمه مشكوكا من ان الشارع جعله ناقضا ام لا واما ان يكون
لشك مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط كالقطع بحدث الخفقة والخفقتان مع العلم بكون النوم ناقضا ولكن كان معنى النوم مشكوكا من انه هل يشمل الخفقة
والخفقتان ام لا واما ان يكون مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالقطع بحدث البلل مع العلم بمعنى البول وكونه ممتازا عن المذي وناقضا وكذا المذي مع العلم بعدم كونه
ناقضا لكن كان هذا البلل مشكوكا من انه مندرج تحت الكلية الاولى او الثانية واما الرابع فاختلفوا فيه على اقوال وقيل بالحجية على الاطلاق وهو من اكثر المحققين
انه لم يكن الشك ساريا وقيل بعدم الحجية كذلك وهو منسوب الى الحنفية واكثر المتكلمين وبعض الخاصة كصاحب المدارك والسيد المرتضى ره وقيل بالحجية في الحكم
دون الموضوع الخارجي وقيل بالعكس وقيل بالحجية في الحكم الوضعي دون غيره وهو من اكثر المحققين وقيل بالحجية اذا ثبت المستصحب بغير الاجماع وهو منسوب الى الغزالي
بالحجية ان لم يكن الشك في نفس المقتضي وهو من المحقق الخوانساري وقيل بالحجية ان لم يكن الشك في الرافعية وهو من المحقق السبزواري وقيل بالحجية وان كان
ساريا كما عن بعض في استصحاب الطهر للمتيمم الفاقد للماء قبل الشروع والواجد بين الصلوة واحتمالات اخر في المقام ونحن نتكلم ونذكر التفاصيل بعد هدما اما من حيث
السبب او الوصف بخلاف خصوص الموضوعات المستنبطة واما كونه عقليا او شرعيا او كلاهما فالحق هو الثالث كما سيظهر لك في المقام الاول اذا ظهر تلك المقدمات
فلنرجع الى المقاصد المطلب الاول في اثبات الحجية في الجملة ولنا عليه وجوه بعضها مقطوع الحجية بنفسه وبعضها وان لم يكن مقطوع الحجية لكنه حجة باعتبار القطع
الحاصل من تراكم الظنون الاول الاخبار الواردة في المقامات الخاصة المشتملة على الالفاظ العامة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت للرجل ينام وهو على وضوء
ا توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت القلب والعين والاذن وجب عليه الوضوء قلت فان حرك
في جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام ويجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر وجه
الاستدلال ظاهر لان لفظ اليقين مصدر موضوع للطبيعة والالف واللام موضوع للاشارة الى ما يستفاد من مدخوله والطبيعة المنفية يلزم من نفيها جميع الافراد
وهو المطلوب والحمل على العهد الخارجي اعني اليقين بالوضوء موقوف على القرينة لكونه حقيقة في الجنس وهي مفقودة في المقام بل باطل لما سيجيء من كون حمله على اليقين
بالوضوء لغوا وخلاف فهم العرف لكون سياق الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى ولا بد فيه من كون عموم الكبرى اعم من عموم الصغرى والحمل على العهد الذهني مستلزم
للالغاز والاجمال مع انه لا يصح مع كون سياق الجواب بطريق الصغرى والكبرى فيتعين الجنس وهو المطلوب توضيحه ان قوله ع لا تنقض الخ اما ان يكون كبرى لقوله فانه على
يقين من وضوئه ويكون الحاصل والا فانه وضوئه يقيني ولا تنقض اليقين بالشك الخ كقولك العالم متغير وكل متغير حادث فتدبر والمركب من الصغرى والكبرى
كان جزء الشرط وعلة لترتب الجزاء المقدر على الشرط اعني والا فلا فانه الخ او يكون جزاء للشرط وكان التعليل تعليلا لترتب الجزاء على الشرط بجعل التعليل بمعنى
الانشاء وكان جزاء للشرط اي يجب ان يكون باقيا على يقينه بالوضوء والظاهر من الحديث هو الاحتمال الاول لكونه اقرب بحسب فهم العرف من الاحتمالين الاخيرين لكن الظ من
سياق الحديث كونه ع في مقام الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى والتعريف من اليقين بالوضوء الى مطلق اليقين ولكون الظ من اقتران اليقين بلفظ الابد هو اليقين
المطلق مع انه على كل من الاحتمالات لا يمكن حمل ذلك اليقين على اليقين في الوضوء اما الاول فلانه لم يكن عموم الكبرى عين عموم الصغرى ولم يعهد مثله في العرف واللغة مع انه خلاف
فهم العرف لانه يكون بمنزلة والا فانه على حموضة الرمان ولا تأكل الحامض ابدا وحمله على حموضة الرمان خلاف فهم العرف واما الثاني فلانه ايضا لم يعهد تقديم العلة
على الجزاء فيه يلزم ان يكون عموم العلة عين خصوص المعلل اعني لانه يكون معناه والا فلا ينقض اليقين بالوضوء الخ فان وضوئه يقيني ثم بهما التساوي بين
في الاستعمال ولغوا لانا لعموم في اليقين بالوضوء حينئذ يثبت بالجزاء ولا احتياج الى العلة مع انه لو كان شرطا لتعين بدل الواو والفاء وكان الانسب ذكره مضمرا اي
لا ينقضه واما الثالث فيكون المعنى والا فانه يجب بقائه على وضوئه ويكون ح ولا تنقض الخ كلاما مستأنفا ولا معنى لحمله على اليقين بالوضوء اصلا ويرد على هذا
الاستدلال ايرادات الاول انه يمكن ان يكون التعريف للعهد المذكور في السابق اعني اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين وعدم نقض اليقين بالوضوء بالشك في الحدث
اجماعي لا يحتاج الى الاستصحاب وفيه انه قد ظهر جوابه مما مر الثاني ان الحمل على الطبيعة فاسد بناء على عدم جواز تعلق الاحكام بها وح ان كان المراد غير الاستغراق
فلا يفيد العموم وان كان المراد هو الاستغراق فيكون من باب السلب الوارد على العموم ولا يفيد العموم وفيه انه محمول على نفي الطبيعة بناء على جوازه كما هو الحق
ومعه يكون من باب عموم السلب لكون سلب الطبيعة مستلزما لنفي جميع الافراد وثانيا بان سياق الرواية في مقام الاستدلال لا سيما مع لفظ الابد مع استثناء لكن
تنقضه الخ ينافي سلب العموم المستلزم للاجمال بل يعين عموم السلب على انه لو فسد حمله على اليقين بالوضوء فلا بد من تعميمه لغيره ويثبت المطلب في الجملة بالاجماع المركب الثالث ان هذه الرواية لو لم تكن حجة فلا يصح التمسك بها وان كانت حجة فيلزم من صحة التمسك بها نفيها لكونها مسبوقة بالعدم اليقيني وصدورها
ولانها لا يكون الا ظنيا وستصاغ عدم نقض اليقين السابق بعدمها بهذا الظن بوجودها وفيه انه على فرض عدم حجيتها لا يكون الاستدلال بها بل بالقطع الحاصل من
تراكم الظنون منها ومن الروايات والوجوه القطعية كما سيجيء وعلى فرض حجيتها وان كانت ظنية بحسب الواقع لكن يقين بحسب الظاهر كما سيجيء الرابع ان حمل اليقين في المستثنى
منه على معناه الحقيقي مستلزم لخروج اغلب الاستصحابات لان الغالب لا يكون ثبوت المستصحب يقينا ما في الاحكام فلكون ثبوتها بالادلة الظنية غالبا فلو عرض
الشك بعده لم يكن ثبوته يقينيا حتى يستصحب وفي الموضوعات المستنبطة ثبوت الاوضاع في الاغلب يكون بالظن من قول اللغوي والامارات فلم يكن يقين حتى يستصحب
وفي الموضوعات الصرفة في ما بدا الحادثة لا يكون ثبوتها غالبا باليقين كيد المسلم وفعله وسوق المسلمين واستصحاب اولويتها العدالة باستناد تزكية ثم شك في بقائه
وفي اللاحق فالمستصحب لا يكون يقينيا حتى يستصحب لاحتمال عدم عدالته في الواقع او خطائها وكذا يد المسلم دليل على ملكيته ولا يكون يقينا فان شك في بقائه وانتفائه

الى غيره

الى غيره فلم يكن المستصحب يقينا حتى يستصحب لجواز كونه غصبا او سرقة او امانة او عارية او اجارة لعدم اليقين ومثله فعله وسوقه وهكذا والملازم فاسد لان كل
من عمل بالاستصحاب عمل به في هذه الموارد وح لا بد من حمل اليقين على الاعتقاد الراجح او الراجح الواجب العمل سواء كان مقطوعا او مظنونا او مشكوكا وهو مجاز لانه
منه الفعلية ولا يجتمع مع الشك الفعلي فلا بد من صرفه الى الشأني وهو مجاز ايضا ونقض اليقين السابق بالشك اللاحق فهو لا يكون قابلا للتعلق به فلا بد
من حمله على الاثار المترتبة على اليقين وحكم اليقين وهو مجاز ثالث ويلزم سبك المجاز في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد باردة الاعتقاد الراجح من اليقين ع
الفعلية السابق ثم من الاعتقاد الراجح الاثار المترتبة وهو فاسد جزما فلا بد من حمله على اليقين بالوضوء لانه يقيني غاية ارادة الاثار وهو مجاز واحد وفيه ان اليقين
هو الاعتقاد الجازم من غير احتمال الخلاف وكونه اعم من تعلقه بالواقع او بالظن في المذكورات وان لم يكن يقينا بحسب الواقع لكن بعد قيام الدليل على اعتباره يحصل
اليقين به بحسب الظ فنقول باشتغال الذمة بعد قطع بحسب الظ وبملكية المسلم لما في يده بحسب الظ وهكذا فلم يكن مجاز من هذه الجهة وكذا الثاني لان اليقين مصدر
ولا يكون الزمان ماخوذا فيه باتفاق اهل العلم وظرف اعم من الماضي والحال والاستقبال والاستعمال في احدهما كالسابق انما هو من باب استعمال الكلي في الفرد بالقرينة
الخصوصية من سياق الكلام نعم نقض اليقين بالشك فهي لا بد من ارادة الاثار وهو مجاز واحد يلزم على فرض الحمل على اليقين بالوضوء ايضا وبعض من لا ربط له في
الفن احتمل حمل اليقين على الراجح الفعلي والشك على المرجوح الفعلي وفساده غني عن البيان لانه مع كونه مجازين بعيد لا ربط له بمورد السؤال لان سؤال الراوي كان
عن اليقين السابق بالوضوء مع الشك اللاحق لا عن الراجح والمرجوح الفعليين مع كونه منافيا لسياق الرواية من كونه ع في مقام الاستدلال الخامس ان مورده
ونسيانا وتفهيما للقاعدة الكلية بنحو الاستدلال بالصغرى والكبرى المشتمل على جواب السائل الخامس ان حمل اليقين في المستثنى على معناه الحقيقي مستلزم لخروج
عن الدين او تخصيص الاكثر وذلك لان ثبوت الاحكام والاوضاع والموضوعات الصرفة والاسباب بالعدم الاصلي يقيني وثبوتها لا يكون يقينيا في الاغلب كما مر
وح لو لم ينقض العدم الاصلي بالمذكورات فيلزم الاول وان نقض وخصص الحديث بالمعتبرات بانه لا ينقض اليقين الا باليقين الا في مثل الاية والخبر الصحيح وهكذا
في الاحكام وقول اللغوي والامارات في الموضوعات المستنبطة والاسباب في الموضوعات الصرفة فيلزم الثاني وكلاهما فاسد فلا بد من حمله على اليقين بالوضوء وفيه
انه قد ظهر جوابه مما مر من ان اليقين اعم من تعلقه بالواقع او بالظاهر السادس ان حمل النهي على الحرمة العينية مستلزم للتناقض في الاستصحابين المتعارضين ولا بد
من حمله على اليقين بالوضوء وفيه ولانه منقوض بسائر الادلة كقوله يجب العمل بالكتاب وقول العادل خبرا في الايتين المتعارضتين وقول العدلين على خلاف الاخر
تناقض وثانيا بالحل بانه مع الترجيح المعتبر من الدلائل كتعارض الاستصحاب الموضوعي والحكمي والخارجي كظهور الاجماع يجب العمل بالراجح عينا ويخرج الاخر من تحت الحديث
وفي المتساويين كتعارض الاستصحابين الموضوعيين او الحكميين مع عدم الترجيح يتساقطان ويرجع الى الاصل ويخرجان من تحت الحديث او لو بنا لتقييد على حمل
النهي او الامر على الوجوب بالمعنى الاعم من العيني والتخييري السابع ان هذا الحديث معارض لسائر القواعد الفقاهية لان حال الشك في بقاء التكليف المنفي فيما كان
المستصحب تكليفا نفسيا معارض باصالة البرائة وفي التكليف ببقاء عدم المقتضي من الشرطية وغيرها فيما كان المستصحب عدم التكليف المقدمي معارض باصالة الاحتياط
وفي الحديثين معارض باصالة التخيير وفي موارد القرعة معارض باخبار القرعة وهكذا ولو لم يكن هذه القواعد اقوى لم يكن الامر بالعكس لا يصح الاستدلال وفيه
ادلة الاستصحاب من الاخبار والعقل اقوى من سائر القواعد الفقاهية ويقدم ويخصص سائر القواعد في الشكوك البدوية لما مر في اصالة البرائة فارجع ومنها صحيحة
اخرى عن زرارة رواها الشيخ عن حماد عن حريز عن زرارة في باب تطهير الثياب من النجاسات قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان
اصيب له من الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت
انه قد اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد
اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا
ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك وهذا الحديث في مواضع ثلثة يدل
على حجية الاستصحاب الاول قوله ثم شككت فليس ينبغي الخ والثاني قوله حتى تكون على يقين من طهارتك بعد اليقين بالنجاسة والثالث بل الحديث فليس ينبغي
الخ لكن الثاني يدل على حجية الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة ووجه الاستدلال يظهر مما ذكرنا في الرواية السابقة ويرد عليه بعض ما ورد في السابق لا يرد بل
الحديث اعني قوله تنقض وتعيد اذا شككت في موضع ينفي حجية الاستصحاب لان علة لزوم الاعادة ان كانت هي عروض النجاسة في البين وهو كان منشأ الاستصحاب
كما لو عرض الحدث في البين فهو ينافي قوله بعد قطعت الصلوة وبنيت وان كانت العلة عروض الشك في السابق فهي تنفي حجية الاستصحاب ويكون الدليل معارضا
بصدر الحديث فان ظننت الى ان قال ع لا تعيد ان كانت العلة هي حصول العلم في البين بكونه موجودا قبل الصلوة يكشف عن كونه شرطا في نفس الامر فينافي اطلاق
السابق في قوله ع لا تعيد بعد قول زرارة ثم صليت فرايت لان هذه الرواية اعم من حصول العلم بكونه في السابق ولا انا نقول العلة هي الاخير والتعارض ايضا مسلم لكن
يجب تقييد الصدر بصورة عدم حصول العلم بكونه في السابق ويكشف عما قلناه قوله ع بعد هذا الكلام فان رايته رطبا قطعت الصلوة وبنيت لان الرطوبة يكون منشأ
لحصول العلم بعدم كونه في السابق فيحصل الظن من مفهومه بان المراد من سابقه هو صورة رؤيته جامدا وهو منشأ لحصول العلم بكونه في السابق ونقول بانه لا ضرر
يكون الشيء شرطا في حال العلم ان كان الجهل مستمرا الى الفراغ من العبادة كما يدل عليه صدر الحديث فلا يبعد ان شرطا في نفس الامر ان لم يكن الجهل مستمرا وارتفع في
اثناء العبادة كما يدل عليه ذيل الحديث ومعه يرتفع التعارض كليا وروى عن زرارة ايضا هذا الحديث في موضع اخر الى قوله انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك
ومنها ما روي عن زرارة ايضا عن احدهما ع في حديث قال اذا لم يدر في ثلثة هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك

ولا يدخل الشك في اليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم
اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ومنها ما روي عن العلامة المجلسي ره في البحار في
باب الشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال بسنده عن الصادق ع عن امير المؤمنين هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
وعنه ع ايضا من كان على يقين فاصابه شك فليمض ومنها ما روي عن عبد الله بن سنان قال سأل ابو عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب
الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل ولا تغسل من اجل ذلك فانك اعرته وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه
حتى تستيقن انه نجسه لكنه دال على حجية الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة لكنه ظاهر في كون العلة هو اليقين السابق من حيث انه يقين لا اليقين في الطهارة با
لخصوص ومنها ما رواه عبد الله بن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت لكنه دال على حجيته الا
في خصوص الوضوء مع ظهوره في كون العلة ما ذكرنا ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية والاخبار الكثيرة في ابواب الفقه ولا يكون المقام مقام ذكرها ولا ريب انها بضميمة القطع
بالمضمون او بصحة احدها سيما بعد انضمامها بالروايات الكثيرة الواردة في المقامات الخاصة الظاهرة في كون العلة هو اليقين السابق من حيث هو المعمول بها عند كثير العلماء
في حجية العموم عند الكل في خصوص مورد الوضوء والطهارة مما يستحق من سائر الوجوه الثاني بناء العقلاء على البقاء الا ان تقريره في الموضوعات الصرفة من ارسال
المكاتيب والرسل والنفقة الى البلاد البعيدة وكذا المسافرة اليها مع عدم كون المرسل اليه عالما ببقائه ولا ببقاء من يرسل اليه ولا ببقاء الرسول وله ولم يرسل معتقدا
بانه ما كان قاطعا ببقائه يكون مذموما عند العقلاء لانا نقول لو كان بناؤهم على البقاء فاللازم عدم التخلف وهو موجود لانا نرى لو كانوا شاكين فيمن وصل اليه
في خروجه عنه الى بلد آخر او بقائه فيه لم يكن بناؤهم على الارسال مع ان مقتضى الاستصحاب هو البقاء وعدم الخروج لانا نقول هذا استصحاب في التوابع لان البقاء والخروج
انما هما من لوازم الارادة الاولية وهي غير معلومة انه كان مريدا في اول الامر التوقف فيه او العبور منه وعدم التوقف فيه كسائر المنازل ولذا لو فرضنا قطعهم بكونه
مريدا للبقاء ثم عرض الشك لهم من انه هل بدل الارادة البقاء بالخروج يكون بناؤهم على الارسال ولو قطع كونه مريدا للعبور وعدم التوقف ثم عرض الشك يكون بناؤهم
على عدم الارسال ولو كان مشكوكا لم يكن بناؤهم على الارسال وكذا لو علموا بان الفيض ونحو يشترى في المشهد والزهر في الكثير والنبات في الهند وهكذا كان بناؤهم على
بعد تمام سنة بل الف على ترتب الآثار على العلم السابق حتى يعلمون خلافه وكذا في الموضوعات المستنبطة لانهم لو علموا كون الخبز والرطب في مشهد الحسين ع مثلا موضوعا للشيء
مخصوص ثم بعد مائة سنة بل الفان فصاعدا يكون بناؤهم على ترتب الآثار عليه حتى يعلمون خلافه من النقل بغيره وهكذا وكذا في الاحكام لانا لو فرضنا كون الشخص في زمان
الشريعة مما يكون المتعة حلالا والصلوة واجبة والسنة في حكم كذا والوضوء كذا والماء الفلاني كان نجسا او طاهرا يكون بناؤهم على البقاء لكن عن غير فحص في بعض افرادها
وعلى فرض الفحص مع عدم الاطلاع على الدليل يكون بناؤهم على البقاء وكذا في المسائل الكلامية لانهم لو علموا كون موسى او عيسى او محمد نبيا ورسولا يجب اطاعتهم
يكون بناؤهم على البقاء حتى يعلمون خلافه وهكذا في جميع الاشياء الا انه على فرض تسليم كون بنائهم على البقاء لم يثبت اعتباره في الشريعة والاصل الحرمة لانا نقول بعد
كون بنائهم على البقاء من باب الجبلية الذاتية كحمل الالفاظ على الحقائق لو كانوا مكلفين بغيره مع عدم الردع سيما في هذا الامر العام البلوى يلزم التكليف بما لا
يطاق ولو ردعوا لوصل الينا كالقياس مع كونه في مقام التقية لكون عمل العامة على القياس بخلاف المقام لكن عمل العامة ايضا على العمل بالاستصحاب ومنها البيّنة
من لدن آدم الى الخاتم عملا وتقريرا بل من النبي والائمة ع فعلا وتقريرا اما الاول فلانهم يرسلون الرسل والمكاتيب الى البلاد وعملهم في البستهم وابدانهم من خلوها
عن النجاسة وفضلات ما لا يؤكل لحمه وفي مأكولاتهم ومشروباتهم وابنيتهم ومعاشرتهم مع الناس على الاسلام السابق والعدالة السابقة وفي ضدهما وهكذا
في غيرها بقطع بان بنائهم كان على اليقين السابق مطلقا حتى يعلمون خلافه الثالث الاستقراء وتوضيحه ان المشكوك اما ان يكون فردا من الصنف وصنفا من النوع او
نوعا من الجنس اما الاول فاما ان تكون الغلبة متحققة في افراد الصنف كالزنجي يكون غالب افرادها اسود ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون الفرد المشكوك
كسائر افراد هذا الصنف بلا شبهة سواء كانت الغلبة موجودة في الاصناف كما لو كانت له اصناف كثيرة وكان لكل منها افراد قليلة مع كون غالب الاصناف بافرادها اسود
او كانت موجودة في الافراد كما لو كان له صنف واحد كان لهذا الصنف افراد كثيرة يكون غالبها اسود او كانت موجودة في الصنف القريب معا وسواء كانت
هذه الغلبة موافقة للغلبة الموجودة في افراد الصنف المفروض كما ذكرنا او مخالفة لها بكون غالبها ابيضا اما على فرض الموافقة فظاهر واما على فرض المخالفة
فلتقدم الغلبة الشخصية على النوعية وسره واضح وبما ذكرنا ظهر فساد قول ابن جني في المستعمل بان الاصل في الاستعمال المجاز لكون الغالب في العمومات التخصيص
وفي المطلقات التقييد لما وجه الفساد فيه وان غايته افادة الظن في افراد هذا الصنف واما في الصنف الآخر كما في الاعلام الشخصية الجنسية فلا لكون الغالب
فيها ارادة الحقيقة وكذا ظهر فساد قول من قال باولوية الاشتراك اللفظي بان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وجه الفساد انه في متحد المعنى مسلم دون متعدد المعنى كما
ولا ينافي المجازية يكون احد المعاني حقيقة والباقي مجازا وكان غالب استعمال في الحقيقة فغلبة الاستعمال في الشيء يوجب الحكم بالحقيقة بالغلبة لا بمجرد وقوع الاستعمال
ولو كان نادرا كما في المجاز واما على الثاني اعني صورة عدم العلم بتحقق الغلبة في افراد هذا الصنف فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك في الغلبة و
التساوي او يحصل القطع بالغلبة مع عدم التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن بكون المشكوك فيه من هذه الافراد اسود او ابيض سواء كانت الغلبة موجودة
في النوع وانواع هذا الجنس ام لا وعلى الاخير لو كان سائر الاصناف لهذا النوع مخالفا لهذا الصنف كليا كما لو كان سائر الاصناف بجميع افرادها اسود بالكلية او ابيضا كذلك
لا يحصل الظن بكون المشكوك فيه اسود او ابيضا للمخالفة الكلية بين هذا الصنف وسائر الاصناف واما لو كان موافقا لهذا الصنف في الجملة مع تحقق الغلبة فيها بكون غالب افرادها
الاصناف اسود وبعضها ابيض فالظاهر حصول الظن بكون الغالب في هذا الصنف هو الاسود ويحصل الظن بكون الفرد المشكوك ايضا اسود واما الثاني اعني صورة كون الصنف
مشكوكا فاما ان تكون الغلبة في الاصناف متحققة او لا وعلى الاول فاما ان تكون في الاصناف او في افراد الصنف او فيهما معا وعلى الاخير ان تكون الغلبتان متوافقتين

مثلا في السواد و البياض

كان

كان يكون للانسان عشرة اصناف وكان غالب الاصناف غالب افرادها اسود وكان الزنجي مشكوكا او يكونا متخالفين كان يكون ثمانية اصناف متصفة بالاسودية وكان
لكل منها افراد قليلة كعشرة مثلا وكان له صنف آخر من جنس آخر مائة افراد مثلا وكان غالبها ابيضا وكان له فرد آخر مشكوكا اما على فرض صورة عدم المخالفة فلا ريب في حصول
الظن واما على فرض المخالفة فاما ان يكون احدهما مستهلكا في جنب الآخر ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون المشكوك من الاغلب وعلى الاخير يتوقف واما على فرض عدم
الغلبة في البين فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك فيه او يحصل القطع بالغلبة مع الشك في التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن سواء كانت الغلبة موجودة
في انواع الجنس ام لا كما في الشك الفردي في صورة التساوي الا ان يكون باقي الاصناف متصفا بمحل الشك وانحصر بصنف واحد كما لو كان للانسان ثلثة اصناف ابيض
واحمر واصفر والرومي كان مشكوكا مع القطع بعدم كونه من الاولين فيلحق بالثالث للانحصار واما لو كان له صنف آخر ايضا كما في الكلام فان له صنفا يفيد الفور في ما
النطق كالجملة الخبرية وصنف يفيد الفور منفصلا عنه كالاستفهام والنداء وامثالهما وصنف يفيد زمان المستقبل والامر محل الشك مع القطع بانتفاء الاولين والثالث
ولا يلحق بالثاني لاحتمال كونه من الرابع ومما ذكرنا ظهر فساد قول من تمسك بالاستقراء لاثبات كون الامر للفور فتدبر وعلى الاخيرين يحصل الظن لو تحقق الغلبة في
انواع الجنس على قياس ما مر ومما ذكرنا ظهر الحال في الثالث وهو فيما كان المشكوك نوعا من الجنس اذا عرفت ذلك فاعلم ان التمسك بالاستقراء هنا يمكن ان يكون باعتبار
التتبع في اصل الممكنات بان غالبها قار الذات ولا يكون آنيا بل يكون باقيا فيحصل الظن بكون حكم الشارع من حيث انه ممكن من الممكنات مع القطع بكونه قارا غير آني
ويمكن ان يكون في نفس الحكم سواء كان صادرا عن الموالي او من الله تعالى بان غالبها الا يكون آنيا فيكون حكم الشارع ايضا كذلك ويمكن ان يكون في نفس حكم الشارع
والتمسك بالاولين فاسد اما الاول فلاختلاف الممكنات في نحو البقاء ولا يكون لها قدر معين حتى يلحق المشكوك بالاغلب باثبات نحو البقاء في الجملة مما لا يكون
محتاجا اليه للقطع بالبقاء في الجملة مع ان غالبها لا يكون بقاؤه زائدا على ستين سنة ولازم ذلك عدم صحة التمسك به في الاحكام الثابتة في زمان النبي والائمة وكذا
الثابت في الشرايع السابقة واما الثاني فلاختلاف احكام الموالي في جهة البقاء ايضا باختلاف الآراء والازمان والاحوال وحصول البداء لهم كثيرا مع ان حكمهم غالبا
لا يكون بقاؤه زائدا على تمام العمر واما الاخير فصحيح وتوضيحه ان المشكوك اما ان يكون حكما شرعيا او موضوعا صرفا او مستنبطا او مسئلة كلامية اما الاول فاما ان
يكون حكما وضعيا كالزوجية والملكية والطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والحدثية والمطهرية والصحة والفساد والانتقال وامثالها او حكما فرعيا من الاباحة والاستحباب
والكراهة والوجوب والحرمة وعلى التقديرين اما ان يكون سبب الشك انتفاء امر موجود مع الموضوع في زمان تعلق الحكم به بعده من الاوصاف والاحوال والامكنة وامثالها او عروض
امر بعد تعلق الحكم بالموضوع في حال عدمه او تبدل امر بامر كالقلة بالكثرة حد الكر او اطلاق الماء بالاضافة وامثالها او تبدل الزمان بزمان بعده اما الاول ففيما كان الامر
الموجود جزءا او شرطا للموضوع كالحائض حكمها كذا بعد انتفاء الحيض فخارج عن الكلام لانه ينتفي وكان من باب انتفاء الموضوع واما غيره فالغالب عدم انتفاء الحكم بانتفاء
الامر الموجود سواء كان من المقارنات او العلة لان الانفتاح بحصر بما كان الامر الموجود بحدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه علة لبقائه كقوله يجب تقليد هذا
لاجتهاده وهو نادر لكون الغالب فيها من المقارنات كالحرارة والبرودة والخفة والثقلة والكدورة وامثالها او كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان زال كذلك
سواء كان آنيا كالوضوء والغسل والحدثية بالحدث والمطهرية بالمطهر وصيغ المعاملات لكون حدوثها علة لحدوث الطهارة والحدثية والانتقال وبقائها وان زالت
العلة وكان شانيه او غير آنيه كالتغير للماء فان له نحو بقاء واما الثاني اعني ما كان سبب الشك عروض امر بعد تعلق الحكم بالموضوع فكذلك ومثله ما كان سبب الكون الاستقراء
متحققا يقينا بل اغلب انتفاء الامر لعدم ارتفاع الحكم بعروض اغلب الامور اما في الوضعي كالطهارة فظاهر من انها لا ترتفع بجميع ما عرض له الا بامور محصورة كالبول والمني
وامثالهما وكذا النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بامور محصورة كالماء والارض وامثالهما وكالزوجية والملكية فانهما لا ترتفعان الا بامور محصورة كالطلاق واجراء
الصيغة ومثله عدم الزوجية وعدم الملكية فانهما لا ترتفعان بجميع ما عرض له الا بصيغة النكاح او بيعا وصلحا وكذا الطبيعة لا ترتفع الا بخروج البول والغائط وامثالهما
من النواقض ومثله الحدثية وكذا غيرها من جميع الاحكام الوضعية واما المباحات فكذلك كالماكولات والمشروبات والملبوسات المباحة وغيرها لكون غالبها لا ترتفع
اباحتها بتبدل اغلب الاحوال ابدا او غالبا وكذا المحرمات لان ما ثبت حرمتها من المسكرات والنجاسات والخبيثات وامثال اللهو واللعب والقمار وغيرها لا ترتفع بعروض
اغلب الاحوال او زوالها وكذا المكروهات والمستحبات والواجبات لان اغلبها يكون باقيا ببقاء الموضوع كوجوب الصلوة لا يرتفع بتبدل اغلب الاحوال والاوصاف ابدا
عارضا الا بامور محصورة كفقد الطهورين والعجز عن انعقاد القلب وامثالهما وكذا الاتمام لا يرتفع الا بعروض السفر المستجمع للشرايط ولا يرتفع بالاكل والشرب والحركة
والتكلم وامثالها من جميع ما يصدر عن المكلف او يعرض له وكذا القصر واما الثالث اعني ما كان سبب الشك تبدل الزمان فهو على قسمين قسم يكون الشك في اصل نسخ
الشارع وقسم يكون الشك في اصل تشريع الشارع وقسم يكون الشك باعتبار الشك في كونه موقتا او مؤبدا والاول محل الاستقراء فيه ايضا لتحقق علة النسخ في الشريعة واما الثاني
فكذلك ايضا في الوضعيات والمباحات والمكروهات والمحرمات لعدم كون الزمان ماخوذا في غالبها واما الواجبات والمستحبات فاغلبها غير موقت لا ترتفع بانقطاع الزمان كاداء الدين
وازالة النجاسة عن المسجد وصلوة الميت ونفقة الزوجة والاولاد ورد الوديعة وامثالها في الواجبات وكذا المستحبات كزيارة الائمة ع والتعزية والبكاء واعانة زوارهم
وتعمير المساجد والضرايح والحمام وقضاء حاجات الناس واحسانهم وضيافتهم وزيارتهم وهكذا انما لا نعلم بعضها موقت من باب تعدد المطلوب يكون الحكم باقيا بعد مضي
الوقت كالحج وكذا الصلوة اليومية والصوم مما يجب قضاؤه على مذهب من قال بكون القضاء بالامر الاول بل وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لانه يكشف عن تعدد المطلوب
بكون المطلوب من الاول شيئان الطبيعة المقيدة بالوقت الخاص والطبيعة المطلقة معلقة على عدم ايجادها في الوقت الخاص وبعد انضمام هذا القسم بالمؤبدة وبعض
الموقتات يحصل الظن بعد انقضاء الزمان الخاص بكون المشكوك فيه باقيا واما الثاني اعني الموضوع الصرف ففي الممكنات الغير القارة لا يصح التمسك بالاستقراء
لكون انوجادها عين انعدامها والا لم يكن غير قار واما الممكنات القارة فانواعها مختلفة في نحو البقاء فان للانسان بقاء غير بقاء الشجر وكذا ماء الحياض فبقاؤه
في الصيف غير بقائه في الشتاء وكذا مختلفة في جهة عروض المانع ولا بد من ملاحظة المشكوك صنفا ونوعا وجنسا ويلحق المشكوك بامثاله مما هو مشارك
له في جهة البقاء وعروض المانع انما الاشكال فيما كان حكم الشارع معلوما وما تغير ومن هنا ايضا كذلك لكن الشك انما يكون في عروض المانع كطهارة الاشياء الا

في الشك الفردي ٤

عام

طاهر الى غاية معينة وهو عروض النجاسة وكذا الزوجية والملكية مع الشك فى الاول كشف الموت واجراء الطلاق وفى الثانى فى اجراء صيغة البيع وكذا المطهرية مع الشك
فى عروض ما يغير من الحدث وكذا المحدثية مع الشك فى عروض ما يعتبر من بلة من الوضوء والغسل وامثالهما وكذا وجوب الصوم والصلوة الظهرية مع الشك فى دخول الليل
وهذه الاقسام وان كان الاستقراء فى بعضها بالنسبة الى بعض الاشخاص غير متحقق الا انه يمكن التمسك بالاستقراء بوجه اخر وهو ان الشارع حكم فى اغلبها بابقاء
الحكم فى صورة الشك حتى يحصل العلم كما فى الطهارة والنجاسة والزوجية والملكية والمحدثية والمبيحية وجواز الصلوة وعدم جواز نقض الصوم وامثالها ففى صورة
الشك يلحق بالاعم الاغلب فتدبر واما الثالث اعنى الموضوع المستنبط فصح التمسك به ايضا من باب الاستقراء لان الغالب فيه ثبات الوضع فى كل اصطلاح هو بقائه
وعدم تغيره من اللغوى والعرفى العام والخاص والاعلام الشخصية كوضع الاباء للابناء وكذا غيرها والغالب فيما لم يكن موضوعا كونه باقيا على العدم الاصلى مثلا لفظ
الصلوة لم يكن موضوعا فى اللغة لغير الدعاء من جميع المعانى المتصورة فهو باق على عدم الوضع الاصلى بالنسبة الى اغلبها وهكذا غيرها واما لو كان الشك فى جهة
التقدم والتاخر مع القطع بحدوث الوضع فالتمسك بالاستقراء غير صحيح لعدم وجود الغلبة فى البين كما سيجىء الان فى الحقائق الشرعية لكون الغالب تحقق الوضع لها
فى زمان الشارع واما الرابع اعنى المسئلة الكلامية فبعضها كالمستصحب نبوة موسى ع وعيسى ع فالغالب كونه مغيا بغاية وشريعة بعده مع اختلافها فى نحو البقاء الى ابع الشهرة
العظيمة المحققة بين المتاخرين والمتقدمين لان المنكر ليس الا صاحب المدارك والسيد المرتضى ره وبعض اخر ولا ريب ان كل واحد من هؤلاء الاجلة مع كونهم فى غاية
الزهد والورع لا يفتون من غير دليل جزما ولا يخطاء جميعهم بعد غاية لان قول كل واحد منهم يكشف عن مدرك معتبر وان لم يكن معلوما عندنا مع انه معلوم كما بيناه من
اقوال هؤلاء الاجلة يحصل الظن القوى بكونه معتبرا عند الشارع الخامس اذا رجعنا الى وجداننا نجد حصول الظن بالبقاء من محض الحالة السابقة وهذه الوجوه لو لم
يكن كل منها مفيدا للقطع فلا ريب من مجموعها يحصل القطع بالاعتبار لو فى الجملة مع ان الاخبار متواترة جزما وبناء العقلاء والسيرة حجة يقينا وربما يستدل بان
الحكم ممكن والممكن غير محتاج الى العلة فى البقاء وهو فاسد لان كلا من الحدوث والبقاء شيئان خارجان عن ذات الممكن بديهة والا لم يكن ممكنا وهو موصوف بهما
لشئ بالشئ لا بد له من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح لان الشئ الممكن بالنسبة الى الخارج على السواء وجوده وعدمه والا يلزم المحذور الاول وح لو كان اتصافه بالاول
دون الثانى من غير علة يلزم المحذور الثانى وكلاهما بديهى الفساد مع انه لو كان كذلك لما كان الوجود متخلفا بعد حدوثه والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التخلف
يكشف عن كونه قابلا للاتصاف بالبقاء والعدم والقبول من صفات الامكان وحيثية ذاته حيثية الاحتياج وهو مناف لعدم احتياجه فى البقاء الى العلة واما التالى
فلانا نرى التخلف فى الموجودات من حيث المقتضى وكذا المانع مطرحا كالنار وغيره وعلى كلا التقديرين كالنار فرضيا من كونه باقيا الى زمان دون زمان اما باعتبار
انتفاء المقتضى او وجود المانع وهو بديهى وربما يستدل ايضا بان الممكن وان كان محتاجا الى العلة فى البقاء ايضا الا ان العلة المحدثة هى العلة المبقية
وهو ايضا فاسد لان المراد من العلة اما ان يكون هو نفس المقتضى وهو رفع المانع وعلى الاول يتوجه المنع وكذا يمنع كون علة الحدوث مقتضيا للبقاء كما فى الزمان
والحركة وغيرهما من الممكنات الغير القارة الذات لعدم بقاء لها ولو كان مقتضى الحدوث مقتضيا للبقاء كليا لما تخلف وثانيا بجواز كونه غيره كما فى البناء فان الحدوث
يتحقق بفعل البانى ولو من محض الطين ولكن بقائه يتخلف اختلاف الاستعداد الناشى من اعداد البانى فربما يبعد باسباب قوية يبقى الى الف سنة وربما يبعد بالعكس
هيئته يبقى الى يوم او سنة وهكذا وثالثا يمنع كونه مقتضيا للبقاء فى المدة الطويلة حتى ينفع للاستصحاب لجواز كونه مقتضيا للبقاء فى الجملة كما فى السراج ورابعا
بمنع كفاية نفس المقتضى بل لا بد له من رفع المانع والا لم يتحقق الحكم لجواز كون المانع اقوى كما فى السراج مع شدة الريح والتمسك باصالة عدم حدوث المانع مع
انه لا يتم فى صورة الشك فى الحادث دوري الا ان يقام عدمي لا كلام فيه وعلى الثانى اعنى كون العلة المقتضى ورفع المانع معا فمن جهة المقتضى قد ظهر
فساده واما من جهة المانع فلانا نرى بالوجدان ان المانع قد يكون موجودا فى زمان دون زمان مع انه لو كان كذلك لما كان متخلفا الا ان التخلف يكشف عن انتفاء
المقتضى او وجود المانع وربما يقطع بوجود المقتضى مع التخلف فينحصر بكونه من وجود المانع فتدبر وللناسخ المطلق وجوه اعتبارية غير لايقة بالذكر سوى
الاصل والتمسك بالاصل مع وجود الدليل فاسد لكونه تعليقيا فتدبر **المطلب الثانى** فى اثبات عموم حجية الاستصحاب عموما فى الموضوعات الصرفة مطلقا والاستنباطية
والكلامية والاحكام مطلقا عقليا كان او شرعيا تعبديا او اجتهاديا وضعيا او تكليفيا والدليل على ذلك وجهان الاول قاعدة الاشتغال توضيحه ان بعد وجود
الادلة على حجية الاستصحاب يكون ذاجب العمل وح اما ان يكون هو الاستصحاب فى جميع الموارد او فى بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو الاستصحاب فى جميع
الموارد او فى بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو المطلوب والثانى خلاف الاجماع لانه جعل الى التخيير بين الموارد من حيث هو وهو خلاف الاجماع بل التخيير فى
كل الادلة باطل اجماعا الا فى مقام التعارض مع عدم الترجيح فيه فتدبر فساده الا فى المحذورين مع انه لو ثبت الجواز فى كل فرد يثبت الوجوب العينى فيه بالاجماع المركب
على انه مناف لسياق الرواية بالاستدلال بنحو الصغرى والكبرى المستلزمة للعموم كما تقدم والثالث فاما ان يكون هو البعض المعين عند الله دون العبد او بالعكس او عند
كليهما والثانى بديهى الفساد والثالث خلاف الفرض لعدم معلوميته عند العبد لكون الاخبار مطلقة والاقوال ايضا مختلفة مع عدم قدر متيقن فى البين والاول
اما ان يكون هذا التكليف قبيحا بكونه غير جائز فى الواقع كما هنا لحرمة العمل بالاستصحاب لم يكن دليل فى الواقع وح يحتمل الحرام مع الواجب مع عدم دليل على التعيين
فهو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح او يكون لا بشرط بعد كونه غير محرما كاشتباه المطلق بالمضاف فى الوضوء والغسل المقتضى لايتان الوضوء بالمضاف الواقعى فى حال
الاشتباه وهو جائز وقد عرفنا ان المقام فى الاول فيتعين عنه الايجاب لكل الابطال غيره لا يقال على الثانى فيثبت ايتان الجميع ايضا بقاعدة الاحتياط لانا نقول انه مقدم
لا يكون الكلام فى وجوب العمل بالاستصحاب من حيث المقدمية لامتثال الوجوب بالعمل بالبعض المعين عند الله دون العبد مع انهم بان قاعدة الاحتياط موقوف
على عدم كونه غير محرما وقد عرفنا ان الحرام على انه لا يخلو من دور لان حجية الاستصحاب لكونه من مدارك قاعدة الاحتياط الا ان يقال لعدم انحصار مدركها بالاستصحاب
يكون مدركها الاخبار والعقل لكن يلزم ح كون قاعدة الاحتياط اصلا والاستصحاب فرعها ويلزم منه الاجماع على تقديم الفرع على الاصل للاجماع على تقديم الاستصحاب
على قاعدة الاحتياط عند التعارض وهو باطل ضرورة الا ان يقال بمنع البطلان فى الفرعيات وهو كما ترى فان تلك هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط

مطلب فى حجية الاستصحاب فى الموضوع والحكم

في المسئلة

فى مسئلة الرجعة ثانى مستصحبة الطهارة والوضوء للصلوة لان الاحتياط ان هذا الاستصحاب بها وهذا الاحتياط اقوى من الاحتياط المقتضى للعمل بالاستصحاب واحسنها
لا بما لا اغترى فى المحذورين والى بعض اقسام المعاملات بطلان الاستصحاب فانه يجرى فى كلها على خلاف السابقة وح تكون مانعة من تمسكنا دائما بنفى اعتبار الاستصحاب بدون
قاعدة الاحتياط بعد نفى اعتباره وغيره بالاجماع المركب كل من قال باعتبار الاستصحاب قال باعتباره وتقديمه على قاعدة الاحتياط مع معارضته لقاعدة الاستصحاب فقد
الاحتياط لكن لا يتم ادلة بل الاحسن فى المقام ان القاعدة لما كانت من الامور اللبية الثابتة بالعقل ففى كل مورد يكون العقل دليلا مستقلا نطرحها فى جهة عموم
طرح للادلة الكثيرة بها وطرحها فى جهة الخصوص لا ريب الثانى ادلة على فرض تسليم كونها مدركها القطعيين يتفادى بالتقديم لا والوية تخصيص لا دليل على
تخصيص لا كثر مع انها معتضدة بالشهرة العظيمة على حجية الاستصحاب كلية والشهرة المعتضدة بالشهرة مقدمة على الخاص لان المناط فى الترجيح انما هو الظن الشخصى وهو مانع
العام لعدم تخصيصها اذا كانت جارية فى المعاملات والمحذورين فيها لم يكن مورد للاحتياط فيثبت فيها بالاجماع المركب مثل الاجماع كما هو وجه فاسد لان ترجيح
مستلزم لطرح الامر المقطوع به وهو حجية الاستصحاب فى الجملة لا يخالف ترجيحها كما عرفت لا مستلزم لطرح قاعدة الاحتياط فى صورة معارضتها مع الاستصحاب وهو
لم يكن باطلا لشئ من الادلة بل مقتضى الادلة تقديمه عليها كما مر وجهه فى اصل البرائة فظهر من الوجهين هو مقدم لذلك لا ان كلها جارية فى جميع الموارد
دون خصوصية بعضها دون بعض **المقام الثالث** فى بيان ادلة المفصلين وردها الا بعضها كما سيظهر توضيحها يقع فى مقامات الاول فيمن وجه الدلالة
من حجية الاستصحاب فى الموضوعات دون الاحكام وهو لا يخلو من وجه الاول ان بيان الموضوعات من حدوثها وبقائها ليس من شان المعصوم ابتداءها او باعتبار الغلبة
من كونهم غالبا فى بيان الاحكام وح الاخبار منصرفة الى الاحكام دون الموضوعات الثانى ان الدليل الدال على حجية الاستصحاب لا يفيد الا الظن وهو لم يكن حجة فى
الموضوعات والجواب عن الاول فلان الموضوعات على قسمين قسم يكون مجعولا من الشارع ومرتبطا بالحكم الشرعى كالكرية والمبيحية والزوجية والملكية والطهارة
ثم يكون كذلك كالشجر والجبل وامثالهما ولا كلام فيه كحال الاحكام الشرعية وكذا الثانى فى مقام لان المعصوم يتعلقهما من الاول على الثانى يترتب الاثار الشرعية عليه
وثانيا بان البيان لم يكن فى حقهم قبيحا بل غايته ان الغالب كونهم فى بيان الاحكام وهذه الغلبة تكون منشأ للانصراف اذا كان الدليل مطلقا واما اذا كان عاما فلا يكون
منشأ والمقام من الثانى كما مر وثالثا بانها تكون منشأ للانصراف اذا لم يكن القرينة للمنافى مصاحبة فى السؤال والجواب وقد عرفت انه مصرح به كما فى خبر زرارة من سؤاله
الوضوء والطهارة والاول موضوع شرعى والثانى وضعى ورابعا بان على فرض تسليم الانصراف لا يكون منحصرا به بناء فيتم بقاء من بناء العقلاء والسيرة القطعية و
الشهرة والاستقراء وغيرها وهى عامة واما عن الثانى فبان الدليل الدال على الاستصحاب لم يكن ظنيا من حيث الواقع لكنه فى مرحلة الاعتبار يكون قطعيا واليقين فى الرواية
محمول على اليقين فى مرحلة الظاهر لا الواقع كما مر وجهه فى مقام الاستدلال بالروايات مضافا بالعكس اعنى حجية الاستصحاب فى الموضوعات والوضعيات دون الاحكام
التكليفية لا يخلو من وجوه الاول اختصاص الجواب فى الروايات بمورد السؤال وهو انما يكون فى الموضوعات والوضعيات الثانى ان حملها على الموضوع على جواز كون
العلة للابقاء هو نفس اليقين السابق وهو فاسد لاستلزام التناقض فى مورد تعارض استصحاب الحكم والموضوع وهو يكشف عن كون العلة هو اليقين مع شئ
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو اليقين بالموضوع وبالحكم الوضعى هو مورد السؤال فى الروايات كما الثالث ان الحكم اما ان لا يكون للزمان مدخلية فيه وكان باقيا
الى يوم القيمة كالحرمة والاباحة والكراهة والاستحباب غالبا وكذا الوجوب فى بعض الموارد او يكون له مدخلية فيه وكان موقتا اما الاول ففى الترك كشرب الخمر
والفضلات وامثالهما لا يحتاج الى الاستصحاب لكل زمان لعدم مدخلية فيه واما الافعال فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفى الاول مرتفع جزما وفى الثانى باق قطعا
لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثانى فقطعا لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثانى فاما ان يكون بعد انقضاء الوقت او قبله وفى الاول مرتفع يقينا لانتفاء موضوعه
وفى الثانى فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفى الاول مرتفع قطعا وفى الثانى باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب والجواب عن الاول ان العبرة انما هو بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل سيما فى المقام من كون عدم الحمل على العموم مستلزما للتكرار اللغو ومنافيا لسياق الرواية كما مر مع ان المطلقات الواردة بعد السلب يفيد العموم سيما مع
تقييده بلفظ الابد مع انه لو لم يحمل على العموم يلزم عدم الحجية فى الموضوعات والوضعيات ايضا الا فى الوضوء والطهارة اللذين هما مورد السؤال وهذا نقض اليقين
بالشك فيهما اجماعى لا يحتاج الى الاستصحاب فلا يصلح التمسك بالاجماع المركب لان فى هذين المورد يثبت بالجزء والباقى بالاجماع المركب وح يلزم عدم حجية الاستصحاب
واما الثانى باطل بقوله ع على ان الاخبار العامة الغير الواردة فى مقام السؤال يكفى على ما مر الادلة من الشهرة وبناء العقلاء والسيرة والاستقراء عامة
تكفى فى المقام وعن الثانى من دعوى الاول النقض بتعارض الاستصحاب الموضوعيين او الوضعيين كاستصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الماء النجس
بعد الخلط او المضاف والمطلق وهو يكشف عن عدم كون العلة هو اليقين بالموضوعية لا لزم التناقض بل لا بد ان يكون العلة هو اليقين بالموضوعية مع شئ
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو الوضوء والطهارة كما هو مورد السؤال ويلزم من ذلك عدم حجيته فى الموضوعات ايضا الثانى النقض بباب الادلة فى مقام
التعارض مع عدم الترجيح الثانى الحل ان الحمل على اليقين بالموضوع غير مستلزم لخروج الاحكام كليا اما مجازا لتخصيصا للاكثر او النصف او تقييده بفقد المعارض المنافى
لبحث صورة المعارضة تخصيص وتقييد واحد لا ريب فى اولويته مع ان ما ذكره لا يتم كما ذكرنا فى تعارض الاستصحاب الموضوعيين او الحكميين وعن الثالث من وجوه الاول
انا نختار ثبوت الحكم مجملا او عدم معلومية كونه موقتا او مؤبدا كالخيار الثانى نختار عدم مدخلية الزمان فيه او مؤبدا لكن الشك كان باعتبار زوال الوصف او الحال
عروضه لا بتبدل الزمان او كونه مغيا بغاية كالمباح الى ان يعرض الاسباب كالطهارة بالوضوء او الغسل الى ان يعرض الجنابة او حدث اخر وكوجوب النفقة والكسوة الى ان يعرض
النشوز وكالملكية بالبيع الصلح الى ان يعرض سبب الانتقال وهكذا الثالث نختار كونه موقتا قبل انقضاء الوقت وقبل الفعل والقول ببقاء الحكم يقينا فاسد
لجواز عروض الشك باعتبار انتفاء الوصف او عروضه او تبدل الحالة كتبدل الحضور بالسفر والعكس او الصحة بالمرض او العكس وامثالها او قبل انقضاء الوقت وبعد الفعل
لجواز عروض الشك فى امتثاله فيصح استصحابه الرابع نختار كونه موقتا بعد انقضاء الوقت وقبل الفعل مع كون الشك بتبدل الزمان والقول بارتفاعه يقينا فاسد لانه
انما يصح على القول بكون القضاء بالامر الجديد لا بالامر الاول وبعد الفعل باعتبار الشك فى كونه اتيانه صحيحا الرابع انا نختار كونه مؤبدا قبل الفعل وعرض الشك

في تحقيق الشك في المقتضي

بتبدل الحالة او لوصف كان او بعد الفعل مع الشك في اتيانه صحيحا ام لا **المقام الثاني** في اثبات عدم الفرق بين استصحاب حال الاجماع وغيره والدليل هو الادلة السابقة والفارق هو الغزالي ظاهرا حيث قال بحجية الثاني دون الاول اما في حجية الثاني فللادلة السابقة واما نفيها في الاول فلان الحكم لو ثبت بالاجماع ثم وقع الخلاف فيه في حال فيحصل القطع بانتفاء الدليل في هذا الحال ومنه يحصل القطع بانتفاء الحكم والا يلزم ثبوت الحكم بلا دليل لكون الدليل منحصرا بالاجماع وهو مفقود في زمان الشك للخلاف وهو بديهي الفساد كالمتيمم الذي لم يحصل له الماء في اول الصلوة ودخل فيها ثم وجد الماء لان جواز دخوله في الصلوة في زمان الفقد اجماعي وجواز الاتمام بعد الدخول ووجدان الماء خلافي وكذا صحة دخول المتوضئ في الصلوة قبل خروج احد النواقض من غير السبيلين اجماعي وبعد الخروج خلافي والجواب بعد [illegible] اولا بالنقض بانه لو ثبت الحكم باللفظ في حال فهو في حال الاخر اما ان يكون اللفظ في حال فهو في حال الاخر [illegible] ان يكون اللفظ بالنسبة اليه ساكتا من حيث العموم او الاطلاق او يكون مجملا وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني يكون [illegible] والدليل لحال الشك مشكوكا وما كان دليليته مشكوكا ليس بدليل جزما فالقطع بعدم حجيته فيحصل القطع بانتفاء الدليل الذي يجوز التمسك به في مرحلة الظاهر لفرض الانحصار فيحصل القطع بانتفاء الحكم في مرحلة الظاهر والا يلزم ثبوت الحكم بلا دليل وهو بديهي الفساد ويلزم من ذلك نفي حجية الاستصحاب راسا وهو قطعي الفساد وثانيا بالحل وهو ان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء الحكم في الواقع فيحتمل ان يكون باقيا فح يبقى الحكم في الظاهر بدليل اخر اعني الاستصحاب فالحكم حدوثه كان بالدليل وبقاؤه في الظاهر كان بدليل الاستصحاب **المقام الثالث** في اثبات عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين ما لو كان الشك في البقاء حاصلا من الشك في المقتضي او في حدوث المانع والفارق بينهما هو المحقق الخوانساري وتوضيحه لا يقتضي بيان اقسام الشك ثانيا بيان اقسام سبب الشك وتميز الشك في المقتضي وغيره وثالثا ذكر جهة الفرق من جانب الفارق ورابعا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشك في بقاء المستصحب اما ان يكون حاصلا من الشك في استعداد المقتضي واما ان يكون في حدوث المانع او في حدوث الشيء المشكوك المانعية واما ان يكون في المانعية بعد القطع بالحدوث مثاله كالسراج فلا يكون الشك فيه باعتبار الشك في اصل مقدار الدهن وقد يكون قاطعا بالاستعداد من كثرة مقدار الدهن ولكن يحصل الشك في حدوث الريح وقد يكون قاطعا بحدوث الريح لكن يحصل الشك في كونه رافعا ام لا وقد يتركب من الاول والثاني والثالث من الاول والثالث واما الثاني اعني بيان اقسام سبب الشك فقد عرفت مما سبق ان الشك في البقاء قد يكون من انتفاء امر موجود مع الموضوع وقد يكون من وجود امر عارض بعد تعلق الحكم وقد يكون من تبدل الزمان وقد يكون من تبدل الزمان بسبب الشك في كونه موقتا ام لا او بسبب الشك في النسخ وقد يكون حكم الشارع مغيا بغاية معلومة والشك في حدوثها وقد يكون حادثا وكان الشك في غائيته اما الاول فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيما علم كون الامر الموجود من المقارنات كالبرودة والحرارة واشباهها بالفرض بعدم مدخليته في الحكم وجودا ولا عدما فانتفاؤه لا يحصل الشك في البقاء ولا فيما علم كونه جزءا او قيدا للموضوع كالحائض حكم كذا بعد انتفاء الحيض لان بانتفائه ينتفي لانتفاء موضوعه وخارج عن الكلام لانه من باب انتفاء الموضوع ولا فيما علم كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان ذلك بفرض عدم مدخلية بقائه كالوضوء والغسل بالنسبة الى حصول الطهارة وصيغ العقود بالنسبة الى الانتقال ولا فيما علم كون حدوثه علة للحدوث وبقائه علة للبقاء كفوله يجوز تقليد هذا لاجتهاده لانتفائه بانتفائه بل جاز اجراء الاستصحاب في صورة الانتفاء هو فيما ادى بين كون الامر الموجود مقارنا او علة وبين كونه علة او جزءا للموضوع وبين كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وللحدوث فقط وبين الكل من جملة ما كان الشك في انه جزء للموضوع او مقارنه كعدد ان الامر بين كون الموضوع نفس الكلي او الفرد الظاهر ثم انتفى الفرد الظاهر بعد تعلق الحكم واستقراره بامكان ايجاد الفرد الظاهر لان بارتفاعه لا يحصل القطع بارتفاع الموضوع لجواز كونه هو الكلي والفرد لا يكون قيدا مستقيما في الموضوعية للتباين بينه وبين الكلي وانما هو قيد يستفن في العمل بانه ان كان هو الفرد فقد حصل وان كان هو الكلي فيكفي اتيانه فيه وبغيره في البتة والنذر ثم ان لو مات به وانتفى يحصل الشك في ارتفاع الموضوع الثابت في السابق المحل والمردد بينهما والاصل بقاؤه ولا يبقى الموضوع ان كان هو المركب من الكلي والخصوصية فارتفع وان كان هو نفس الكلي فلم يثبت حتى نستصحب لانا نقول الموضوع كان مجملا مرددا بين الكلي والفرد المجمل لا يحصل القطع بانتفائه الا بعد القطع بارتفاع المرددين ولما كان احدهما باقيا فيحتمل بقاء الموضوع والاصل بقاؤه وكذا فيما علم كونه جزء الموضوع مع الشك في بقائه فيستصحب ويترتب عليه الحكم اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكرنا من جريان الاستصحاب في الشك بسبب انتفاء الامر الموجود ان كان الدليل مبينا بكونه لفظا عاما او مطلقا مع وجود متيقن من عدم وروده مورد حكم اخر وكونه متواطيا بالنسبة الى الامر الموجود مع الموضوع وانتفائه وكذا بالنسبة الى الامر الموجود مع الموضوع وانتفائه وكذا بالنسبة الى الامر العارض بعده وعدمه وكذا بالنسبة الى الامر العارض بعده وعدمه وكذا بالنسبة الى الزمان المشكوك مع فقد المعارض المساوي فيرتفع الشك بعموم الدليل او اطلاقه ولا يحتاج الى الاستصحاب وان كان مجملا بان كان شموله لحال انتفاء الامر الموجود او عروض الامر العارض بعده او الزمان الثاني كالخيار مشكوكا بكون الدليل لفظا مط وكان في الظاهر في الاول لحال وجود الامر الموجود في الثاني اعني عروض الامر حال عدم عروضه في الثالث حال الزمان الاول وكان الدليل مجملا اما بكونه مط واردا في مقام الاجمال كقوله تعالى كلوا مما امسكن او كان الدليل لبيا كالاجماع والضرورة والسيرة وكان القدر المتيقن منه في الاول حال وجود الامر الموجود في الثاني حال عدم عروض العارض وفي الثالث زمان الاول كان جميع هذه الصور شكا في اقتضاء الدليل والشك في المقتضي وان كان الشمول لحال الشك مبينا بكونه لفظا عاما او مطلقا مع وجود شرطه لكن كان مغيا بغاية معلومة كالحدثية الى ان يعرض المطهرية والطهارة الى ان يعرض الحدث والطهارة الى ان يعرض النجاسة والزوجية الى ان يعرض الطلاق والملكية الى ان يعرض العقد الناقل وهكذا وشك في حدوث الغاية فشك في حدوث المانع وان كان الشمول ايضا مشكوكا لاجمال الدليل فشك في حدوث المانع والمقتضي معا واما ان كان الشمول مبينا مع العلم بعروض امر بعد تعلق الحكم فشك في المانعية باقسامه الثلثة كما مر ويجي وان كان الشمول ايضا مشكوكا فشك في المانعية والمقتضي معا واما هو ما كان الشك فيه باعتبار تبدل الزمان في كونه موقتا او مؤبدا كالخيار انه على الفور او التراخي فما نقضنا الفور يحصل الشك في بقائه فهو ايضا شك في المقتضي سواء كان الدليل مجملا في انه مقيد بالمدة على الفور او لا او مقتضيا للاستمرار لكن عرض المعارض المساوي وان كان الشك فيه باعتبار الشك في ورود النسخ وعدمه هو فيما كان الدليل مط باطلاقه شاملا لصورة الشك غير مقيد بوقت او بالابد كان بعمومه ثم عرض الشك في حدوث النسخ فكونه شك في حدوث المانع والظن من جهة تخيير الاستصحاب

سفتي

فالشك في تصوير جميع ما عرفت من الشك في المقتضي فلاجل عدم الدليل اما عدم شمول الاخبار فوجوه ثلثة الاول فما عرفت مما سبق من حمل اليقين والشك على مما اما الحقيقي من الفعلية واتحاد المتعلق واسناد النقض اليهما باعتبار ان النقض يجري بحمل على منبع [illegible] لو شوشة الشكوك [illegible] يحمل النقض على الواقع فاسد جدا كان ظاهرا اما الاول فلكونه كذبا لانه قد يكون الوضوء في الواقع مرتفعا واما الثاني فلكونه محالا لان التكليف بعدم النقض معلوم على امكان الاطلاع المفروض عدمه واما على الظاهر فاخباره في الظاهر لغو بل يمكن وظيفة المعصوم ويختص بالانشاء في الظاهر ويكون المعنى لا تنقض المتيقن اعني الوضوء وغيره بالمشكوك به الظاهر بالنقض كون المشكوك به من النواقض مع ان الظاهر ان التكليف بعدم النقض عدم كونه منقوضا بذاته وفي الشك في المقتضي منقوض بذاته لان المبان من الحدث هو انه لولا الشك لكان اليقين بالحكم متحققا فعلا وفي صور الشك في المقتضي ليس كذلك لانه لولا الشك في حدوث الرافع لكان الحكم ايضا مشكوكا الثاني ان مورد الروايات هو صور الشك في المانع لا المقتضي والتعدي يحتاج الى الدليل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاخير ظاهر كما عرفت مرة من ان خصوص المورد لا يكون منشأ للتخصيص سيما انه لو كان كذلك يلزم عدم حجيته في الشك في المانع ايضا لان المورد المذكور يكون من باب الشك في المانعية والتمسك بالاجماع المركب فاسد لعدم ثبوته مع ان الاخبار لا يكون مخصصا بذلك لان العقل لعموما لا يكون وارد مورد السؤال مع ان الدليل لا يكون منحصرا بالاخبار واما عن الثاني فاولا بان الظاهر من الحديث سيما مع حذف المتعلق عموم المتيقن من الوضوء والنجاسة والحكم والموضوع والمقتضي والمانع ونحوه وكذا الظاهر منه اتحاد متعلق اليقين والشك ويكون المراد لا تنقض اليقين بكل شيء فرض من الحكم او الموضوع الحاصل من القطع بوجود المقتضي وبارتفاع المانع بالشك العارض بعده في بقاء المتيقن بنفسه سواء كان ناشيا من الشك في المقتضي لبقاء او المانع او المانعية وما ذكره لا يتم الا بجعل متعلق اليقين المقتضي ومتعلق الشك حدوث المانع وهو فاسد من وجوه الاول انه تقييد في الرواية بجعل متعلق اليقين اقتضاء المقتضي واثره ولا الشك متعلق الشك حدوث المانع مع ان الظاهر منها عدم نقض اليقين بكل شيء كان وضوءا او مقتضيا او مانعا او حكما وهكذا بالشك فيه من اي سبب كان باي شيء تعلق الثاني انه تفكيك في الرواية بجعل متعلق اليقين والشك مختلفا كما عرفت مع انه يخرج الخبر عن مقام حجية الاستصحاب وعدم نقض يقين السابق بالشك اللاحق في بقائه لا جماع اليقين الفعلي بالمقتضي بالشك الفعلي في حدوث المانع وهو خلاف ظاهر الخبر وسوق الرواية الثالث انه تحكم وترجيح بلا مرجح لجواز العكس اعني حصول القطع بارتفاع المانع مع الشك في المقتضي لانه مع فرض انتفاء الشك في المانع لا بد من تقييده بصورة حصول القطع بارتفاع المانع لان علة قيامه هو القطع بوجود المانع ومعه كيف يكون الحكم قطعيا ومع هذا التقييد يمكن العكس لان مع فرض القطع باقتضاء المقتضي مع الشك في المانع كما انه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا في ضمن القطع بارتفاع المانع لكان هذا الحكم قطعيا كذلك يصدق في صورة القطع بارتفاع المانع مع الشك في المقتضي بانه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا في ضمن القطع باقتضاء المقتضي لكان الحكم قطعيا ومعه يكون التخصيص بالاول تحكما وثانيا سلمنا لكنه يصح بالنسبة الى ذيل الحديث وهو قوله ولكن تنقضه اي اليقين بيقين مثله والمراد هو اليقين بخلافه لا عليه ونفيه وهو بديهي وهو صريح في اتحاد المتعلق فيكون لا تنقض اليقين الفعلي بالمقتضي الا باليقين الفعلي على ارتفاع المقتضي ولا ريب ان الفعليين في اليقينين لا يجتمعان ولا بد من صرفها الى السابق والاخر الى اللاحق وصرفه الى متعلق اخر اعني حدوث المانع والظاهر هو الاول مع ان الثاني مستلزم لتصرفات كثيرة كما مر وترى من البعد وخامسا سلمنا جعل المتعلق في اليقين هو المقتضي وفي الشك هو المانع لكن الشك الفعلي بحدوث المانع واليقين الفعلي ببقاء اقتضاء المقتضي لا يجتمعان لكون الشك في حدوث المانع مستلزما للشك في بقاء اثر المقتضي وح لا بد اما من صرف اليقين الى السابق لا الفعلي او جعل الكلام وصيا بانه لو فرض انتفاء الشك وهو ايضا مجاز بعيد لا ينصرف اليه اللفظ ولا ريب ان ارتكاب التقييد مع وحدة الظاهر من الرواية اعني حمله على السابق اولى من التصرفات الكثيرة والبعيدة من الفهم وسياق الرواية والاسناد الى الازمنة على ما ذكره المحقق الخوانساري ره كما عرفت واما عن الاول فيظهر مما سبق من انه انما يصح لو كان متعلق الشك غير متعلق اليقين وقد ظهر مما سبق وعن دليله وهو ان تكليف المكلف بعدم النقض فانه لا يكون المراد هو عدم نقض نفس اليقين بل المراد هو المتيقن وعدم رفع اليد ظاهرا من الاثار المترتبة عليه كما سبق والا لما يصح على ما ذكره ايضا لكون الشك في المانع موجبا للشك في بقاء المقتضي فاليقين منقوض على فرضه ايضا ولا يصح التكليف به ظاهرا عن قوله ان الظ عدم كونه منقوضا بذاته وقد عرفت كون متعلق اليقين عاما مع اتحاده مع متعلق الشك ويكون المراد لا تنقض الاثار ومتعلق اليقين السابق مط بالشك اللاحق في البقاء سواء كان الشك في البقاء حاصلا من الشك في المقتضي وغيره على ان استثناء اليقين على خلافه يقتضي عموم المستثنى منه لكل ما لم يعلم نقضه وان كان عدم العلم بوقوع المستصحب باعتبار الشك في المقتضي مع ان الدليل لا يكون منحصرا بالاخبار واما وجه عدم كون بناء العقلاء عليه في صور الشك في المقتضي فلان الانسان لو كان قاطعا بوجود الماء في الطريق في السابق مع كونه شاكا في بقائه الان باعتبار الشك في مقداره فلا ريب ان بنائهم يكون على اخذ الماء لا الاكتفاء باليقين بالماء السابق فالجواب عنه لاجل احتمال الضرر الدنيوي لانه يحكم على النفس ولو فرض خلوه عن الضرر كما لو كان قاطعا بعدم احتمال الضرر بل فيه مجرد احتمال الثواب او العقاب بعدم احتياجه الى الماء الا للوضوء مثلا فلا ريب ان تركه لا يكون مذموما وحسن الاحتياط شيء اخر وكما لو كان قاطعا برطوبة الثوب في السابق مع الشك في ارتفاعها باعتبار الشك في مقدار الرطوبة وكيفيتها لم يكن بنائهم على مسه بيده النجس اليابس وكما لو كان قاطعا بكون ولده في البلد الفلاني في السابق مريدا لبقائه فيه ثم حصل الشك في مقدار الارادة لم يكن بنائهم على الخروج وعدم ارسال الكتابة والرسل واما وجه سائر الوجوه من الشهرة ولا قلة حجيتها والجواب عنها يظهر مما سبق من عدم انحصار الدليل بها مع تمامية الادلة وعدم ورود الايرادات عليها القطع مع انها مفيدة للظن ومن تراكم الظنون يحصل القطع **المقام الرابع** في اثبات عدم الفرق بين الشك في حدوث المانع والشك في المانعية بعد حدوثه بتوضيح اقسام الفاقد الفارق بينهما هو المحقق السبزواري ره وتوضيحه يقتضي اولا بيان اقسامه وثانيا بيان وجه الفرق من جانبه وثالثا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشك في المانعية على اقسام ثلثة من الشك في اصل الحكم او في الموضوع الصرف كما مضى في المقدمات فارجع اما الثاني فلعل وجه الفرق ان المتبادر من الشك في الروايات هو الشك المحض الحاصل بعد اليقين بحيث كان هو سببا للشك في البقاء او الجزء الاخير للعلة التامة لا الشك النوعي الحاصل قبل اليقين كما في الشك في المانعية

اولا بانه كما يقع في صورة الشك في رفعه باعتبار اخذ من ورود الغول عليه تدريجا وثانيا انه

لان الشك فى كون طبيعة المذى ناقضا ام لا كان حاصلا قبل اليقين بالوضوء بل مع قطع النظر عن الوضوء المتيقن به بعد العلم بحدوث الشئ المشكوك كالمذى بعد الوضوء مع ان الشك النوعى يحصل الشك فى بقاء الوضوء مثلا والعلم بالحدث والشخص مع الشك النوعى كان سببا الا الشك الشخصى ومعه لا يكون الاخبار شاملا له واما الثالث فعلى الجواب عنه اولا بان مورد صحيحة زرارة انما هو السؤال عن الشك فى الرافع اعنى قوله فان حرك فى جنبه الخ وتخصيص العموم بغير المورد قبيح ثانيا بان المتبادر كما هو الشك الشخصى كذا المتبادر هو اتحاد متعلق اليقين والشك كما فى الشك المقتضى وح يكون المفاد لا تنقض اليقين الشخصى بالوضوء فى السابق بالشك الحاصل فى بقائه فى اللاحق وهذا الشك غير شامل لما كان حاصلا من الشك فى العلم او المركب يحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق وثالثا بان العلم هذا الفرد الخاص مع العلم بانه اجتمع فيه نوع المذى مع الشك فى نوع المذى يوجب الشك الشخصى فى الافراد الخاصة الذى باعتبار سريان الشك الكلى الى فرد ومنه الشك الشخصى فى هذا الفرد الخاص وهو سبب للشك الشخصى فى بقاء الوضوء الشخصى لا العلم بالحدث فانه سبب بعيد كما ظهر وذلك بانه يلزم ما تقول بعدم حجيته فى المقتضى ايضا لان الشك حينئذ ايضا نوعى كان الشك فى المقتضى انما هو كالشك فى فورية الخيار مثلا من اجمال الدليل والشك فى اقتضائه وهو كان حاصلا قبل تحقق البيع الشخصى الموجب للشك فى فورية الخيار وبعد تحقق هذا الشخص يعلم باسقاط زمان القول او الخيار ... مع الشك النوعى كما ناسبين للشك فى بقاء الخيار مثلا على انه يلزم ما تقول باختصاص حجيته فى الشك فى حدوث المانع لانه شخصى وهو لا يقول به بل يلزم نفى حجية الاستصحاب اساسا لان استصحاب عدم حدوث المانع عدمى وحجية استصحاب العدم اجماعى لا كلام فيه مع انه استثنى اليقين على خلافه بمقتضى عموم المستثنى منه لكن ... المستصحب وان كان عدم العلم باعتبار الشك فى الرافع ... فعلى ذلك فاعلم انه يعمل بالاستصحاب فى صورة الشك فى البقاء كالوضوء مثلا وصلى سواء كان الشك فى حدوث الناقض كالريح والبول او فى رافعية بعد وقوعه كالجسم المايع الواقع على الثوب والبدن المشكوك فى كونه بولا او ماء ثم بعد الصلوة ان استمر الشك الى الجهل فلا كلام فيه وان حصل العلم بحدوث الناقض قبل زمان الشك والصلوة او بكون المايع بولا نجسا سواء كان الشك فى الرافعية من باب الموضوع الصرف كما مر او من باب الموضوع المستنبط كالشك فى الخفقة من انه نوم ام لا ثم علم كونها نوما ومن باب الشك فى نفس الحكم كالشك فى ناقضية المذى باعتبار عدم وجدان الدليل ثم اطلع بعد الاستصحاب والصلوة على الدليل وعلم كونه ناقضا فهل يكون هذا العلم معتبرا ام لا لا اشكال فى اعتباره بالنسبة الى بعد زمان اليقين فلو حصل العلم بوجود الناقض لا يجوز الصلوة بعده الا بايجاد الطهارة الجديدة وكذا لا اشكال فى صحة عباداته مما كانت حاصلة قبل متعلق اليقين انما الاشكال فى صحة صلوته الحاصلة بين الاول والثانى والحق عدم الصحة لو صحة ان بعد حصول العلم بوجود الناقض قبل الصلوة بعد ايقاعها يصدق حصول العلم بالخلاف ويشمله قوله ولكن تنقضه بيقين مثله لان اليقين وان كونه فعليا لكنه عموم من حيث المتعلق سواء تعلق بالسابق او باللاحق او فى الحال فيحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق بل هو مورد صحيحة زرارة فى قوله قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت الخ لان الظاهر منه كما هو العلم بكون النجاسة قبل الصلوة فتدبر ولانه لا نقضه وعدم ترتب الاثار عليه ويلزمه الاعادة والشك فى الرواية انه يصلح من حيث حصول العلم بعد بالخلاف ام لا ولا لزم الصحة فى زمان الشك وان كان فى الواقع خلافه مع حصول العلم به بعده والنسبة بين الصدد والدليل عموم من وجه لكن الترجيح مع اليقين من وجوه الاول بناء العقلاء فان بناءهم على الاعادة ما فرضناه الثانى قاعدة الاشتغال مع اصالة عدم الاجزاء الثالث الاستقراء لان الغالب فى الشرائط هو الشرطية النفس الامرية الرابع ظهور عمل اكثر الاصحاب على ذلك الخامس ان ظهور اليقين فى التعميم اقوى من ظهور الشك فى التعميم ولا اعتصاما بالادلة اللفظية فيما كان الدليل على الحكم واصل النوع لفظا عاما او مطلقا متواطيا بالنسبة الى العمل فى حال الشك والعلم وهو قوله البول شئ ناقض مثلا بل معارضها ايضا وغاية ما سلم انصرافه الى المعلوم وهنا احدوث البول او النجاسة معلوم النسبة بينه وبين الشك الموجب للاستصحاب عموم من وجه وكذا النسبة بينه وبين البول ناقض والترجيح مع قوله البول ناقض من وجهين الاول ما ذكرنا فى وجه ترجيح اليقين على الشك الثانى كونه قليل المورد مع انه لو فرض عدم الترجيح ... تساقطا عدم الاجزاء سليمة عن المعارض وبيقين غيره فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء سليمة عن المعارض وبيقين غيره فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء كافية فيها الا فيما ثبت الاجزاء واجزاء الاستصحاب باعتبار ان الحكم مشكوك ح بسبب تعارض اليقين والشك محل تامل من حيث شمول الشك لمثل هذا لكون الشك فيه ساريا وما ذكرنا ظاهر انه يكون من باب التخصيص على فرض ترجيح اليقين على الشك لا التخصيص لشمول الرواية له وبخصص بالدليل ذن الحق لزوم الاعادة وح لو كانتا العبادة واحدة فالامر ظاهر واما لو كانت متعددة مع الاجمال فيجب الاتيان بالاخير بناء على حجية اصالة تاخر الحادث كما هو الحق واما على فرض عدمها فيجب الاتيان بالجميع قاعدة الاحتياط الا ان تكون المشتبها كثيرة مع كون المعلوم بالاجمال قليلا من باب شبهة القليل بالكثير الذى لا يعتنى به عرفا ومعه لا يجب الاتيان لما مر فى اصالة البرائة **المقام الخامس** فى ان الشك الحاصل فى البقاء والارتفاع على قسمين قسم يكون الشك فى البقاء ساريا فى اصل حدوث المتيقن فى زمان السابق بالكيفية التى اعتقد بثبوته ولم يكن اعتقاده بالكيفية التى ثبت باقيا فى زمان الشك بحيث لو فرض سقوط هذا الشك لكان الشك فى البقاء مرتفعا فى الحقيقة يرجع الشك الى الحدوث لا الى البقاء وقسم لا يكون كذلك والاول يسمى بالسارى وذلك كما لو دل الدليل على نجاسة العصير العنبى واعتقد به اما لكونه قاطعا بكونها واقعية او ظاهرية او كانت تعبدية صرفة واستقر هذا الحكم فى ذمته ثم جاء فى زمان اطلع على دليل معارض للدليل السابق لا الاول ح يرجع الشك الى انه من اول الامر كان نجسا ام لا لا الى بقاء النجاسة باعتبار رجوع الشك فى حقية المستصحب فى السابق وكذا لو وجد المتيمم الماء وح لا يجوز دخوله فى الصلوة اجماعا ثم انكشف انه لم يكن متمكنا على ايجاد الطهارة به لا انتفاء شرطه كعدم بقائه الى زمان يمكن ايجاد الطهارة وح يكون بقاء المنع مشكوكا باعتبار الشك فى كون المنع السابق ظاهريا صرفا من باب عدم اطلاعه بعدم بقائه الى زمان المفروض مع عدم كونه مامورا فى الواقع بالوضوء وكان منافيا لجواز الدخول فى الصلوة ثابتا فى الواقع بناء على اختصاصه بالامر وعدم كون وجود الماء بنفسه ناقضا وبعد انكشاف عدمه باعتبار عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط تكون الاباحة ثابتة او ظاهرية واقعيا باعتبار كون وجود الماء ناقضا سواء امكن ايجاد الطهارة ام لا وكذا لو وجد المتيمم الماء بين الصلوة فقبل الصلوة كان تيممه صحيحا وبعد الدخول ووجود الماء يكون بقاؤه مشكوكا باعتبار التعارض بين المنطوق والمفهوم من قوله وان لم يجد

ماء الخ وحصول الشك فى ان هذا القسم اعنى صورة عدم التمكن قبل الصلوة والتمكن فى اثنائها هل يكون مندرجا تحت المنطوق او المفهوم مع عدم الترجيح فى البين هذا مثال للقسم الاول واما القسم الثانى فيسمى بالطارى وهو ما لم يكن الشك فى البقاء ساريا الى ثبوت الحكم فى السابق بل كان زمان الشك فى البقاء معتقدا بالحكم فى السابق من غير تبدل وتغير وذلك كالماء المتغير فانه حين تغيره كان نجسا وبعد زوال التغير كان البقاء مشكوكا مع بقاء الاعتقاد بالنجاسة فى زمان الشك بالنسبة الى زمان السابق اعنى زمان التغير نحو ما اعتقد اولا فحينئذ هل يكون الاستصحاب جاريا فى كلا القسمين او يختص بالاول او الثانى والحق هو الثالث وذلك لعدم شمول المدارك التى ذكرناها لهذا القسم اما الاخبار فلان المتبادر من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم نقض اليقين المتعلق بالحدوث مع بقاء اليقين بالحدوث فى زمان الشك فى البقاء بالشك فى البقاء والارتفاع لا الشك المتعلق بالحدوث مع عدم بقائه فيه نحو ما اعتقد ووجهه ان المتبادر من اليقين والشك هو الفعلى مع اتحاد المتعلق ولما كان لارادة هذا غير ممكن فلا بد من الصرف والقدر المتيقن من الصرف هو صرف المتعلق الى السابق لاصرف نفس اليقين اعنى جعل اليقين الفعلى متعلقا بالحدوث المتيقن فى السابق وصرف متعلق الشك ببقائه فى اللاحق واما صرف الفعلية فى اليقين ومتعلقه معا الى السابق اعنى عدم نقض اليقين بالحدوث بالشك فى الحدوث فهذا مستبعد جدا لكونه مستلزما لنفى حجية الاستصحاب فى الشك الطارى وحجيته فى السارى مع انه فى الطارى دليل لا الى العكس مع انه خلاف سوق الرواية ومورد السؤال لا سيما انها كانت الجملة اسمية كقوله فانه على يقين من وضوئه لان مفاد الجملة الاسمية هو اتصاف الذات بالوصف فى زمان الحال لا الماضى فقط سواء كانت موصوفيته فى الماضى ام لا لا يقال ان الشك فى السارى يكون اليقين موجودا فى زمان الحال لانه كان فى السابق كذا ظاهرا وان كان مشكوكا فانه لو اوجد الدليل المعارض لما كان قاطعا بانه قبل وجدان الدليل كان له حكم معين وكان مامورا بالتحرز عن العصير لانا نقول المتبادر هو بقاء اليقين فى زمان الحال بالوضوء مثلا وفى السارى هو الاخير لا يبقى هذا لانه لما جعل المراد باليقين هو اليقين فى مرحلة الظاهر سواء كان فى الواقع باقيا ام لا لانا نقول لا منافاة لان اليقين فى مرحلة الظاهر له نسبة الى الواقع ما يكون مقطوعا او مظنونا او مشكوكا وهو المراد هنا بقائه بالكيفية التى ثبت وعدم المنافاة ح ظاهر واما عدم بناء العقلاء عليه فظاهر لانه لو اخبر عدل عبدا بانه مامور لا بشراء البطيخ فاعتقد بوجوبه ثم جاء زمان واخبره عدل بكذبه حال العدل الاول لم يكن بناؤه على وجوب الشراء وهو امر واضح واما عدم الشهرة فهو واضح لو لم يدع الاجماع على عدم حجية هذا القسم **المقام السادس** فى ان الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا لموضوع واحد بلا جهة مذكورة او مذكورة بالجهة التعليلية وهو مثل الاول او التقييدية وهو ما كان جزء او شرطا للموضوع فلا يصح التمسك بالاستصحاب فى صورة انتفائه لانتفاء الموضوع واما ان يكون ثابتا لموضوع دائر بين المتباينين وهو ما لم يكن بينهما قدر مشترك وبعد انتفاء احدهما يحصل الشك فيستصحب واما ان يكون ثابتا لموضوع له جهتان تقييديتان وكان الحكم من جهة مقطوعا ومن الاخرى مشكوكا وذلك كالحرمة الثابتة للحيوان المشتبه بين الكلب والشاة حال حياته قبل الذبح لان الحرمة من جهة عدم الذبح كالشاة مقطوعة ومن حيث الذات كونها قابلة للتذكية المفيدة للحلية وبقاء الطهارة والثانى فقط كالموطوء والخنزير من حيث هى مشكوكة وقع الذبح يكون ارتفاع الحرمة فى الاول والطهارة فى الثانى محل الشك وسمى بالاستصحاب العرضى لان الحرمة قبل الذبح انما كان لاجل عدم الذبح لا من حيث هى للشك فيه والمقصود من العرضى هو كونه من جهة شئ لا من حيث هو ولا يصح التمسك بالاستصحاب العرضى والحق هو الاخير وذلك لان الاستصحاب موقوف على اليقين السابق والشك اللاحق وفى الاستصحاب العرضى يكون احدهما منتفيا فى المقام ارتفاع الحرمة من جهة عدم الذبح بعده مقطوع به لفرض وقوع الذبح ولا يكون محل الشك ومن جهة الذات لم تثبت حتى يستصحب واما الجهل والقدر المتيقن موجود هو ثبوت الحرمة العرضى اعنى من جهة عدم الذبح مع الشك فى الحرمة الذاتية من الاول **المقام السابع** فى حجية الاستصحاب والشك فى الحادث فى الجملة والمراد بالشك فى الحادث هو ما حصل القطع الاجمالى من القراين او اخبار الغير او الوجدان معينا ثم عرض الاجمال بارتفاع احد المستصحبين فصار عدم من حيث هو لا بسبب عروض احدهما المخالف للاخر مع عدم التعيين فى الظاهر لفقد المرجحات المعتبرة وما حصل القطع به بسبب العروض يسمى بتعارض الاستصحابين وسيجئ فى ذيل المبحث وتوضيح المطلب لا يقتضى ذكر اقسامه وثانيا بيان الحق فى الحجية والعدم اما الاول فهو ان المستصحبين قطعا عدا اما ان يكونا وجوديين او عدميين او مختلفين وعلى اى منها اما ان يكونا موضوعين مط سواء كانا استنباطيين او صرفين مرتبطين بالحكم الشرعى او حكمين وعلى اى منها اما ان يكونا مرتبطين بشخصين او بشخص واحد اما الاول فكما لو كان للشخص اناء طاهر وكذا للاخر وحصل القطع بنجاسة احدهما واما الثانى فكما لو كان لشخص واحد وعلى اى منهما اما ان يكون القطع بالارتفاع من باب شبهة القليل او الكثير بالكثير او الكثير بالقليل والعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان فيه احتمالات الاول اعتبار الاصلين وطرح العلم الاجمالى الثانى اعتبار العلم الاجمالى وطرح الاصلين كلاهما الثالث اعتبار احد الاستصحابين ايضا لو وجد المرجح ولو كان غير معتبر والا فاحد الاحتمالين من العمل بهما معا او طرحهما الرابع التفصيل بين الموارد من اعتبار العلم الاجمالى وطرح الاصلين فى الموضوعات المستنبطة والصرفة والاحكام المتماثلة واما فى الاحكام المتخالفة فاعتبار الاصلين فى بعض الموارد وطرح الاصلين فى بعض الموارد والعمل باحدهما دون الاخر فى بعض الموارد والخامس تفصيل اخر وهو عدم اعتبار العلم الاجمالى ولزوم العمل بالاصلين مط فيما لو كانا مرتبطين بشخصين والتفصيل لو كانا مرتبطين بشخص واحد كما سيجئ توضيحه والحق هو الاخير اما عدم اعتباره بالنسبة الى الشخصين فلوجوه الاول بناء العقلاء على عدم اعتباره لانا نرى لو كان المكلفان قاطعا بنجاسة احد الثوبين منه ومن غيره فلم يكن بناءه على التحرز عن ثوبه وغسله للصلوة ولم يكن على عدم التحرز منه مذموما بل المتحرز على وجه اللزوم يكون مذموما وسفيها الثانى ظهور اجماع العلماء بظهورهم من نفيهم وجوب الغسل للواجد المنى فى الثوب المشترك وكذا عن الثالث ظهور الاخبار لان قوله لا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين مثله يشمل المقام لكونه شاكا فى وقوعه ما ثبت فى حقه وان سلم كون المراد باليقين هو اليقين بالمعنى الاعم من الاجمالى والتفصيلى لان الظاهر من الخطاب هو عدم نقض اليقين المتعلق بالحكم المرتبط به بالشك فيه ونقضه بيقين اخر مثله متعلق به سواء كان اجمالا او تفصيلا وهو غير عالم بارتفاع الحكم المرتبط بعهدته لا اجمالا ولا تفصيلا لفرض عدم ربطه به من متعلق اشتغالهما بحيث يلاحظ العلم بالتكليف فى حقه وهذا امر واضح لا سترة فيه واما بالنسبة الى شخص واحد فلو كان الاشتباه من باب شبهة القليل بالكثير يجب لا يعتنى بها عرفا كشبهة غير المحصور فهو كالسابق لا يكون معتبرا ايضا للوجوه المتقدمة من بناء العقلاء والسيرة والاجماع القطعى وعدم انصراف الاخبار على فرض

كون

بحو المعتقد فى السابق ع

لا اليقين باليقين بالوضوء مثلا ع

ثم يحصل الشك البدئ حال او وصف هكذا فليستصحب ع

فهل يصح التمسك بالاستصحاب الحرمة بعد الذبح فى الاول والطهارة فى الثانى كما فى الذى

بالقليل به

كون المراد باليقين هو الاعم الى هذا المورد وعدم شموله على فرض كون المراد به هو اليقين التفصيلي مع انه لولا ذلك للزم عدم صحة التمسك بالاصول اصلا اما في
الموضوعات الصرفة فللقطع الاجمالي بارتفاع الحيوة في كل يوم ولو من شخص وتولده كذا في كل يوم واما في الموضوعات المستنبطة فللقطع بحدوث وضع في كل يوم
وكذا عدم جواز التمسك بترك الاستفصال لتوقفه على اصالة عدم علم المعصوم بناء على كون علمه اراديا كما هو الحق والعلم الاجمالي حاصل بعلمه بموارد شك فيما بين
هذه الموارد الكثيرة وفي هذه الامور اظهر من الشمس ابين من الامس ويلزم ايضا عدم صحة التمسك باصالة عدم القرينة للقطع بثبوت القرينة في هذه الالفاظ
المتكاثرة ولو في واحد منها اجمالا وقد مر عدم اعتبار هذا العلم وعدم لزوم التحرز في الشبهة الغير المحصورة في اصالة البراءة وان كان حكم الوضعي مفرعا بعد ارتكاب الجميع
ولا يكون من باب فقود المانع اعني لزوم العسر والحرج كما زعم بعض بل انما هو من باب عدم المقتضي لانه لو كان قاطعا بنجاسة شيء من الارض لوسيع مجملا وكان مشتبها مع
امكان اتيان السجدة والتيمم من طين طاهر غيرها من غير عسر واحتراز وذهب الى تحصيل الطين الطاهر بعيد سفهها عند العقلاء والسيرة على عدم لزوم التحرز بداهة
وكذا اجماع العلماء محقق على عدمه واما لو كان من باب شبهة القليل بالقليل والكثير بالكثير او الكثير بالقليل فالحق انه في الموضوعات المستنبطة وفي الصرفة المرتبطة با
لاحكام المتماثلة وفي الحكمين المتماثلين كالقطع ببقاء احد الموضوعات المستصحبة او بنجاسة احد الاشياء المستصحبة الطهارة او بطهارة احد الاشياء المستصحبة
الوجوب او الحرمة وهكذا يجب التوقف وطرح الاستصحابين والرجوع الى الاصل وتكون شبهة بدوية يختلف فيه الاصل ولا يكون الظن الغير المعتبر كالقياس
والاستحسان وامثالهما مرجحا لما مر في اصل البراءة في تعارض الخبرين ففي الوضوء يحكم بلزوم اتيان العبادات المجملة الواقعة مع الوضوءات المجملة من حيث الصحة
الا ان يجري اصالة الناسخ كما في بعض فروضه وفي النجاسة يحكم بلزوم الاجتناب عن المشتبهات وفي الوجوب يحكم بلزوم اتيان الواجبات المجملة وفي الحرمة بلزوم الترك
في المحرمات المجملة والدليل على ذلك ولا عدم شمول ادلة الاستصحاب اما الاخبار فلحصول العلم بالخلاف لا يقال لو لم ينقضه بيقين مثله لا يكون شاملا للعلم الاجمالي
لانا نقول لو كان المراد هو اليقين التفصيلي كان في زوجة فيه لو جزء ذرة بارمة بغسل الناحية من الثوب الذي تيقنت النجاسة مع اشتباهها فيه لعدم حصول
العلم التفصيلي بنجاسة كل جزء منه لا يقال الامر بالغسل الظاهر لاجل الصلوة وكون الاشتغال اليقيني مقتضيا للبراءة اليقينية لانا نقول لو كان المراد بالعلم هو العلم
التفصيلي فيكون كل جزء طاهرا شرعا ومعه يصح الصلوة بالضرورة لا يقال الصلوة معه مستلزم للعلم بكونها مع النجاسة لانا نقول على فرض التفصيلي لا ضير فيه
على انه لو كان كذلك لكفى الامر بغسل بعض الناحية لان معه يرتفع العلم ويكون غيره محكوما بالطهارة شرعا ويجوز الصلوة معه بالضرورة مع انه قد مر في اصالة
البراءة ان حمل العلم على العلم بالخصوص مستلزم لخلاف الضرورة مثلا في زوال الجمعة مسبوقا بالعدد السابق واستصحابها مستلزم لنفي الصلوة بالمرة وهو مخالف للضرورة
والتالي باطل فانه من حمل العلم على الخصوص والمقدم مثله فيجب حمله على الاعم كما مر واما بناء العقلاء فهو على عدم العمل بالاستصحابين بل يكون بناؤهم على
التوقف وكذا الشهرة لان التوقف في صورة الشك في الحادث فيما ذكرنا اجماعي ظاهرا وكذا الاستقراء لان الغالب فيما يحصل العلم الاجمالي في البين اعتبره
الشارع سيما في النجاسات من اخبار كثيرة دالة على لزوم غسل مجموع ما تيقن فيه النجاسة مع اشتباهها فيه وثانيا سلمنا شمول الاخبار بناء على حمل اليقين
على اليقين التفصيلي لكن العمل بهما مستلزم لطرح العلم الاجمالي وهو معتبر جزما بما ذكرنا من بناء العقلاء وظهور الاجماع والاستقراء والادلة اللفظية اعني
قوله البول ناقض ويشترط في الصلوة الوضوء وطهارة الثوب وخلوه من فضلات ما لا يؤكل لحمه وهكذا وقد حققنا في اصالة البراءة انصراف الالفاظ الى المعلوم
بالمعنى الاعم وح يحصل التعارض بينه وبين دليل الاستصحاب والنسبة بينهما عموم من وجه وما ذكرنا اقوى لكونه قليل المورد ولاعتضاده بما مر والعمل باحدهما دون الاخر
مستلزم للتحكم والتخيير فاسد جزما بالاجماع وبما مر في تعارض النصين لعدم الدليل لا من العقل ولا من الشرع وح يتعين طرح كليهما والرجوع الى القاعدة وهي قد
يقتضي العمل بمقتضى الاستصحابات كما في مستصحب النجاسات في المحصور للزوم التحرز عن الكل من الاكل والشرب والاستعمال في التطهير من النجاسات وكذا في المشروط
بالطهارة كالوضوء والغسل في الصلوة وهكذا للعلم الاجمالي بالنجاسة لاشتغال الذمة بالعبادات المشروطة بالطهارة المقتضية للبراءة اليقينية وحصولها مشكوكة
وقد يقتضي العمل بخلاف مقتضى بعض الاستصحابات دون بعضها كالحكم بطهارة الملاقي لبعضها بعد العلم بنجاستها وبنجاسة الملاقي لكلها وقد يقتضي العمل بخلاف مقتضى
الاستصحابات كلها كما في مستصحب الطهارات مع العلم برفع بعضها اجمالا للزوم التحرز عن الكل اكلا وشربا واستعمالا في التطهير كما مر وكذا في مستصحب الكريات فلا يجوز
التطهير بكل منها في النجاسات المشروط بالطهارة وفي مستصحب الوضوءات الحكم ببقائها الا ان يجري اصالة الناخر فيحكم ببقاء الاخير وفي النساء مع وقوع الطلاق لاحدها
وعروض الاجمال للزوم التحرز عن وطي كل واحدة منها الى ان يعلم من طلقها او طلقها ثم تزوجها وهكذا واما في الموضوعات المرتبطة بالاحكام المتخالفة كاستصحاب الكرية في
احدهما وفي الاخر استصحاب عدمها وكذا الاطلاق والاضافة او في الاحكام المتخالفة فيجب فيه طرح الاستصحابين والرجوع الى القاعدة وهي تختلف وتوضيحه انهما اما ان
يكونا موافقين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة الشرطيين او غيرهما من الاباحة والاستحباب والكراهة فلو كان المرتفع في الاول مبدلا بما يضر فعله او تركه بان يتبدل
الحرمة بالوجوب او بالعكس فيحصل الشك في انه مأمور بفعلهما او تركهما فيجب اتيان المشروط مرة مع فعلهما ومرة مع تركهما وهو طرح للاستصحابين وان يتبدل بما لا يضر كالوجوب
او الحرمة بالاباحة فقاعدة الاحتياط تقتضي اتيان المشروط مع فعل مستصحب الوجوب وترك مستصحب الحرمة لان الباقي ان كان هو الفعل فقد اتى به وترك الاخر لا يضره
للفرض وان كان هو الترك فقد تركه وفعل الاخر لا يضر للفرض وهذا عمل بالاستصحابين ولو كان المرتفع في الثاني مبدلا بما لا يضر فعله ولا تركه كتبدل الاباحة بالاستحباب
وهكذا فيحل بين الاباحة والاستحباب والكراهة ولا ضير في فعله ولا في تركه وان كان مبدلا بما يضر فعله او تركه مع الشك الرجوع في البعيد اعني الوجوب الشرطي والحرمة
فاللازم القاعدة الاحتياط وهو قد يقتضي اتيانه مرة مع فعل واخرى مع تركه او مع فعلهما او تركهما وكذا ان كان مشكوكا بانه يتبدل بما يضر او بما لا يضر واما ان
يكونا مخالفين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة النفسي مع العلم بارتفاع احدهما فان يتبدل بما لا يوجب العقاب فعلا وتركا فاللازم الرجوع الى الاحتياط
لان العلم بالتكليف اجمالا في احدهما حاصل ولازمه العمل بهما فان كان الباقي هو الوجوب فقد اتى به وترك الاخر لا يضر للفرض وان كان الباقي هو الترك فقد
ترك وفعل الاخر لا يضره فهو عمل بهما وان تبدل بما يضر بانه اما ان يتبدل الوجوب بالحرمة والعكس فالتكليف يقيني لكنه محل شك انه مأمور بفعلهما او تركهما واللازم

التخيير

التخيير باحد الامرين في الموضوعين وتركه وما لم يكن احدهما موافقا للاصل لاحتمال كاستصحاب الوجوب الشرطي والحرمة النفسي ح يعتبر
واستصحاب الوجوب باستصحاب الاباحة او الكراهة فحاله يظهر مما مر ومثله استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة في المورد مع العلم بارتفاع احدهما واللازم
الرجوع الى القاعدة وهي تقتضي الطهارة [illegible] فهو طرح لاحدهما [illegible]
[illegible]
واما تعارض الاستصحابين وهو ما قطع بارتفاع احد المستصحبين فصاعدا اجمالا باعتبار عروض احدهما للاخر وبعبارة اخرى احدهما للاخر فهو قسمان قسم يكون الشك في بقاء
احدهما مسببا من الشك في بقاء الاخر دون العكس بحيث لو فرض بقاء هذا الشك كان الاول مشكوكا والاستصحاب في السبب يسمى بالموضوعي وبالمزيل
وبالمتبوع والوارد والمزيل وفي المسبب يسمى بالحكمي والمزال والتابع والمورود اللازم سواء كانا في الحكمين كعروض الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك في زوال نجاسته
للارض الطاهر فاستصحاب احدهما استصحاب طهارة هذه الارض المستلزمة لجواز التيمم والسجدة عليها والاخر استصحاب نجاسة الثوب المستلزمة لنجاسة الارض مع
الامر المشروط بالطهارة كالصلوة وكالقاء الكر الطاهر على الماء النجس تدريجا مع استصحاب طهارة الكر يعارض استصحاب النجاسة لاحتمال اشتراط الدفعة او كان احدهما
موضوعيا والاخر حكميا اما في الشرعيات كالصيد الواقع في الماء القليل الطاهر مع الشك في ان حياته زالت بالصيد او بالماء فاصالة التأخر يقتضي الاجزاء وهو
يقتضي كونه ميتة وهو موضوع ويلزمه نجاسة الماء واستصحاب طهارة الماء يقتضي طهارته وهو حكم وكاستصحاب الوضوء مع استصحاب الامر في المشروط به واما
في العاديات كاستصحاب بقاء زيد واستصحاب عدم اكله وشربه واستصحاب بقاء الماء [illegible] او اصالة عدم خروجه من المنزل الاول وكانا موضوعيين
كاستصحاب بقاء الاطلاق فيما امتزج بالمضاف مع الشك في بقاء الاول والثاني وقسم لا يكون الشك في بقاء احدهما مسببا من الشك في بقاء الاخر سواء كان كل
الشكين مسببا من الشك في الاخر اما في الموضوعين كامتزاج الماء المطلق بالمضاف مع الشك في ان الاول صار الثاني او العكس وكامتزاج الماء المتغير النجس
فشك في ان الاول الثاني صار متغيرا او العكس واما في الحكمين كنبع ماء البئر الطاهر الملاقي للارض النجسة ثم ان بقي متغيرا ثم جف بنفسه فشك في طهارة
الماء او نجاسة الارض او شك في طهارة من ماء وكل من الشكين مسبب لاخر وما في موضوعي وحكمي [illegible] وكل الشكين حاصل من [illegible]
وذلك كالقاء الكر الطاهر للماء النجس تدريجا مع الشك في اشتراط الدفعة فشك في ان طهارة الاول او نجاسة الثاني او العكس فشكهما حاصل من
اشتراط الدفعة وكاستصحاب عدم لزوم المشكوك جزئيته او شرطيته او كيفيته على فرض جزئيته كاستصحاب بعض مع استصحاب بقاء [illegible] المركب الا [illegible]
فان الشك فيهما حاصل من الشك في المركب المعمول فيه مع المشكوك ام لا اذا عرفت ذلك فاعلم ان في تعارض الاستصحابين خلاف بين الاصحاب من حيث المرجحات
الذاتية فمنهم من نفى الترجيح الذاتي وعمل بالاستصحابين فيما امكن الجمع كما لو كانا في موردين كالصيد في ماء قليل يحكم بكونه ميتة [illegible]
المستصحب النجاسة الواقع في الماء او الارض الطاهر في حال الرطوبة فحكم بعدم جواز الصلوة معه وحكم بطهارة الملاقي من الارض الطاهر والماء [illegible]
والتيمم منهما ويجوز الصلوة معهما وهكذا وفيما لا يمكن الجمع كما في الموضوع لو احتمل الماء المخلوط من الطاهر والنجس او المضاف والمطلق فان حكمه حكم الدليلين المتعارضين
ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان احدهما وجوديا والاخر عدميا يكون الوجودي معتدا بالذات والا فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين لو لم يمكن المرجحات
الخارجية في البين ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر بحيث لو زال الشك عنه زال الشك في الاخر
الاخر كان متعين العمل بالاول من حيث الذات وطرح الاخر واما لو لم يكن كذلك فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين وقد عرفت سابقا في اصل البراءة مذهبنا
المشار اليه مع فقد الترجيح المعتبرة النسبية في المحذورين والرجوع الى الاصل في غيرهما لاحتمال احتمال اخر وهو نفي الجمع والترجيح الذاتي مطلقا وطرح الاستصحابين
مع الرجوع الى القاعدة لو لم يكن المرجحات الخارجية في البين فالحق عندنا هو ان في مثال الثوب يحكم بنجاسته وبنجاسة الماء والارض لو تم عنهما
كذا في الصيد والماء يحكم بكون الصيد ميتة والماء نجسا اما فساد قول الاول فلوجهين الاول ان بعد عروض الملاقاة نقطع اجمالا
بارتفاع احد الحكمين الموافقين للاصل ان كان شكا في الحادث وقد ظهر مما سبق عدم جريان الاستصحاب مع العلم بارتفاع احدهما اجمالا وهو نفي الجمع والعمل
بهما فيما امكن الثاني ان العمل بالاصلين موقوف على جريانهما واستصحاب الحكمي كاستصحاب طهارة الارض في المقام لم يكن جاريا الا قبل عروض الملاقاة لم يكن طهارته
محل الشك بل يكون مقطوعة بحال الثوب المستصحب النجاسة فان بقاء نجاسته مشكوك ويجري فيه الاستصحاب دون الاخر وهو اما ان يقول بحجية الاستصحاب في الموضوعات
ام لا والثاني خلاف الفرض والاول مستلزم لترتب جميع الاثار العقلية والشرعية الثابتة في السابق في زمان الشك والتخصيص بالبعض دون بعض تحكم
ومنها الحكم بكونه ملاقيا في حال الرطوبة بنجس لانه ايضا ثابت في السابق ومقتضى الاستصحاب بقائه لا يقال لا يلزم التحكم لان غاية ما سلم بعد جريان الاستصحاب انه
نجس لكونه ملاقيا للنجس الثابت بالاستصحاب ولم يكن دليل عام على نجاسة كل ملاق للنجس ولو كان ثابتا بالاصل ممنوع واما المطلقات فينصرف الى النجاسة المعلومة ح
فالتخصيص بغير هذا الاثر اما لعدم الدليل او لوجود المعارض اعني استصحاب الطهارة دون سائر الاثار لا يكون تحكما لانا نقول ولا هذا الكلام جار في سائر الاثار
اعني عدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز ادخاله في المساجد كذا عدم جوازه بعينه لان الدليل دل على عدم جواز
الصلوة مع النجس والقدر المتيقن تقييده بالنجاسة المعلومة لا الثابتة بالاصل وكذا المتيقن حرمة ادخال النجاسة المعلومة في المساجد لا الثابتة بالاصل وكذا البيع
لان القدر المتيقن حرمة بيع النجس المعلوم لا الثابت بالاستصحاب وثانيا ان الاستصحاب لو كان معتبرا لكان مقتضاه كون هذا الشيء نجسا شرعا ولا فرق بين الاستصحاب وسائر
الادلة بعد عدم اعتباره وادعاء الفرق مستلزم لنفي الاعتبار هذا قبل عروض الملاقاة واما بعده فلم يكن ايضا محل الشك لكونه ملاقيا للنجاسة الشرعية وكلما
كان كذلك فهو نجس وكذا هذا لا يقال بعد عروض الملاقات يكون ارتفاع الطهارة الواقعية محل الشك والاصل بقائها وكذا الحكم بالطهارة لانا نقول قد حققنا في
السابق ان المراد باليقين بارتفاع المستصحب هو اليقين المطلق سواء تعلق بالواقع او في مرحلة الظاهر الناشي من الدليل اليقيني الاعتبار والعلم بالنجاسة الشرعية

حاصل من استصحاب النجاسة كيف ولولا ذلك يلزم اما الغاء اعتبار الاسباب في الموضوعات في مقابل الاستصحاب ونفي اعتبار الادلة الظنية المعتبرة المثبتة للاحكام في مقابل
استصحاب لتراني السابقة ويخصص الاكثر في اخبار الاستصحاب وكلاهما فاسد كما مر بل اليقين في مرحلة الظاهر موجود ثالثا سلمنا كون المراد باليقين بالارتفاع هو القطع
بالارتفاع الطهارة الواقعية ومع ذلك يجري استصحاب الطهارة ولازمه طهارة الارض ظاهرا ولازم استصحاب النجاسة هو نجاسته ظاهرا وح يحصل التعارض ولكن الجمع بالعمل
بالاستصحابين موقوف على عدم الترجيح في البين وهو موجود في جانب المزيل وهو السببية وبناء كل اهل العقول والسيرة والعرف على العمل باستصحاب الملزوم كما في
استصحاب بقاء زيد وطرح الاستصحاب في لوازمه كاستصحاب عدم اكله وعدم شربه وامثالها بل عدم الالتفات اليه وكذا تحرزهم عن الماء القليل الذي وقع فيه مستصحب النجاسة
والاخبار ايضا بشمولها اولى لانصرافها الى فهم العرف وهو على اعتبار الملزوم الرابع سلمنا عدم الترجيح في جانب ما ذكرنا لكن لم يكن الامر بالعكس واللازم طرحهما والرجوع
الرجوع الى الاصل والجمع بين الاستصحابين على ما ذكره هو ترجيح لاستصحاب الطهارة وطرح لاستصحاب النجاسة لا الجمع كما زعم الخصم وهو ترجيح للرجوع الى الحكم مع
ذلك موقوف على وجود شاهد في البين عقلا او شرعا وكلاهما في المقام منتفيان لا بل الترجيح موجود في جانب استصحاب الطهارة وذلك لان النسبة بين المتعارضين
عموم وخصوص مطلق لان استصحاب النجاسة انما يثبت احكاما كنجاسة ملاقيها وكعدم جواز الصلوة معها وكعدم جواز بيعها وكعدم جواز ادخالها في المساجد
هكذا واما استصحاب الطهارة فانما يثبت حكما مخالفا لاستصحاب النجاسة في اثر من اثاره وهو عدم نجاسة ملاقيها وح لا يكون ترجيح استصحاب الطهارة تحكما ولا جمعا
بلا شاهد لان العمل بالخاص عرفي واجماعي ولان دلالة استصحاب النجاسة على نجاسة ملاقيه انما هو بالالتزام واستصحاب الطهارة انما هو من باب الاصل فيكون اولى
لانا نقول هذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان محط النظر لو كان هو نفس النجاسة والطهارة فكل منهما شيء واحد وان كان من حيث الاثار المترتبة عليهما فالنسبة بينهما
تباين لان استصحاب الطهارة ايضا يثبت احكاما كجواز ادخاله في المساجد وكجواز استعماله اكله وبيعه وهكذا على خلاف استصحاب النجاسة على انه على فرض التسليم يجب طرح العام
لان طرحه طرح للادلة لان الاستصحاب في كل اثر دليل مستقل ولا يكون هناك شيء عام يندرج تحته هذه الاثار مثلا نجاسة ملاقيه كان اثرا ثابتا له في السابق
ويجري فيه الاستصحاب مستقلا بخلاف الخاص فان طرحه طرح لدليل واحد اما الثاني فلانه لا يكون من باب دلالة اللفظ على الملزوم واللازم بل هو لازم شرعي لحكم
الشارع والمناط في تقديم دلالة الاصل على الالتزام لا في اللازم الشرعي ومنه يظهر جواب اخر على فرض تسليم العموم المطلق وهو منع تقديم كل خاص صحيح فيما كان
العام طرحها والخاص لا دفعا لكون بناء العرف على تقديم الملزوم وان كان عاما كما عرفت الخامس ان هذا الجمع على فرض صحته انما يصح لو لم يلزم معه محذور اخر وهو
في المقام موجود لانا نعمل باستصحاب الطهارة مقتضاه الحكم بجواز التيمم منها والسجدة عليها وهو معارض باستصحاب الامر المتعلق بالصلوة وبها ومقتضى كلامهم
من الجمع بينهما هو الحكم بعدم جواز التيمم والسجدة عليه وهم لا يقولون به بل يقولون بالجواز وليس ذلك الا لان الشك في بقاء الامر والعدم انما هو من لوازم كون
الشيء طاهرا ام لا وبعد ثبوت كونه طاهرا بحسب الشرع لا يبقى شك في ترتب ثوابه واجزائه وسقوط الامر به ويقولون به مع عدم الالتفات ولا يكون الامر
الامر باب تقديم الموضوعي على الحكمي لنا بناء العقلاء والسيرة وتقديمه هنا دون محل الكلام اعني نجاسة الارض تحكم وما قلت في جوابه فهو جوابه يلزمه
في مستصحب الوضوء واستصحاب الامر المشروط به اعني الصلوة الجمع بايجاد المشروط به بالوضوء المجدد وفي مستصحب الكرية واستصحاب الامر المشروط بالطهارة الجمع
بالتطهير بكر يقيني وهكذا وفساده بديهي لا يحتاج الى البيان الا انه طرح للاستصحاب في الموضوعات حتى هو لا يقول به ومثلها استصحاب الاحكام الوضعية التي هي اسباب
لاحكام في مقابل استصحاب الامر فيلزمه ايجاده في غير مستصحب الوضعية السادس ان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا ام لا وعلى الاول لا يصح العمل بالاستصحاب
وعلى الثاني لا يصح جعله من المتعارضين ولعمري فساد هذا القول لمن كان له سبيل في هذا الفن اظهر من الشمس وابين من الامس هذا وجه فساد العمل بالاصل
وما بعده اعني ترجيح الوجود على العدم فلبطلان ما تخيله الخصم من كون الوجود من باب الوجه والعدم من باب عدم الوجه ولا ريب ان الاول مقدم وجه
عليه ان كلا منهما دليل شرعي مثبت للحكم ويكون مآل كل منهما الى الوجه او ترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم واما بطلان الطرح فللقطع ببقاء احد الحكمين
واللازم تعيينه بالدليل المعتبر والاخذ بالمرجح وقد حققنا ان الترجيح في جانب المزيل فيجب اخذه مع ان الطرح هنا خلاف للاجماع **المقام التاسع** في اصالة تاخر الحادث
وهو ما حصل القطع بحدوث الشيء مع الشك في بدئه وهو يتصور على اقسام لانه اما ان يكون المستصحب وجوديا كالقطع بزوال الوضوء او عدميا كالقطع بالوجود
مع الشك في بدء الاول في الثاني وعلى اي منها اما ان يكون المشكوك فيه في زمان الشك او سابقا عليه او لاحقا عليه كما لو حصل القطع بان زيدا سيوجد او
وجد مع الشك في بدوه في المستقبل والماضي او الحال العرف وعلى اي منها اما ان يكون الشك في الموضوع المستنبط او الصرف او الحكم وعلى اي منها اما ان يكون
خلاف المستصحب معلوما في زمان متحد مع الشك في بدوه وعدمه كالالفاظ المتداولة كالصلوة نقطع بكونها في العرف المتشرعة موضوعة للاركان على خلاف اللغة
لغة الدعاء مع كون بدوه محل الشك او لا يكون متخصصا بل كان مجملا كما لو قطعنا بان الناقل صدر من النبي ص في يوم الخميس المعترف به كالاحد وشرع في زمان مجمل
بين الاربع والجمعة مقطوعا لكن حدوث زمان المقطوع به يكون محل الشك انه كان في الاربع حتى كان الناقل ماضيا وفعلا وكان باقيا او كان بعده حتى كان
الامر بالعكس وكذا من حصل له القطع بكونه متطهرا في اول الصبح مع القطع بعروض الحدث مع الشك في كون عروضه قبل الطهارة وكون الطهارة رافعة له او انه
او بعد الطهارة وكان الامر بالعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا القسم اعني ما لم يكن زمان المقطوع به متخصصا لم يصح التمسك بالاصل بجميع اقسامه لكون الشك
فيه شكا في الحادث لان العلم الاجمالي حاصل ببقاءه في احد الزمانين مع كون كل من الخصوصيتين محل الشك التمسك بالاصل فيهما مستلزم لطرح العلم
الاجمالي وفي احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم لكون كل من الخصوصيتين محل الشك وح نقول له لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين اخر ان حمل على
اليقين بالمعنى الاعم فهو حاصل ولا يصح التمسك بالاصل في كل من الخصوصيتين وان حمل على اليقين بالخصوص فنوعه موجود واللازم صحة التمسك بالاصل في
كل منهما ويلزم منها طرح العلم الاجمالي وهو فاسد بل اللازم ح التوقف او الرجوع الى القاعدة وهي في المقام الرجوع الى الاستصحاب في الاول يرجع الى استصحاب التكليف
وفي الثاني يرجع الى استصحاب الطهارة لكون زوالها محل الشك واما القسم الاخر وهو ما كان زمان المقطوع به متخصصا مع الشك في بدو انقطاع حدوثه

الطهارة صح

في المقام التاسع في اصالة تاخر الحادث

فيصح التمسك باصالة التاخر سواء كان زمان المشكوك فيه [illegible] متاخرا عنه كيوم الخميس في مثال الناقل ولا شك في حجيته [illegible]
فيه سابقا زمان الشك لعدم شمول الادلة اما الاخبار فظاهر لا استفادة منها اتحاد زمان المشكوك فيه مع زمان الشك على الشك المتعلق بالموضوع
والحكم ايضا مقتضيا كما لو فرضنا حصول القطع بموت زيد يوم الخميس وكذا موت ولده ثم حصل الشك في ان موت ولده كان قبل موت ابيه او بعده لكن بناؤهم
على عدم [illegible] واما بناؤهم على عدم الاعطاء فيما لو قال المولى لعبده اعط زيدا درهما كل يوم كان في الدار ثم حصل القطع بكونه في الدار حصل القطع بكونه
في الدار يوم الخميس وحصل له الشك في بدوه من انه يوم الخميس كان او قبله لا يستحق [illegible]
بناؤهم في الاولى على الميراث لابوي بناؤهم على عدم [illegible] ناخر بل صالة عدم الاستحقاق [illegible]
بناؤهم على عدم [illegible] لكون اصالة التاخر فيها مثبتا الى التعارض وقد حققنا ان بناؤهم على تقديم [illegible]
اما الاخبار فظاهر [illegible]
في الماضي مع الشك [illegible]
تعلق الشك في المستقبل سواء كان في النقل او في الاشتراك في اللغة او في التسمية او في القرينة او غيرها وهو بديهي ايضا واما في الموضوع المستنبط من نزول الكريم
على التقدم من باب تشابه الازمان فليس على التاخر ايضا كما في الالسنة من كون بنائهم على اتحاد اللغات في البلاد حتى يظهر خلافه وكذا في الازمنة المتوالية فمن عرفان
كان بكذا كان بناؤهم على كونه في السابق ايضا كذلك حتى يظهر خلافه كما في تحقق الشرعية [illegible] من باب اصالة عدم النقل [illegible]
فهو مطلوب لا مطلقا النقل ولا يكون من باب التشابه او الاستصحاب القهقرائي لصريح الاخبار في نقض السابق والشك اللاحق وعدم بناء العقلاء عليه
صورا اصالة التاخر الشك في بدء المقولات ومنها القطع بكون اللفظ موضوعا لمعنى في العرف مع الشك في حدوث هذا الوضع في اللغة سواء كان حدوثه
هذا اللفظ في اللغة مشكوكا ومقطوعا لكن مع الشك في انه كان [illegible] موضوعا لكن مع الشك في كون هذا المعنى في [illegible] حقيقيا بحيث
اللفظ بل مع القطع بعدم هذا المعنى في اللغة كالاركان او الشك فيه او القطع بكونه موجودا لكن مع القطع بجزئيته والشك في الحقيقة [illegible]
بكون هذا المعنى حقيقيا في اللغة مجملا من حيث اللفظ فكون اصالة التاخر معارضة باصالة عدم الاشتراك وعدم تعدد الوضع لان نفي هذا اللفظ في اللغة
اثبات لفظ اخر له اما ان يكون اللفظ الاخر مما له وضع اخر [illegible]
في العرف والنقل [illegible] كذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في [illegible] بصيغة هذا المعنى [illegible]
في اللغة ويعارضها اصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل لكن الاول مقدم [illegible] وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة مع الشك في كونه
موضوعا لهذا المعنى حتى يكون الوضع متقدما او لغير هذا المعنى حتى يكون متاخرا فاصالة عدم تعدد الوضع مع استصحاب بقاء المواضعة الحاصلة من الوضع الاول على فرض
لغير هذا المعنى يقتضي التقدم ووضعه بهذا المعنى في اللغة واصالة التاخر تقتضي التاخر ونفي وضعه لهذا المعنى في اللغة والاول مقدم اذا لم يحصل القطع بكون هذا المعنى
معنى حقيقيا للفظ مجمل بينه وبين لفظ اخر لا يتعارضها اصالة عدم الاشتراك على جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على فرض جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على
فرض جعل اللفظ الاخر له **المقام التاسع** في نفي حجية الاستصحاب في اللوازم فاعلم ان اللوازم قد يكون شرعيا كنجاسة الثوب لورود البول وقد يكون عقليا
كتحقق الطبيعة بعد حصول الفرد وقد يكون عاديا كالاحراق للنار وعلى اي منها اما ان يكون ثابتا او وجوديا كنجاسة الثوب من البول او يكون عدميا كعدم الاباحة
بعد ورود الوحي وعلى اي منها اما ان يكون الملزوم وجوديا كورود البول على ثوب او عدميا كعدم كريته الماء للتنجس بملاقاة النجاسة وعلى اي منها في صورة
العلم بحدوث الملزوم يحكم بترتب اللازم والا يكن لازما في صورة العلم بعدمه يحكم بعدمه من حيث هذا الملزوم كالعلم بعدم البول يحكم بعدم نجاسته البولية لا
النجاسة المطلقة ولو لم يكن للازم عاما ونما الشك في حدوث الملزوم كالشك في عروض نجاسة يحكم بعدمه وبعدم اللازم فيما كان حدوث الملزوم سببا
لحدوث اللازم وكذا الشك في حدوث اللازم الخاص بعد القطع بحدوث شيء كالشك في وجوب شيء او اباحته بعد البلوغ للقطع بحدوث حكم بعد مع الشك في
احدهما ومنه يحصل الشك في تعيين اللازم اعني بقاء البراءة الاصلية من العقاب على الترك وعدمه فيستصحب البراءة وهو لازم الاباحة ولا يجري في الملزوم اعني عدم الوجوب
لكونه شكا في الحادث ومثله عروض الجسم المايع على الثوب فيشك في بقاء الثوب على الطهارة فيستصحب وهو لازم الماء ولا يجري في الملزوم اعني عدم البول لكونه شكا
في الحادث واما في صورة العلم بحدوث شيء مع الشك في تعيينه ولم يكن الحكم بالتعين موجبا للحدوث لانه لو كان موقوفا عليه كاستعمال اللفظ في معنى مع الشك في الحقيقة
والمجاز فالقطع حاصل باحدهما مع الشك في التعيين ولم يكن الحكم بالمجازية موجبا لحدوث العلاقة والوضع النوعي بل يتوقف عليهما لان التسمية قبل وضع الالفاظ
كان بين بعضها مجاورة او مشابهة او غيرها دون بعضها كتسمية الابن بالمجاور ولا يحسن فان المجاورة لامر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع له وكذا مثالا
لطفل اخر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع فاذا شك في استعماله لامر في الحقيقة والمجاز الحكم بمجازيته لا يوجب حدوث العلاقة والوضع النوعي والحكم بالحقيقة
لا يوجب نفيهما فالشك في العلاقة والوضع النوعي في المعنى المستعمل فيه المشكوك شك في الحادث لان العلاقة ان كانت بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي كانت قد
الوضع وكذا الرخصة النوعية في استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له قد حصل من الواضع الشك فيها انما يكون في الاندراج في انه من المعاني التي كانت
لها مناسبة للموضوع له حتى كانت من المجازات ولا حتى يحصل مصحح الاستعمال بالوضع ومعه لا يصح التمسك باصالة عدم العلاقة وعدم الوضع النوعي حتى يحكم
بالحقيقة كما يقول به السيد المرتضى بل اللازم في الشك في الحادث والشك في الاندراج التوقف ومعه يبقى اصالة عدم حدوث الوضع للمعنى المشكوك
سليما عن المعارض اذا عرفت ذلك فنقول هل الاستصحاب في اللوازم حجة ام لا ان كان فيما ذكرنا فلا ريب في حجيته فيما قلنا لكونه مسبوقا بالعدم الاصلي
الوجود مع الشك للاحق من الجنس والفصل وتشمله ادلة الاستصحاب ولا ريب في عدم حجيته ايضا فيما قلنا لكونه شكا في الحادث كما قلنا وان كان المراد هو اللوازم

في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم

العادية كالشك في بقاء زيد لان لوازمه العادية وجوديا من الاكل والشرب والحركة ومكذا كلها خلاف الاصل وعلى سبيل الشك في تولد الولد من بقاء الحمل
تولد ولد باستصحاب عدم الاكل وعدم الشرب والحركة ومكذا فيحكم بعدم بقاء زيد في الاول وعدم ملك في الثاني او لا يصح فالحق انه في الاول بناء العقلاء والعرف والشرع
على العمل باستصحاب الملزوم في الوجود وان كان واحدا عن بقاء زيد بعد عدم الالتفات الى استصحابات لوازمه وان كان لا يحضر في الثاني يجري الاستصحاب في الملزوم
عن عدم تولده بكونه مسبوقا بعدم الاصلي دون ما هي لوازمه كالاكل ونحوه **المقام العاشر** في نفي حجية الاستصحاب في ماهيات الالفاظ والعبادات من حيث
اما الاول تشخيص الوضع والحكم فكالشك في ان الامر موضوع للطلب المتعلق بالطبيعة من حيث هي او مع المرة وفي ان الصلوة كانت موضوعة للخمسة اجزاء من حيث هي وستة
فالقول بان الالتفات الى الطبيعة متيقن والاصل عدم الالتفات الى الزائد من المرة وغيرها غير صحيح في المركبات العقلية لوجوه الاول انها مركبات عقلية
من الجنس والفصل وهي بسائط خارجية عند العرف كالماء المركب من العناصر الاربعة ويكون لها التفات واحد من غير الاحتياج الى ملاحظة الاجزاء بل بما يتحقق الوضع (وفي كان الوضع)
حاصلا بالاجزاء وجملة الالتفات الواحد يعتبر والشك انما هو في الملتفت اليه هو شك في الحادث ومعه لا يجري الاصل الا ان يمنع كونها بسائط خارجية
الثاني ان على فرض تسليم الاحتياج الى الالتفاتين لا دليل ان المتيقن هو الطبيعة القابلة للمرة ولا بشرط لا وهو جنس لا بد له من ملاحظة فصل من الفصول
(شيء او بشرط شيء) الثلثة من حيث هي او بشرط لا او لا بشرط والشك انما هو في تعيينه فيشك في الحادث ولا يجري الاصل الا بان بالطبيعة لا بشرط يكفي الالتفات الى الطبيعة وعدم الالتفات
الى غير قيام المرة والعموم بخلاف الاخيرين لانا نقول هو التفات الى الطبيعة الجملة ولا يتعين الالتفات باحد الفصول الثالث ان على فرض الجريان لا يكون
دليل على اعتبار هذا الاصل لا الاجماع ففي المسئلة خلاف بين الاصحاب واما بناء العقلاء ففي التوقف جزما واما الاخبار فلمنع انصرافها
الى المركبات العقلية وفي العرض مجريانه في المركبات الخارجية كالصلوة والاذان لاحتياج كل جزء الى التفات الواضع واذا شك في الالتفات الى الجزء
آخر يجري اصالة العدم بل مطلوما لو خاطبه التركيب من جانب الواضع والحق فيه عدم جريانها فيها كالمركبات العقلية لكن يرد عليه ان الخمسة اجزاء
مشكوك فيها بشرط شيء ومن حيث الجزئية او من حيث النفسية يكون الموضوع له هي الخمسة لا بشرط ولا متيقن في البين العطف حاصل بلحاظ الواضع
حد فيما يكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل كالمركبات العقلية وثانيا بعدم الدليل على اعتبار هذا الاصل لان العقلاء والعرف فيما شك
في تركيب الموضوع له من خمسة اجزاء او ستة مع علم الدليل يكون بنائهم على الاجمال في الجزء المشكوك والاحتياط في العمل واما الثاني اعني من حيث
تشخيص الحكم والمطلوب في الشك في العبادات والمعاملات فيحتج بان الاصل فيها نفي لزوم المشكوك فيستدل على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم
هذا الجزء المشكوك يتصور على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم وجوب هذا الجزء المشكوك قبل البلوغ والجواب عنه من وجوه الاول عدم
المستصحب لان عدم وجوب هذا الشيء في حد ذاته لم يكن قبل كلام بل الكلام انما هو في وجوبه جزءا في هذه العبادة واستصحابه موقوف على اثبات نفي
الجزئية ونفي وجوبه في العبادة قبل البلوغ واثبات نفيه قبل البلوغ موقوف على وجوب الصلوة قبل البلوغ والمفروض عدمه لذا لو فرض وجوبها فلا
كان هذا ايضا مشكوكا وعدم وجوب ادخاله في الصلوة قبل البلوغ انما هو لاجل عدم وجوب الصلوة قبل البلوغ كما لم يكن واجبا لم يكن مباحا
ايضا وبعد البلوغ نقطع بتجدد الحكم فيه بالنسبة الى هذه العبادة اما من وجوب ادخاله فيها او تحريمه فيها او بالتخيير كان الاصل عدم الوجوب فكل لا
وعلم الابتداء ومعه بان نفي جميع الاحكام منع التمسك به في بعض دون بعض تحكم واللازم فيه التوقف الثالث انا استصحاب العدم معارض باستصحاب
بقاء التكليف وكلاهما معلولان لعلة ثالثة وهي اجمال اصل التركيب الثاني استصحاب اللزوم الثالث استصحاب الصحة كما في المتيمم لو اصاب الماء بين الصلوة
وجوابهما قد مر في اصالة البرائة في الشك الاشتغالي الرابع اصالة عدم الدليل وموافقا كان اطلاق في البين مع تحقق الصدق لذهب اعماما مع صحة
التمسك بالاطلاق بين عدم ورود موضعا عليه يكون مرجعها اصالة عدم التقييد وهو صحيح واما عدم الاطلاق فادعى مذهب الصحيح لا يصح لان مر
اصل البرائة من عدم جريانها او لا ومعارضة هذا القسم بالاحتياط بما حصل القطع بوجود الدليل مع الاجمال في الدلالة او الارادة ثابتا مع كون
الاحتياط اقوى وكذا لا يصح التمسك باستصحاب وجوب جزء المركب بعد تعذره ونحو التركيب لعدم امكان اثباته لان وجوبه تبعي موقوف على وجوب المركب
فالموقوف على امكان ايجاد المركب ينفي الموضوع فانتفى التكليف والاصل البرائة من وجوب الاتيان بالجزء في نفسه نعم لو كان المركب من الواجبات المقدمة
كالوضوء يجب الاتيان بما بقي من الاجزاء من باب قاعدة الاشتغال باصل ذي المقدمة واستصحاب بقاء تكليفهما وكذا يجب الاتيان بما يحتمل البدلية كالتيمم
هنا للاصلين المذكورين **المقام الحادي عشر** في ان المستصحب قد يكون تنجزيا ان استجمع الشرائط وقد يكون فرضيا وتعليقيا كالمجتهد بالملكية
تعليقه تعليقا على تحقق الفعل وتنجزا عند حصول الفعل وهكذا استصحابه فمنه الاستصحاب قبل ايجاد الافعال المشكوكة الصحة لئلا يلزم اللغوية مثلا
لو حصل الشك في ان الطمأنينة هل تكون واجبة في الصلوة ام لا قبل ايجاد الصلوة لم يكن بقاء التكليف مشكوكا لكن نقطع بانا لو فرضنا ايجادها
مع عدمها يكون بعد ايجادها بدونها ارتفاع التكليف محل الشك فيجب الاتيان ثانيا معها ويلزم من عدم صحة التمسك به قبل الفعل لغوا وجواز الا
ثانيا مع الطهارة **المقام الثاني عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وهو اما ان يكون عدميا صرفا كاصالة عدم الاشتراك او
متضمنا للوجود كاصالة عدم النقل واما الوجود المستفاد من قبل الكلام فبمرة من حيث تشخيص الوضع كما ذكرنا ومرة من حيث تشخيص المراد كما مثلا
عدم القرينة فاصالة عدم القرينة لبقية اصالة عدم التخصيص واشباهها من حيث نفي المجاز كاصالة عدم الزيادة واصالة عدم الفصل في الاول حجة بلا
اشكال والدليل عليه امور الاول الاجماع القطعي من العلماء واهل اللسان الثاني بناء العقلاء الثالث الغلبة لان موارده لا يخرج من الغلبة كاصالة
ما ذكرنا من حيث استلزام الحكم الفرعي مع ان بنائها في حقيقتهم مستقلا بل المنع انما هو لكونهم غالبا في بيان الاحكام والغلبة انما تكون منشأ للاعتبار في
المطلقات لا في العموم مع انه لا فرق بين الحكم والمستلزم للحكم وكذا في الثاني والثالث حجة بلا اشكال بنفس ما ذكرنا الآن في اصالة عدم المضاف ان

اصالة

اما العمل مما لا يشملها الاخبار وحجيتها انما يكون من باب العرف والغلبة واما الكلام في حجيته هل يكون من باب الوصف او من باب السبب فسيجيء الكلام فيه
الثالث في الالفاظ الدالة على المستصحب من باب العموم التمسك بالاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب ان ترجيح قسم وعلى تفصيل فنقول الدليل الدال
على المستصحب اما ان يكون شموله لحال الشك بسبب دال الحال او الوصف وامثالها او غيره مشكوكا ومجملا سواء كان اجماله بذاته كالادلة اللبية من الاجماع
والضرورة والسيرة وامثالها او اللفظية المجملة كالمطلقات المشككة بالنسبة الاحوال الواردة في مقام حكم اخر وغيرها او كان بسبب المعارض من المساوي وهذه
القضية تسمى مجملة مهملة ويصح التمسك بالاستصحاب والشك فيه من باب الشك في المقتضي لما مر من عدم الفرق بينه وبين الشك في المانع واما ان يكون دليلا لفظيا
كان شموله لحال الشك مبينا كالعمومات والمطلقات المتواطية وهو على قسمين لانه اما ان يكون الحكم ثابتا بالنص الموضح حالا باعتبار القيد في الكلام مطلقا من حيث هي
كقوله عليه السلام الماء طاهر والبول نجس وامثالها وهذه القضية تسمى مطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب فيه من باب الشك في حدوث المقيد او المخصص او النسخ
بالشاعدها وهذا الاستصحاب في تشخيص المراد من اللفظ ولا يحتاج الى التمسك به من باب اقتضاء المقتضي لثبوته باطلاق اللفظ الاجتهادي واما ان يكون مع قيد في
الكلام وهو اما ان يكون قيدا تعليليا كقوله هذا الماء نجس لتغيره بالنجاسة وهذا يصح التمسك بالاستصحاب فيه في بعض صوره ولا يصح في بعض الصور كيف يكون
حدوثه علة للحدوث وكذا بقائه لانه بانتفائه ينتفي الحكم ولا يحتاج الى الاستصحاب فيه كما مر في السابق واما ان يكون قيدا للموضوع جزءا او شرطا او مانعا كالحائض
حكمها كذا والماء المتغير حكمه كذا او قيدا للحكم كقوله اكرم زيدا قائما من الحالة اليه وغيرها مما دل على تعيين الموضوع ساكتا عن حكم غيره نفيا واثباتا وهذه القضية
تسمى مقيدة بالتقييد المرادي لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد زوال القيد لارتفاع الموضوع الا في الشك في زوال القيد اما بالنسبة الى غير هذا القيد كالازمنة
والامكنة وسائر الاحوال فان كان الدليل بالنسبة اليها مجملا تكون القضية مجملة وان كان الدليل مبينا يكون القضية مطلقة او يكون القيد دالا على كون الحكم
مغيا بغاية بان يا الحكم بعد الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والماء طاهر الى ان يعرض البول والنساء منهيات عن الصلوة ما دام كونها حائضة وهذا لا
يصح التمسك بالاستصحاب بعد حصول الغاية لارتفاعه بنفسه ثبوت نفيه بالدليل الاجتهادي اعني المفهوم المعتبر الا ان يكون الشك في حدوث الغاية من البول
والطهر فيصح من باب الشك في حدوث المانع وهذه القضية تسمى مقيدة بالتقييد الحكمي واما ان يكون القيد دالا على كون الحكم على الدوام والاستمرار كالخمر حرام الى
يوم القيمة وهذا لا يحتاج الى الاستصحاب لثبوته بصريح الدليل وهذه القضية تسمى مؤبدة ومستمرة فالقضايا من حيث الدليل خمسة مجملة ومطلقة ومقيدة
بالتقييد المرادي والحكمي ومستمرة اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد من ذكر حكاية وقعت بين السيد الجليل بحر العلوم وبعض اهل الكتاب في ذي الكفل حيث تمسك بعض
اهل الكتاب في ابقاء نبوة موسى ع بالاستصحاب واجاب السيد الجليل بما اجاب جناب الرضا ع في جواب جاثليق وهو ان المستصحب ان كان هو موسى الذي اقر بنبوة نبينا
فارتفع قطعا والا فنبوته فالاول ممنوع وعلى المدعي الاثبات واجاب الخصم بان موسى عبارة عن شخص واحد معلوم عندنا وانتم متفقون على نبوته والاصل بقائها
وعليكم بابطال الدين واجاب بعض المحققين بعد ما حكيت هذه الحكاية بان المتيقن الثابت هو مطلق النبوة اعني النبوة في الجملة وهي كلية قابلة لان يكون ممتدة
ومستمرة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي الى يوم القيمة وقابلة لان تكون مقيدة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي الى زمان محمد ص او الى مائة سنة وقابلة
لان تكون مطلقة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي وحاول ان يكون المقام من الثاني وان تعذر ثبات الدليل من غير احتياج الى عروض المانع للدليل من النسخ بمحمد
بيد ذي لا بد له من اثبات كونه اللفظ الدال على نبوة موسى ع مطلقا او مستمرا حتى يصح له التمسك لانه ان كان الدليل الدال عليها مطلقا او مستمرا تثبت النبوة
المطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب لكن الغالب فيها ارادة الاطلاق وعدم النسخ وحيث كانت مجملة فلا يصح التمسك بالاستصحاب لان مدركه في مقابل الخصم هو
عدم تسليمه الاخبار ولا يتم الاستقراء هنا لان الحيوان مشكوك في انه يكون من نوع عمره كان سنة واحدة او مائة سنة فلا يصح التمسك بابقاء المشكوك الى مائة
لجواز كونه من نوع كان عمره سنة نعم لو يثبت كونه من الثالث اعني المطلقة فيصح لغلبة ارادة الاطلاق فيه ويلحق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب مع ان الاستقراء هنا
على خلاف المطلوب لان الغالب في نبوة الانبياء كان مقيدا الى زمان خاص مع ان حجية الاستصحاب في هذه المسئلة محل تامل لانه مقتضى عموم الاخبار هو بقاء الحكم
السابق مطلقا وان لم يكن مظنونا في نفسه كما يستفاد من كلام المجيب بناء على هذا الكلام لانا نقول التمسك بالاخبار موقوف على تسليم الخصم ومعه يثبت النبوة ويرتفع
التمسك بالاستصحاب الا في ادعاء النسخ مستلزم لتسليم الاطلاق والا لم يكن استصحابا لانا نقول نحن لم يرتفع النسخ بل نقول ان موسى ع في الآن لم يكن نبيا سواء كان من
باب ورود النسخ او من باب عدم شمول الدليل كقوله انه نبي الى زمان محمد ص فعلى المدعي اثبات الاطلاق ونفي ورود النسخ انتهى ما تكلم هذا المجيب وهذا غاية ما
من جانبه لكن الحق انه وان حقق تحقيقا لطيفا في الرد على الضال المستدل بالاستصحاب والزامه وان كان قاصرا في الفهم الا انه لم يكن جوابا حقيقة من وجوه الاول ان
التمسك بالاستصحاب يقوى بحجيته من باب بناء العقلاء والسيرة المستمرة من الادم الى الخاتم بل في الحيوانات من كون عمل الكل كافة مسلما حتى من الانبياء والائمة
المعصومين ع والائمة ع على اليقين السابق سواء كان حاصلا من القضية المجملة او المطلقة او المقيدة او المستمرة وعدم الاعتناء بالشك الى ان يعلم الزوال من غير ملاحظة الدليل
على الحكم وعدم الفرق بين الشك في المقتضي وحدوث المانع وكذا عموم الاخبار على مذاق الخصم عند السيد الجليل من تسليمه صدق الاخبار وقبول النبي ص والائمة ع وقضيتها
الحكم بنبوة موسى ع في زمان الشك الى ان يعلم الزوال فعلى المدعي ابطاله باثبات النسخ او ارتفاعها ولقوله بالاستقراء وكون الاغلب هو النبوة المنقضية
افادة الظن وهو لا يكفي في المسئلة الكلامية ومثال الحيوان فاسد لانه لم يقل بكون حجيته بالاستقراء بل بانا مع انه في الحيوان كذلك لانه لو علم بوجود حيوان في
هذا المنزل وطريقه من غير تشخيصه بانه عمره عشر او ثلثون او مائة فذهب ثم عاد بعد حين سنة يكون بناء العقلاء على بقائه حتى تعلم زواله الثاني انه لو لم يصح
في هذا القسم يلزم عدم حجيته مطلقا وذلك لان سبب الشك في شمول الدليل للموضع الشك نفيا واثباتا وشك الاجمال القضية وهذا جار في الاستصحاب
في اللبيات والقضايا كالاجماع بل اولى للعلم بعدم الاجماع في محل الشك فيلزمه منع الاستصحاب في حال الاجماع كالغزالي وكذا في الشك في المقتضي باعتبار الحال
والشك في شمولها لحال الشك اجمالا كالمشكك بالنسبة الى الاجمالي وباعتبار المعارض المساوي مع عدم العلم بارادة الاطلاق منه وما يشبهه في القضية المطلقة

في شرائط حجية الاستصحاب

انما هو في التواطي ليشمل حال الشك ويحتاج الى اصالة عدم النسخ وغيره لا يحتاج الى الاستصحاب لان مطلق التواطي يشمل حال الشك ويكفي والثاني انما هو في عرض النسخ والتقييد ونحوها والاصل عدمه وهذا الاستصحاب على معنى الالفاظ يعبر عنه باصالة عدم التخصيص والتقييد في امثالها وفي غيرها يعبر باصالة عدم حدوث المانع ولا تكون حجية محل النزاع كالامر في اول الاستصحاب الثالث انه لا ريب في وجود الالفاظ الدالة على الاحكام في شريعة موسى ع وكان بعضها ويصح معه التمسك باصالة عدم النسخ وبالعرض نثبت نبوة موسى ع الرابع سلمنا عدم الحجية لكنه يكون مرجحا في المقدورين كما في المقام لعدم امكان الطرح والجمع والترجيح والتخيير ولا ريب ان عمل العقلاء على انهما يا كان علم به لا ظرح له اخذ خلافه اصلا هذا فيما كان المنكر منكر النسخ النبوة كما هو الظاهر منه واما لو كان منكرا النبوة الخاصة فلا يصح لمنعه بما ذكره لا اصالة التأخر مع ثبوت اقتضاء الدليل الى الحد والشك انما هو في بلوغ الحد والاصل عدمه كما في الشك في حدوث المانع ولا خلاف ولا اشكال فيه وتحقيق جوابه اثبات نبوة محمد ص بالمعجزات الباهرة منها الكتاب العزيز وعلى المنكر اتيان مثله **المطلب الرابع** في شرائط الاستصحاب منها بقاء الموضوع سواء كان مفردا كزيد فيما كان هو بذاته موضوعا للحكم او مركبا كالماء المتغير نجس والمراد من الموضوع هو موضوع حكم المستصحب لا موضوع الاستصحاب اعني المستصحب ان كان حكما كاستصحاب الوجوب مثلا والا يلزم الدور او نفي حجية الاستصحاب لان استصحاب الحكم كالوجوب لو كان موقوفا على بقائه في نفس الامر يقينا فيلزم الثاني للعلم ببقائه ح وعدم الشك فيه حتى يجري الاستصحاب ولو كان موقوفا على بقائه وان كان بالاستصحاب فيلزم الاول لان استصحاب الوجوب موقوف على بقاء الوجوب بالاستصحاب وهو دور ورد المراد من بقاء الموضوع لا يكون هو البقاء في نفس الامر يقينا والا يلزم في صورة الشك في بقاء الموضوع كالتغير عدم صحة التمسك باستصحابه واستصحاب حكمه ويلزم منه على الاول نفي حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة لان ترتب الحكم ح موقوف على العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي استصحابه او استصحاب من دون ترتب الحكم لغو بل المراد انه يشترط في استصحاب الحكم عدم ارتفاع موضوعه لكون الحكم ثابتا للموضوع وبعد ارتفاع الموضوع يكون ابقاء الحكم فيه ابقاء الحكم بلا معروض او في موضوع اخر يكون استصحابا لا مستصحب فلا بد ان يكون باقيا بالدليل سواء كان استصحابا او غيره اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاسم قد يتبدل بمحض التغير في الاصطلاح من دون تغير في الموضوع وقد يتبدل بسبب التغير في الموضوع بانتفاء جزء او شرط او قيد للموضوع المركب لفظا او معنى او معنى مركبا خارجيا او عقليا او المشكوك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او علة او من المقارنات اما الاول اعني ما كان التبدل بمحض التغير في الاصطلاح فلا خلاف ولا اشكال في عدم تبدل الحكم به باتفاق المخطئة والمصوبة سواء قلنا بتخصيص الخطاب بالمشافهين او بالتعميم لما عرفت من اتحاد حكم الله وتبعيته للموضوعات المسمى بالاصطلاح الموجود في زمان الخطاب لا الاصطلاحات المتجددة بعده كيف ولولا ذلك يلزم الهرج والمرج من كون الكلب نجسا فاذا اصطلح المصطلح اسمه شاة صار طاهرا واما الثاني ففيما كان المتعلق مركبا لفظا ومعنى كالماء المتغير والمطلق والمضاف والحائض والمستحاضة والنفساء والجنب والمطهر والمحدث والمسافر كذا فيما كان المتعلق مركبا خارجيا كالفرد بالخصوص كذبح الشاة المخصوص وصوم يوم المخصوص والمسجد المخصوص والملك المخصوص والدار المخصوص وامثالها فان علم انتفاء القيد في الاول كالتغير والاطلاق والاضافة وهكذا وفي الثاني الشاة المخصوص واليوم المخصوص وهكذا ينتفي الحكم من حيث هذا الدليل قطعا لانه تعلق بالمركب بجميع اجزائه او شرطه انتفى وبه انتفى التركيب ينتفي الحكم ويكون الباقي هو جزء اعنى الماء في الماء المتغير وح لو استصحب حكم الثابت المركب فبعد ارتفاعه قطعا لارتفاع المركب عدم امكانه ولو استصحب في الاول الحكم الثابت للماء المتغير من حيث هو وفي الثاني الشاة من حيث هو ولم يثبت الحكم للماء والشاة من حيث هو حتى يستصحب بل هو كالحائضية بعد ارتفاع الحيضية كبعد العشرة يندرج تحت عمومات المثبتة للتكاليف من الصلوة والصوم وامثالها كجواز الوطي وغيره فيثبت لها حكمه ولو لم يكن له دليل او كان لكن لا يشمله لا بنفسه ولا بغيره فيرجع الى القاعدة ففي الماء يحكم بالطهارة لاصالة الطهارة وفي الشاة يحكم بعدم لزوم اضحية شاة اخرى لاصالة البراءة وهكذا ولو شك في بقاء القيد وارتفاعه كالتغير والحيضية فيمن راى الدم بعد ايام العادة فيستصحب القيد فيحقق انه ماء متغير وحائض بالاستصحاب ثم يستصحب حكمه واما في صورة الشك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او من المقارنات ولم يكن له دليل بعينه فبعد العلم بانتفائه لا يصح الاستصحاب لانه ان استصحب الحكم الثابت لنفس الماء من حيث هو فلم يثبت لجواز كون الموضوع الماء مع القيد وان استصحب الحكم للماء المتغير فبعد ارتفاع التغير لم يحصل الشك في ارتفاع القيد المشكوك كالتغير ويصح استصحاب بقاء التغير ثم استصحاب حكمه كما مر هذا فيما كان موضوع الحكم مركبا لفظا ومعنى او مفردا لفظا ومركبا خارجيا معنى فلا خفاء في ارتفاع جزئه او شرطه وبقائه غالبا او يتضح حكمه واما فيما كان موضوع الحكم مفردا لفظا ومركبا عقليا معنى كالكلب والبول والدم وامثالها بناء على جواز تعلق الحكم بالطبائع المركبة من الجنس والفصل المنتزع من الصور الجنسية والصور النوعية فقد يحصل التغير في الموضوعات ويتبدل الاسم لكن فيه خفاء في بعض الصور من حيث انتفاء الصور النوعية والحقيقة وبقائها وبذلك يحصل الشك في تغير حكمه ذاتيا كان الحكم كصيرورة الغائط والدم النجس جزو بعض الحيوانات يعبر عنه في الفارسي زالو والكلب نجاسا والملح واللبن جبنا او عرضيا كصيرورة الخشب المتنجس فحما والتراب المتنجس لبنة او خزفا والحنطة المتنجسة طحينا ثم خبزا او فحما قال المحقق القمي ره ان كان المناط هو التغير في الموضوع باي نحو كان لزم في تبدل الحنطة المتنجسة طحينا او خبزا واللبن جبنا او بهما الحكم بطهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة فما الدليل عليه ثم ما ذا معيارها فقد تراهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر اذا انقلب خلا وتبدل العذرة فحما ليس اخفى من تبدل الخمر بالخل فما الفرق وان لوحظ فيه تبدل الاثار بالمرة من السوسة والرطوبة والحرارة والبرودة وامثالها ففيه عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن بان يقال المعيار تبدل الحقيقة عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا فيما كان مقتضى الحكم الحقيقة كالعذرة والكلب في ذاتها فكانه قال الشارع الكلب نجس ما دام كلبا ثم قال والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لا لكي يجسا بل لانه جسم وهذا المعنى يزل والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة متوافقة ومتخالفة واما المستحيل في ماهيته كالطين المحمضة او منضوجا كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل حقيقتها عرفا بل لا تتبدل حقيقته فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة والاستصحاب لا يعارض الدليل مع ان حصول الظن بالبقاء ممنوع ودلالة الاخبار غير واضحة ولو سوقنا لها صحتها نحكم بعدم جواز نقضها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فنحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما

حصل

حصل الجزم بعدمه فيجري فما حصل الشك فيه يرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل وتمام ذكر ما يعرف الكلام في الانتقال مثل دم الانسان الى بطن النمل وهذا ان كان تبدل الحقيقة في غاية البعد والخفاء لكن اطلاق دم الحيوان العرفي المنفرض على هذا الدم يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في مثل ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذا توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع تركنا العمل بالاستصحاب انما نقلنا ليفهم موارد الخلاف منها ما قال فيما كان مقتضى الحكم هو الحقيقة فكان الشارع قال الكلب نجس ما دام كلبا لان جميع الاحكام المتعلقة بالموضوعات كذلك لان الموضوع مثل الكلب هو مركب من الجنس والفصل فلم يثبت للجنس الموجود فيه من حيث هو ولا نجس ما دام كلبا فاذا انتفت الصورة النوعية لم يكن كلبا فلا يشمله دليله ويحتاج الحكم الى دليل اخر ان كان والا فلا ويرد عليه ان المراد لم يكن محض التغير بل تبدل الجزء للموضوع كالصورة النوعية في الكلب هو امر خفي غير ظاهر فيكون كالامر وان كان المناط تبدل الحقيقة فما الدليل الدليل عدم شمول الدليل له ومنها قوله بنجاسة الخشب لا لانه خشب بل لانه جسم وهو لم يزل لان نجاسة الخشب ليس ذاتيا بل عرضيا باعتبار عروض الملاقاة للنجاسة ولا ريب ان الملاقاة عارضة للافراد الخاصة الملاقية لا للاجسام الموجودة في الافراد الخاصة ففي الخشب الخاص هو ملاق لا الجسم الموجود فيه والخشبية لم تعتبر في بقاء الجسم المطلق فصورته فحما ورمادا غير واضح لان الحكم لم يثبت له ومنها في قوله فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب لتعارض ما دل على طهارتها وحليتها باستصحاب النجاسة لان بعد تبدل حقيقة الموضوع لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه ولا استصحاب النجاسة حتى يلزم تعارض اصلا ومنها قوله مع ان حصول الظن فيه ان المناط لم يكن على الظن بل على بقاء الموضوع والمفروض انتفائه وقوله مع الجزم بعدمه فيجري فيه ان مع القطع ببقاء الموضوع فالحكم باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب وقوله مع الشك حينئذ يرجع الى سائر الادلة فيه انه في صورة الشك في البقاء يرجع الى استصحاب بقائه ثم حجية الاستصحاب في الموضوعات ومعه يستصحب حكمه والا يلزم لغوية استصحاب الموضوعات وعلى فرض عدم تسليم جريانه فيما كان الموضوع مشكوكا من انه كلب في الحقيقة او غير كلب فيه لا يرجع الى الادلة بل يرجع الى الاصل ومنها قوله في دم النمل وان كان تبدل الحقيقة في غاية البعد لكن اطلاق دم الحيوان غير النفس الخ فيرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب فيه ان مع الشك في تبدل الصورة النوعية يجري استصحاب الانسانية ويستصحب حكمه ولا يشمل اطلاق دم النمل عليه مسامحة لان المناط تبدل الحقيقة لا مجرد تغير الموضوع والمفروض بقاء الحقيقة الاولية ومعه لا مجال التعارض وعلى فرض التبدل حقيقة والاطلاق دم النمل عليه حقيقة فلا يصح الاستصحاب لعدم جريانه لانتفاء موضوعه ويبقى دليل دم النمل سليما عن المعارض والحق فيما كان موضوع الحكم كليا مركبا من الجنس والفصل او فردا خاصا مركبا من الكلي والخصوصية فينتفي في الاول بانتفاء الخصوصية المستلزمة لانتفاء الكلي معه لان المتكلم لم يرد في الادلة الجنس من حيث هو بل اراد الجنس من حيث كونه مركبا منه ومن الفصل المخصوص ولا ريب انه بانتفاء الفصل والخصوصية ينتفي ولو يكن مراد الاراده في فصل اخر وخصوصية اخرى يحتاج الى دليل ويرجع الى سائر الادلة ان كانت والا فالى الاصل ولا اشكال فان تبدل الفصل والصورة النوعية والخصوصية فيه فيما علم انتفائه كالرماد والملح والدود ودم النمل بالانتقال هو تبديل المائع بالمائع في الجون وبالانقلاب هو هو لكن في الخارج او بالاستحالة هو هو لكن في الخارج او بالاستحالة وهو تبدل الصورة النوعية بالصورة النوعية مطلقا اما بها او لا في الجون وخارجه فالموضوع ارتفع لارتفاع المركب ع جزئه ويرتفع هذا الحكم ويرجع في اثبات حكمه الى الادلة المثبتة للحكم الجديد ان كان كعموم ما دل على طهارة الملح وحليته فان لم يكن او لم ينصرف اليه فيرجع الى القاعدة والاصل ايضا الطهارة وعدم الحرمة وفيما علم بقائه كالطحين والخبز واللبن والخزف وامثالها فالحكم باق جزما وفيما شك فيه كالفحم فالاصل بقائه ثم بقاء حكمه نعم يمكن اما ان يقال بعد تغير الصورة الشخصية مع العلم ببقاء الحقيقة كصيرورة الكلب العذرة فحما تمنع شمول ادلة نجاسة الكلب وحرمته له وكذا تمنع شمول ادلة طهارة الفحم للفحم الناشي من الكلب ح في اخذ احدها في صورة العلم ببقاء الحقيقة والعلم بالكلية تشمله ادلة الكلب قطعا وصدق الفحمية والاطلاق الفحم عليه اما مسامحة او باعتبار تبديل الصورة الشخصية وكلاهما لا ينفي الحكم الثابت للطبيعة النوعية الكلية لانا نقول بعد تغير الصورة الشخصية بتوصيره رمادا وندرج وكونه الفحم ويقتضي دليله حكمه وح لا بد من الترجيح ان كان او منع انصراف الدليلين اليه والرجوع الى القاعدة هو استصحاب النجاسة لبقاء حقيقة الموضوع وكذا الكلام في صورة الشك في بقاء الحقيقة لو نجوز استصحابها وهو ح كلب حقيقة بالاستصحاب وتشمله ادلة الكلب كذا ادلة الفحم ح لو سلم الشمول فيتعارضا والنسبة عموم من وجه ولا ترجيح ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة وان منع الانصراف بان المتبادر من ذكر الكلب هو ما كانت كليته معلومة لا بالاستصحاب والمتبادر من ادلة الفحم هو ما لم يكن كلبا ولو بالاستصحاب فيتساقطان ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة لا يقال بعد شمول دلالة الفحم يخصص ادلة الكلب بما لم يصر فحما لانا نقول عكسه بان بعد شمول ادلة الكلب يخصص ادلة الفحم بما لم يكن حقيقة كلبا وارتكاب التخصيص في احدهما تحكم صرف لا ان يقال مع فرض الشك في بقاء الحقيقة يكون صدق الكلية مشكوكة وصدق الفحمية معلومة وهو يوجب شمول دليل الفحم له وهو اجتهادي له تقدم على الاستصحاب وهو صحيح لا ان يمنع انصرافه دليل الفحم اليه هذا في الاحكام الذاتية واما في الاحكام العرضية كالملاقات فالحكم ثابت للفرد الخاص الملاقي لضرورة كون الحكم للملاقات وهو للفرد ويلزم منه بارتفاع الفردية وصيرورته فحما او خزفا او خبزا تبدل الحكم وطهارته وهو بين الفساد لا يقال انما كون الحكم للفرد الملاقي لا ان الكلي الطبيعي موجود في الفرد لضرورة وجود ما به الاشتراك في الخارج كوجود ما به الامتياز والحكم يتعلق بالمركب من الكلي والخصوصية بل يثبت للملاقي وكل منهما ملاق وبعد ارتفاع الخصوصية الفردية وما به الامتياز يبقى وجود ما به الاشتراك ويبقى نجاسته لانا نقول لو كان كذلك فبعد ارتفاع الصورة النوعية يبقى الصورة الجسمية كالرماد لضرورة عدم الانعدام كلية وكانت نجاستها باقية لان الصورة الجسمية كانت موجودة في الفرد وملاقية للنجاسة الخ وهو باطل لانه في الفرد وهو بين الفساد لا يقال ان الوجوب انما هو للفرد بالذات وللكلي بالتبع وبعد ارتفاع ما بالذات يرتفع ما بالتبع ولذا نقول ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز الموجود فيه وكذا نفي الفصل لانا نقول لو كان كذلك يلزم بارتفاع الخصوصية تبدل الحكم وهو باطل جزما مع ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز فيه من حيث ارادة المتكلم لانه تعلق بالجواز في ضمن الوجوب وبعد ارتفاع القيد ارتفع المقيد لم يثبت الجواز من حيث هو ويحتاج الى الدليل وفي المقام لم يكن دليل على تعلق الارادة بالكلي من حيث هو او من حيث تقييده بالفرد والحق في الجواب ان المناط في تبديل الموضوع العرف لا التدقيقات الفلسفية وهو في تبديل النوع كالرماد يصدق ارتفاع الملاقي واما في تبديل الشخص فارتفاع

فلا احتياج الى الاستصحاب

ودليله ح استصحاب الكلية واما

الملاقي مشكوك والاصل بقائه ثم بقاء حكمه فهو كالذاتي لا يزيد عليها وهو واضح ضرورة فلابد في التدبر من الشرائط عدم وجود دليل معتبر اجتهادي كان او من قبيل الاسباب كشهادة العدلين وفعل المسلم ويد المسلم وسوقه وامثالها يقتضي الحكم على خلاف الاستصحاب ومعه يرتفع الاستصحاب جزما لانه من الادلة الفقاهتية التعليقية المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل والشك معلقا على عدم الدليل الرافع للجهل والشك ومعه لا يجري لان شرطه اليقين السابق يتعلق بالواقع او الظاهر كما مر سابقا والشك اللاحق معلقا على عدم اليقين بخلافه يتعلق بالظاهر او الواقع كاليقين السابق فلو وجد الدليل المعتبر على خلافه يجب نقض اليقين السابق بكونه تاما على خلافه ولا يكون ح جهل ولا يكون الاستصحاب جاريا حتى يكون قابلا للمعارضة وملاحظة الترجيح فلو وجد معه شيء لا يكون حجة بنفسه وكان موجبا للظن بالبقاء لا يجوز العمل به بل يتعين العمل بالدليل لعدم جريان الاستصحاب وعدم حجية الظن المعاضد له بخلاف سائر الادلة المعتبرة فان الدليل المعتبر الاجتهادي كالخبر الصحيح مثلا حجة بمفهوم الاية معتبر من حيث الكشف عن الواقع علما وظنا ولا يكون ح جهل وعند معارضته بمثله يكون كلاهما مندرجين تحت الاية ولكن لما كان العمل بهما معا غير ممكن فيجب الرجوع الى المرجحات لتشخيص الحق من الباطل فعند وجود الدليل المعارض لا يكون مطروحا وبما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض المحققين من عدم الفرق بين الاستصحاب وغيره من الادلة في اشتراط هذا الشرط اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب اما ان يكون لمقابله دليل ام لا وعلى الثاني يتعين العمل به وعلى الاول اما ان يكون الدليل معتبرا اصوليا كان حجيته من باب الكشف عن الواقع كالدليل الاجتهادي في الاحكام او من باب السببية كشهادة العدلين ويد المسلم وفعله وسوقه في الموضوعات ومعلقا مبنيا على اصلا فقاهتيا في مقام الجهل معلقا على عدم الدليل الرافع للجهل كاصالة البرائة والاحتياط والطهارة والحرمة والتخيير والاشتغال والاستصحاب وامثالها اما على الاول فينتفي الاستصحاب جزما لرفع الجهل والشك بسبب وجود دليل المعتبر وللاجماع ولبناء العقلاء ولارتفاع الاستصحاب بنفسه معه اما في الدليل الاجتهادي فظاهر واما في الاسباب كيد المسلم وفعله وسوقه وامثالها فلان العلم بالواقع لما كان في بعضها متعسرا وفي بعضها متعذرا وفي بعضها غير ممكن كجهل العلم في مصائب الناس ولكونه موجبا للعسر او مصلحة اخرى جعل الشارع هذه الاسباب في الظاهر مقام الواقع من حيث هو لا من حيث الكشف عن الواقع ولا من حيث كونه مجهولا ولا معلقا على عدم دليل تعليقي مثبت للحكم في مقام الجهل بل الشارع جعله سببا للحكم بالتذكية والطهارة والحلية وكون ما في اليد ملكا له ولا يشترط في ترتب الاحكام على هذه الاسباب حصول العلم او الظن بالتذكية والحلية والطهارة وعدم الحدث والاستعارة والاجارة لعموم ادلتها والاجماع وبناء العقلاء والسيرة من الادم الى الخاتم بانهم يحكمون بشيء في يد مسلم يشترون من دون ملاحظة كون المناط كشفه علما او ظنا عن الملكية الواقعية وح ففي مورد تحقق احد الاسباب كوجود العدلين يحصل تسكن القطعي اعني هذا ما تحقق فيه شهادة العدلين وكلما كان كذلك فحجة يجب ترتب الاثار بالادلة القطعية مما ذكرنا فيجب ترتب الاثار هنا وح ان كان على خلاف الاستصحاب فلا يجري لان من هذه الادلة حصل اليقين بترتب الاثار من غير تعليق على عدم الدليل والاستصحاب علق على عدم الدليل فبعد وجوده يرتفع مع انه ح اما ان يحكم برفع الاستصحاب او مقابله او يفصل ففي مقابل الشهادة يا خذ بالاستصحاب وفي مقابل السوق باخذ السوق والاخير تحكم وخلاف الاجماع والثاني مستلزم لطرح الشهادة في مقابل الاستصحاب وتخصيص في ادلتها والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف الاصل مع ان اليقين السابق واللاحق في الاستصحاب اما ان يحمل على تعلقهما بالواقع او الاعم او الاول بالواقع والاخير بالظاهر او العكس والاخيران تحكم وتفكيك خلاف الاجماع وظاهر قوله ع لكن تنقضه بيقين مثله مع انه مردود على حمل احدهما بالواقع ما سنذكر في حملهما عليه واما الاول فلان الحمل على تعلقهما بالواقع في اليقين السابق يلزم عدم صحة التمسك به فيما علم المستصحب بالدليل المعتبر من الاصول كاصالة الطهارة والبرائة والحلية وامثالها والدليل الظني الاجتهادي المعتبر لعدم افادتها العلم بالواقع ويختص فيما علم المستصحب بقاؤه وهو نادر وخلاف الاجماع والضرورة والسيرة ومورد حديث زرارة لانك كنت على يقين من طهارتك الخ وفي اليقين اللاحق يلزم صحة التمسك به فيما علم ظاهرا ارتفاع المستصحب بالدليل المعتبر من الدليل الظني الاجتهادي والاسباب وهو مستلزم للخروج عن الدين لمسبوقية كل الاحكام بالعدم الاصلي اليقيني فلا يجوز نقضه بالادلة الظنية الاجتهادية وهو خروج عن الدين لكون المثبت للشرع غالبا من الادلة الظنية وفي الثاني يلزم العمل بالاستصحاب وطرح الاسباب المعتبرة في مقابله كشهادة العدلين وسوق المسلم وفعله ويده لاصالة عدم التذكية وعدم العلم بالتذكية الواقعية من سوق المسلم ويده بل غالب الاشياء لتوقف العلم بكونه مالا لغير سابقا لعدم العلم بالانتقال الى البايع واتفاقا كلها خلاف الاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعموم الحديث كما مر تحقيقه في توضيح معنى الحديث وتعين حمله على اليقين بالمعنى الاعم ومعه من الاسباب يحصل اليقين في الظاهر فلا يجري الاستصحاب سلمنا صحة حمله على الواقع وح فالاستصحاب يجري في موارد الاسباب لعدم العلم برفع المستصحب وبقائه ويحصل التعارض والنسبة بين دليل الاستصحاب وادلة الاسباب عموم من وجه لان الاول يقتضي حجيته في عدم العلم بالواقع ولو كان فيه شهادة او غيرها من الاسباب على خلافه وادلة الشهادة تقتضي حجيتها مطلقا ولو كان فيه استصحاب والترجيح مع ادلة الاسباب لضعف الاستصحاب في موارد الاسباب لما مر من بطلان حملها على الواقع ولكونها اقل موردا بالنسبة الى الاستصحاب والشهرة العظيمة بل ظهور الاجماع والسيرة وبناء العقلاء على العمل به او طرح الاستصحاب فيجب حمله على اليقين بالمعنى الاعم وهو المطلوب ومعه لا يجري الاستصحاب وما ذكرنا ظهر الامر في تعارض الاستصحاب مع الظاهر لان الظاهر لو كان معتبرا بنفسه في الموضوعات والاحكام فيتعين العمل بالظاهر وطرح الاستصحاب الملازمة من كون الاستصحاب تعليقيا واما لو كان غير معتبر ومشكوك الاعتبار فيتعين العمل بالاستصحاب وطرح الظاهر لكون حجية الاستصحاب من باب التعبد ما لم يحصل اليقين بالخلاف كما يجيء والمفروض عدم حصول اليقين بالخلاف واما الثاني اعني ما كان دليل المقابل تعليقيا فلو كان الدليل الفقاهتي هو الاستصحاب فقد مر حاله في تعارض الاستصحابين من تقدم الموضوعي على الحكمي وفي غيرهما يكونان متعادلين فان وجد الترجيح المعتبر فيؤخذ به والا يرجع الى القاعدة وان كان غيره فيقدم الاستصحاب المائر في اصالة البرائة من تقديم الاستصحاب على الاصول الفقاهتية التعليقية لانه لو لم يقدم يلزم لغوية الاستصحاب الا في صورة الموافقة لم تكن له ثمرة وفي صورة المعارضة ان يقدم غيره يلزم اللغوية بخلاف تخصيص القواعد والشبهة البدوية كما هو الظاهر من ادلتها وبناء العقلاء والاجماع ولا اقل من ظهوره **المطلب الخامس** في ان العمل بالاستصحاب هل يكون مشروطا بالفحص فلا يجوز العمل به قبله او لا فيجوز قبله مقتضى القاعدة الاولية هو الاول حتى يثبت عدمه وهو من وجوه الاول الاصل وهو من وجوه الاول ان العلم الاجمالي

فى ان العمل بالاستصحاب مشروط بالفحص

حاصل باشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية الثابتة في دين النبي ص المجملة لنا وتعينها غالبا او وقوفها لا يكون الا بالادلة العلمية اثباتها او رفعها بالاصل بعد الفحص ومنه الاستصحاب فالذمة برية منها قطعا او بالفرض واما قبل الفحص فمحل الشك والاصل بقاء اشتغال الذمة وكذا الاصل لزوم الاحتياط الثاني ان عجز الاقتصار بالاحكام الواقعية لازم من باب المقدمة وبعد الفحص يكون الذمة برية منه واما قبله فمحل الشك والاصل بقاء اللزوم وكذا قاعدة الاحتياط الثالث ان العمل بالاستصحاب عمل بما وراء العلم والاصل هو الحرمة والقدر المتيقن هو الخروج بعد الفحص لا قبله ويثبت عدم الاجزاء قبله بالاجماع المركب الثاني الدليل العقلي وهو انه لو لم يجب الفحص في الاستصحاب المثبت للحكم الى الثاني له عن المعارض في الدليل الاجتهادي ايضا بالاولوية والثاني باطل اجماعا ضرورة وكذا في سائر الاصول منها جواز التمسك باصالة البرائة قبل الفحص وهو مستلزم للخروج عن الدين في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الرابع الاجماع القطعي ومخالفة بعض من في الفحص عن المخصص لا يكون مضرا ومع ذلك لا يستلزم القول بنفيه في الاستصحاب الخامس اطلاق الادلة من قوله الميتة نجس والبول كذا والماء كذا وهكذا لانها الحكم لنفس الماهيات من حيث هي سواء حصل العلم ام لا فيجب التحرز عن الشبهات والقدر المتيقن من ادلة الاستصحاب وسائر الاصول المثبت للحكم الظاهر في مقام الجهل والشك المقيد للمخصص لاطلاق الادلة انما هو بعد الفحص وعلى فرض التنزل يحصل التعارض بين الاطلاقين قبل الفحص واطلاق الادلة من قوله البول نجس مقدم على اطلاق ادلة الاصول لاعتضادها بالاجماع على عدم جواز العمل به قبل الفحص عن المعارض السادس ان العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارضات للاطلاقات الكتاب والسنة وعموماتها لانه ليس فيه ولا خبر الا وله معارض او غالبها مقيدة ومخصصة وصار فيكون من باب شبهة الكثير في الكثير وح لا بد من تميز المقيد والمخصص والتصلاف من غيرها وهو موقوف على الفحص ومثل الاحكام الموضوعات المستنبطة للتعارض بين اقوال اللغويين فبعضهم يقولون بكون الصعيد التراب الخالص وبعضهم يقولون بكونه وجه الارض وكذا في الامارات العرفية كالتبادر يقتضي وضع اللفظ لشيء ثم بعد الفحص في غير التبادر يلاحظ صحة السلب عنه او عدمه فيحصل التميز بكونه اطلاقيا او وضعيا وكذا في الموضوعات الصرفة الرجالية للتعارض بين اقوال اهل الرجال فبعضهم يقولون بان فلانا امامي ويقول الاخر بانه فطحي ولا بد من التميز وهو موقوف على الفحص والاشكال انما هو في الموضوعات الصرفة الغير الرجالية كالكرية والاطلاق والاضافة والمدالة والفسق والايمان والارتداد والملاقات للنجاسة والحيض والاستحاضة والزوجية والبينونة وخلو الثياب والابدان عن الغصب والنجاسة والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه وهكذا وكذا احكام الوضعية في النجاسة والطهارة وامثالها مقتضى ما ذكرنا هو لزوم الفحص لكونهم اختلفوا في لزوم الفحص فيها فلا بد من بيان بنائهم على الفحص في الصوم مثلا اذا نادى المؤذن وهكذا فقال البعض بعدم وجوب الفحص فيها وادعى عليه الاجماع ويمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول اطلاق الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب الثاني بناء العقلاء والسيرة كما في العدالة لو كانوا قاطعين بصحة الاقتداء مع فلان لم يكن بعد عروض احتمال الزوال بنائهم على الفحص وكذا العكس وكذا في خلو الابدان والثياب عن النجاسة والغصب والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه بنائهم على استصحاب الحالة السابقة وعدم الفحص والا لوجب الفحص في كل صلوة بل وجب المذمة عندهم ومثله غيرها من الموضوعات كالكرية والاطلاق والاضافة والحيض والنفاس والاستحاضة والسفر والحضر والزوجية والملكية والوقف دخولا وخروجا وهكذا يكون بنائهم على الاستصحاب وعدم الفحص الثالث الاجماع المنقول الذي ادعى بعض المتاخرين الرابع خصوص خبر زرارة حيث قال فهل علي ان شككت ان انظر فيه قال لا الى اخره والجواب عن الاول من وجهين الاول انا التمسك بالعموم والاطلاق انما يصح لو لم يكن واردا في جهة حكم اخر وهو هنا موجود لان المتبادر منهما هو المقصود في جهة ان اليقين السابق لا ينقض بمجرد عروض الشك اللاحق واما في كيفيته عند قبل الفحص او بعده فلا وهما من احوال المورد لا فرد العموم واللفظ بالنسبة اليه مطلق لا عموم فيه الثاني ان الامر دائر بين تقييد الاطلاقات في الاستصحاب بعد الفحص وابقائها على العموم مع اخراج الاحكام والموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية للاجماع عنه بلزوم الفحص عن المعارض فيها ولا ريب ان الاول اولى لكونه اقل ولو لم يكن اولى لم يكن الامر بالعكس فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال ويبقى الاطلاقات الموجبة للتحرز عن الشبهات كقوله البول نجس قبل الفحص سليما عن المعارض وعن الثاني بان بناء العقلاء فيما كان الاحتمال مسببا من نفس الامكان الذاتي من دون امارة وفيما كان المستصحب من موارد المسامحة او موافقا للاحتياط كما في مستصحب النجاسة مع كونه مرتبطا بعلمه وفيما كان فيه سبب شرعي كاليد والسوق وامثالهما وليس الكلام فيه بل الكلام في الاحتمال المسبب الاسباب العقلائية مع كون المستصحب مخالفا للاحتياط في الطهارة والصوم فيما اخبر المخبر بنجاسة ثوبه بسبب الهرة وغيرها وبنقصان الكر عن الكرية وبدخول الوقت او خروجه باذان المؤذن وهكذا فبنائهم على الفحص ولو لم يكن على الفحص لم يكن على عدمه ولو سلمنا يكون في بعضها على الفحص وفي بعضها على عدمه وح يحصل التعارض في بناء العقلاء من حيث الفحص والعدم ويبقى الاصل الاولي سليما عن المعارض حتى يثبت الدليل على عدم الفحص كما في بعضها كالفحص عن معايب الناس وعن الثالث بان ادعاء الاجماع خطاء لكون الغالب على لزوم الفحص مع ان غايته افادة الظن وهو لم يكن حجة في الموضوعات الصرفة سيما اذا كان عن المتاخرين وعن الرابع بانه في مقام خاص اعني الطهارة والنجاسة وفيه مسلم واجماعي ظاهرا ومع ذلك لزوم الفحص فيها عسر وحرج ولا يثبت به الكلية والتمسك بالاجماع المركب ممنوع مع انه يجوز ان يكون في الاحتمالات الغير العقلائي ومع ذلك خبر واحد حجيته في الموضوعات الصرفة مشكل والانصاف ان عدم تعرض الامام ع للفحص في هذه الاخبار الكثيرة كما مر في الوضوء والصلوة وعارية الذمي والشاء القاعدة من على ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ومثله في ركعات الصلوة وما مر في خبر زرارة بعد سؤاله عن الفحص وجوابه بقوله لا وان كان في خصوص النجاسة مع الشك في عموم قوله ع بعد كلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لاحتمال العهدية يفيد الظن القوي بعدم لزوم الفحص لا في الحكم بعدم لزوم الفحص فيها بسبب عدم التعرض بوجه الحكم بعدم الكل في البرائة والاحتياط لكون اخبارهما مثلها في عدم تعرض الامام ع كرفع عن امتي الخ وما حجب الله علمه الخ وكل شيء مطلق والناس في سعة ما لا يعلمون والحكم بعدم لزوم الفحص يصح لو اختصت القواعد بالشبهة الموضوعية وهو فاسد جدا لفرض تعميمها للشبهة الحكمية والفحص فيه لازم قطعا فلا بد من حمل الكل على عدم كونه ع في بيان جهة الفحص او تقييد الكل بما بعد الفحص او تقييد بعض افرادها بما بعد الفحص كالشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية دون غيرها فيحمل ولا يصح الاستدلال لا يقال الفحص عن معارض الدليل في اثبات الحكم او الوضع او الرجال انما هو لاجل العلم الاجمالي بتعارض الادلة وصرف بعضها ببعض في مقابلة اصالة العدم لانا نقول

لو كان كلما وجب الفحص لازم في تشخيص حكم كل واقعة لأن الفحص ... الاطلاع على الدليل المقتضي في مقابل اصالة عدم التكليف لا بوابه لا العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الجملة لانا نقول لو كان كلما وجب الفحص لما لم يكن له علم اجمالي لكن كانت له شبهة قليلة وباب العلم في الاغلب عنده مفتوح والفحص لازم في تشخيص حكم كل واقعة ومنه يظهر ان احتمال التكليف يكفي في لزوم الفحص عن الدليل ان كان مجتهدا او عن قول المجتهد ان كان مقلدا الى ان يدرك الاحتياط وهو كان في الشبهة الحكمية واما الموضوعات الصرفة فلا ريب في عدم كفاية محض احتمال التكليف من غير امارة للزوم الفحص كما هو من بناء العقلاء والسيرة واما المسبب من الامارة فالظاهر لزوم الفحص كما مر ولا احتياط واضح ان المراد بالفحص الفحص عن سائر الادلة المثبتة للحكم المخالف ففي الموضوعات المستنبطة هي الفحص عن حال الالفاظ واقوال اللغويين واصل المخالف في الاحكام هو الفحص عن الاخبار والكتاب وسائر الادلة ثم الاصول وفي الموضوعات الصرفة الرجالية هي الفحص عن قول علماء الرجال وفي غيرها قد يحصل بالرؤية كما في رؤية الهلال والنجاسة وامثالها وقد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة كما في الاجتهاد وقد يحصل بالرجوع الى المطلعين بها كما في والقرائن وتعدادها وامثالها واما كيفية الفحص فيفهد لا يلزم العسر في شيء واحد وبهيئة الاجتماعية وتفصيلها في حجية المظنة **المطلب السادس** في ان حجية الاستصحاب هل يكون من باب الوصف او التعبد او التفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه يقتضي اقسام الدليل من حيث الوصف والعدم ثم بيان المختار فاعلم ان الدليل قد يكون توجب العمل من حيث كونه كاشفا عن شيء من الحكم الواقعي وغيره قطعا او ظنا بحيث لو لم يكن كاشفا علما او ظنا لم يكن حجة كالادلة الاجتهادية وقد يكون موجب العمل من جهة الذات وان لم يكن مفيدا للوصف بل كان الوصف على خلافه لو لم يكن الوصف من الاسباب المعتبرة كالاصل في الموضوعات والاصول التعليقية والفقاهية او بشرط ان لا يحصل الظن مطلقا على خلافها والاول يسمى بكونه من باب الوصف والثاني بالتعبد المطلق والثالث بالتعبد المقيد بعدم الظن وقد يكون لاجل عدم كونه مفيدا للظن ذاتا كالخبر الفاسق والكاذب وان لم يكن فيه مانع الظن وقد يكون ذاته مفيدة للظن لكنه ارتفع او حصل على خلافه بوجود مانع يرفع الظن اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب حجة من باب الثاني اعني التعبد المطلق وان لم يكن مظنونا بقاؤه او حصل الظن بارتفاعه من الظنون الغير المعتبرة سواء كان المستصحب حكما او موضوعا صرفا او مستنبطا وسواء كان ارتفاع الظن بالبقاء من باب عدم اقتضاء المقتضي للظن بالبقاء او من باب الظن بحدوث المانع او رافعية الشك في احدهما او هما او كان من الكل وسواء كان اصلا عدميا او وجوديا او هما كما في النقل وذلك لعموم الاخبار لان الطبيعة المنفية تفيد العموم والشك حقيقة في خلاف اليقين ولكون الاستثناء اعني قوله ولكن تنقضه بيقين آخر مفيدا لعموم المستثنى منه من الراجح والمرجوح والمتساوي ولبناء العقلاء والسيرة كما في ارض الحمام وثوب المربية للصغير وغلبة الاشياء في السوق كالدهن واللبن واللحم والجبن والدبس وارض السوق لكون الغالب نجاستها ولم يكن بناؤهم على غسلها بمجرد الظن بالنجاسة من الغلبة وكذا الظن الناشي من السبب الغير المعتبر على خلافه كالجفاف والرمل والقيل لم يكن على تركه مذموما وغسله باخبار الواحد لم يكن على اللزوم مع ان خبر الواحد غالبا اذا لم يكن له معارض يفيد القطع عادة ولزرارة فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وهو مذهب معظم الاصحاب ومما ذكرنا اجراء الاصل في تشخيص المراد كاصالة عدم القرينة وعدم التقييد وعدم التخصيص خلافه من كون حمل اللفظ من باب الوصف او التعبد او التفصيل دفيه ولانه كلام في الاصل بمعنى القاعدة في حمل اللفظ على الحقيقة وتشخيص الارادة ولا يكون الكلام في الشك في البقاء بعد الثبوت في صورة الشك في حدوث القرينة لان حمل اللفظ فيه يكون من باب التعبد المطلق واما في صورة الشك في المانعية كالمجاز المشهور وبعد القطع بحدوث شيء لا يكون من باب الاستصحاب لكونه شكا في الحادث ولا يجري الاستصحاب كما يجيء بل المراد فيه بمعنى القاعدة في حمل اللفظ على الحقيقة وجعله مرادا للشارع وهو خلاف في انه موقوف على ظهور عدم القرينة وهو يحصل من الظن بحصول المقتضي على الوضع ومن الظن الحاصل بعدم القرينة او يكفي عدم ظهور القرينة على اختلاف كما نبه عليه المحقق الخوانساري والحق عندنا التفصيل وهو انه يشترط كونه مفيدا للظن بالنوع اعني الظن الحاصل من وجود المقتضي فلو لم يفد الظن لم يكن حجة بالاصل وظهور الاجماع وبناء العقلاء واما في اشتراط افادة الظن الشخصي في مرحلة وجود المعارض اعني الظن الحاصل بعدم القرينة ففيه تفصيل بانه ان كانت الاسباب العارضة متصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والاستثناء المتعقب للجمل المتعددة فالحق انه حجة من باب الوصف وذلك لان القدر المتيقن من حجية اصالة الحقيقة وفي صورة عدم افادة الظن لا يصلح الحمل للاصل ولبناء العقلاء والدليل على الحمل اما ان يكون هو الاصل اعني اصالة عدم القرينة او عدم الالتفات فالجواب انه شك في الحادث للقطع بحدوث الشيء مع الشك في الكيفية او يكون هو استصحاب وجوب حمل اللفظ والجواب ان الموضوع هو اللفظ المجرد واما اللفظ مع القرينة فيجب الحمل على المعنى المجازي والمفروض محل الشك من انه من الاول او من الثاني ولو كان هو استصحاب الظهور الشخصي والحكم الفرعي فالجواب ان الشك فيه ساري لان تعلق الوجوب بصلّ اللفظ مع عدم تمامية الكلام او ظهوره مع اضمحلال الظهور بالالتفات ثانيا الى ما يرفع الظن اول الكلام مع ان ظهور الشخصي قد يتحقق مع المجاز واما لو كان هو الغلبة فهي معارضة بمثلها لان الغالب في الاستعمال انه هو ارادة معنى المجازي واما لو كان هو الاجماع فالاجماع على حمل اللفظ المجرد عن القرينة وفي غيره ممنوع وهذا محل الشك من انه مع القرينة ام لا وان كانت الاسباب المعارضة منفصلة عن الكلام فان كانت معتبرة فمع بيان الدلالة وعدم الاجمال كمعارضة العمومين من وجه او التباين فيكون اعتباره من باب الوصف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما لو كانت مجملة فيكون اعتباره من باب التعبد المقيد وذلك كادلة الاستحباب من شمولها للعسر والاية الشريفة لا يريد بكم العسر للشك في شمولها لطلب الاستحباب في العسر لعدم الموجب للصرف للاجمال في الصدد اعني يريد مع الشك لا يحصل الظن بارادة الاستحباب لا دلالتها في العسر ولكن يحمل على شمولها للعسر لبناء العقلاء كما نرى لو امر المولى عبده باشتراء اللحم ثم جاء له عادل واخبره بكلام مجمل من حيث الدلالة على نفي وجوب شراء اللحم او على وجوب شراء البطيخ وترك العبد شراء اللحم معتمدا لهذا الكلام يكون مذموما عند العقلاء وان كانت غير معتبرة فان كان عدم اعتباره بالدليل كالقياس فيكون من باب التعبد المطلق لبناء العقلاء والاجماع على عدم الاعتناء بالقياس فلو طرح الدليل فيما حصل الظن القياسي على خلافه يلزم الاعتناء به لا سيما لو قال المولى اقبل قول فلان ولا تقبل من فلان ثم اخبر الاول واخبر الثاني بخلافه فلو طرح الاول معتمدا بالخبر الثاني يكون مذموما وان كان عدم اعتباره بالا

كالشهرة

كالشهرة واما المنافي مقابل الاية والخبر فيكون من باب التعبد المقيد بعدم الدليل على حجية الخبر في مقابل الشهرة المفيدة للظن وكذا الكلام في التحريف والشك في الزيادة والنقصان او في تشخيص الوضع كاصالة عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل وامثالها كالحرمة لا يمكن تفهيم غيره بقصد الظن لان الغالب عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل وهكذا واما اشتراط افادة الظن الشخصي في صورة المانع والاسباب المعارضة فكما ترى **المطلب السابع** في ان لو ثبت حكم في الشرايع السابقة وحصل الشك في نسخه في هذه الشريعة هل يصح التمسك بالاستصحاب لاثباته فيه كان موافقا لاصالة البراءة او الاحتياط واما الفائدة تظهر فيما كان مخالفا للاصلين كما لو كان عصير العنبي بحالة في شريعة موسى ع وحصل الشك في ارتفاعه في هذه الشريعة او كان الصوم في يوم السبت واجبا مع الشك في نسخه مع عدم العلم الاجمالي بثبوت النسخ في الجملة من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في الكثير او الكثير في القليل وكذا مع عدم العلم بثبوت تكليف اجمالي بابقاء احكام سابق اعني لو وجوب او تبديله بضده اعني الحرمة او الايجاب العمل بالاستصحاب على الاخير لان الواجب التخيير والعمل بالاستصحاب والاول كان بلا اشكال يجب الاحتياط ومع عدم ذلك فقد يكون يختلف بالنسبة الى الاشخاص الذين كانوا موجودين في الشريعة السابقة وتعلق بهم هذا الحكم مع بقائهم الى شريعة اخرى فيصح التمسك بالاستصحاب واما الاشخاص الذين لم يكونوا موجودين في السابق ولم يتعلق الحكم بذمتهم وكان وجودهم بعد حدوث الشريعة المتاخرة لا يصح التمسك به لا استصحاب في حقهم لعدم ثبوت الحكم في حقهم ويكون بناؤهم على العدم من باب اصالة البراءة وبعد ثبوت الاشتراك بينهم بادلة الاشتراك وبالاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البراءة والثاني وان كان مؤيدا لكثرة من حيث كون هذه الاشخاص اكثر من الباقي لكن الاستصحاب معتضد بالاستقراء والظن العقلي بالبقاء من مجرد الحالة السابقة مع ان الاستصحاب ارجح من اصالة البراءة فيقدم ويحكم بالابقاء في حق الكل الا ان يقال يجوز خرق الاجماع المركب لو كان احدهما ثابتا بالدليل الفقاهي كما في العام لا يقال يلزم المخالفة القطعية لانا نقول مع انه لا يكون عالما بمخالفة نفسه بل لم يلزم الموافقة القطعية ايضا

في الاجتهاد والتقليد

في الاجتهاد والتقليد لما كان تشخيص الاحكام والتكاليف المتيقنة موقوفة على معرفتها بالنهج الصحيح ولا بالعلم غير ممكن لنا والسماع من الحجة بلا واسطة او من النواب الخاصة ايضا غير ممكن لنا والكشف لا ماخذ له محصل تغاير قريبة ومع ذلك لا يصح الرجوع الى من يدعيها اجماعا وضرورة بل لا يجوز العمل بما لم يكن قطعا فانحصر الطريق بكيفية خاصة بالاجماع والضرورة والايات ولو لا نفر من كل فرقة الخ والاخبار الناس صنفان عالم ومتعلم الخ وهو المسمى بالاجتهاد وتقليد المجتهد فلا بد من بيانه فيقع الكلام فيها في امور الاول والكلام فيه يقع في مقامات الاول في التجزي الثاني في الشرايط الثالث في الجاهل في العبادات الرابع في التخطئة والتصويب الخامس انه هل يجوز خلو عصر من المجتهد ام لا السادس في بعض امور اخر وقبل الشروع في المطالب لا بد من بيان معنى المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي والحاكم فالمجتهد مما انه يكون ماخوذا من الجهد بالضم والفتح والاول بمعنى الطاقة والثاني هو المشقة عند بعض والمشقة عند بعض اخر وعلى الاول يكون بمعنى الفعل المفضي لاصطلاح الحالي اعني استفراغ الوسع وصرف الطاقة في تحصيل المعرفة بالاحكام الفرعية من باب النقل من المطلق الى المقيد وعلى الثاني من الثاني يكون من باب النقل من اللازم الى الملزوم والاول متعين بالغلبة لكون الغالب النقل من الاول ثم في الاصطلاح له معنيان معنى ملكي وحالي والاول عبارة عن القوة العالية التي يقتدر بها على الاستنباط الحكم لاجمع الاحكام وذلك للاصل ولصحة التقسيم الى المطلق والمتجزي وعدم لزوم النقض في قول بجواز التجزي في الاجتهاد وعدم التكرار في قوله المجتهد المطلق كذا ولعدم صحة السلب عن المتجزي الا بالتقييد في جميع المسائل ولو كان حقيقة في المطلق لجاز سلبه باللفظ المطلق وليس كذلك لان القائل به يعد كاذبا الى الفرع جزما ولدخوله في العموم وقال المولى اعطي درهما باي فرد من المجتهد لا يتوقف مقتضى التبادر وغلبة الاستعمال هو الوضع للمطلق لانا نقول اولا يمنع التبادر بل المتبادر من اللفظ لو خلي بنفسه هو ما ذكرنا وثانيا بمعارضته بما ذكرنا وهو اقوى لغلبة التخلف في التبادر ودون عدم صحة السلب كما في المطلقات المشككة واما غلبة الاستعمال فيحتمل كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الخصوصية ومعه يكون الاصل عدم النقل المشترك والغلبة يشترط فيه القول بعدم وقوع التجزي بل يجتمع مع العدم لكون اللفظ موضوعا لنفس الشيء لا للموجود فيجوز ان يكون ذاته فرضيا وهل يكون موضوعا للملكة الصحيحة اعني واجب العمل والاعم منه ومن الفاسدة الحق الاول بالنسبة الى الاسباب الثاني بالنسبة الى مبادي الاعتقاد او العمل اما الاول فلعدم التبادر وعدم الاستعمال وصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول الفقاهية دون الاجتهادية من المدارك المسهلة كالشهرة والاجماع المنقول والغير المعتبرة بالنسخ كالقياس والمراسيل والضعاف ويدل عليه ايضا عدم صحة التقسيم ولزوم النقض والتكرار واما الثاني فلعدم صحة السلب عن الكافر والفاسق والكاذب بالقول لو كانوا قادرين على الاستنباط كابن الجنيد كما في ابي حنيفة ويدل عليه ايضا صحة التقسيم وكذا المتجزي ان قلنا بعدم حجية ظنه والمراد بالحكم هو الحكم الشرعي الفرعي لصحة السلب عما سواه بالنسبة الى هذه الطايفة فلو قيل ان سيبويه او ابو علي لم يكن مجتهدا لم يكن القائل به كاذبا نعم مع قطع النظر عن هذه الطايفة يكون هو الاعم لصحة التقسيم بان فلانا مجتهد اما في النحو او الصرف وهكذا والمراد بالحكم هو الواقعي لا بشرط لا الظاهري لصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول العملية دون الاجتهادية كما ذكرنا وعمن كان قادرا على استنباط الحكم الظاهري من الدليل الاجمالي كالمقلد والمراد بالاعتقاد هو اعم من القطع النظري او الظن واما الدليل فيشترط فيه الادلة المعهودة مع كونها معتبرة لا مطلقا كالقياس ايضا مع كونها مسهلة كالشهرة والاجماع المنقول وامثالها وذلك لصحة السلب كما ذكرنا سابقا فيكون معنى الملكي هو الاقتدار على الاستنباط الحكم الواقعي الشرعي الفرعي ظنيا او قطعيا نظريا من الادلة المعهودة بشرط ان لا يكون من المباني المسهلة ولا يشترط حصول الاعتقاد بعد الفحص لجواز عدمه لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح ولا يصح سلبه عنه وكذا لا يشترط كونه قاصدا لتحصيل الظن فتدبر واما الثاني اعني معنى حالي عبارة عن استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي من الادلة التي ذكرنا ثم بعد حصول القوة يفهم المباني يقتدر على اثبات الحكم الظاهري في حقه وفي حق مقلده سواء وجد الدليل بعد الفحص بانه ما ادى اليه ظني من الخبر الصحيح والاية مثلا بانه الحكم المنزل على النبي ص والمشافهين وكلما كان كذلك فحجة وكلما ثبت للمشافهين ثابت لي ولمقلدي فيثبت الحكم الظاهري المنجز في حقه وفي حق مقلده او لم يجد بان هذا مما لا يعلم تكليفه بعد فحصه وكلما كان كذلك فالاصل البراءة او الاحتياط وهكذا يتعين القواعد العملية في الاصول ثبت الحكم الظاهري بالقواعد الفقاهية العملية في

بالظن المشكوك المجزيه

العمل بظنه لم لا لحرمة التقليد في الاصول بالاصل والاجماع وغايته حصول الظن بحجيته وحجيته فرضا ... الكلام فيلزم اثبات الظن المشكوك الحجية وهو دور الثالث
الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المتجزي ظان عن عالم بالحكم فيما كان المجتهد المطلق عالما به فيجب على المتجزي الرجوع اليه ويثبت فيما كان المطلق
ظانا فيه بالاجماع المركب مع ان المراد باهل الذكر هو اهل العلم جزما بقرينة لا تعلمون والمجتهد المطلق يكون من اهل العلم جزما بخلاف المتجزي فيجب عليه رجوعه
الرابع الاصل لان الاصل هو حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ظن المجتهد المطلق بقي الباقي ومنه ظن المتجزي تحت الاصل والحق فساد هذه الوجوه اما الجواب عن
الاول فبانه معارض باستصحاب العمل بظنه فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق بالوجوه الثلثة المذكورة في التقليد الاول وان كان كثير المورد لكن الثاني معتضد
بالشهرة العظيمة وهي اقوى جزما لان الشهرة من المرجحات الخارجية وهي مقدمة على المرجحات الدلالية كالعلم المعتضد بالشهرة مما يبقى في الدفع بعدم جريان استصحاب
التقليد باعتبار عدم الموضوع بان التقليد عبارة عن تطبيق العمل بقول الغير والمراد بالعمل ان كان هو العمل السابق قبل التجزي فنقطع بارتفاعه وان كان هو العمل
في زمان التجزي فهو ممنوع وان كان هو العمل بطريق العموم الاستغراقي فاولا ممنوع وثانيا لو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو العمل المطلق فبعض افراده
اعني الاعمال الحاصلة قبل التجزي متيقن ونقطع بارتفاعه وبعض الاخر محل الشك ولم يثبت فيه حتى يستصحب وهو مدفوع بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما كان لا
لا بد له من حصول الشك وهو موقوف على تبدل الحال او الزمان ومعه فنقول الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا للموضوع مع الحال الثابت في ذلك ان ثبوت الحكم او جميع
الاحوال والمطلق الخ كما ذكره الخصم وكذا في تبدل الزمان او الوصف الثاني بانا لا ندعي الكلية ولا البعض بل ندعي ان الحكم ثابت لهذا الموضوع في هذا الحال اي
عدم القوة وهذا الحال لم يكن جزءا للموضوع ولا شرطا له لان الحكم تعلق بنفس هذا الشيء كالماء مثلا لا بالماء المتغير ومع ارتفاعه يكون الحكم باقيا كما في الماء المتغير
لو زال التغير بنفسه حققناه في الاستصحاب وعلى فرض التنزل نقول لا نعلم ان الموضوع هل كان هو نفس العمل او العمل الخاص فيكون الامر دائرا بين المتباينين لا الاقل
والاكثر وعلى الثاني يكون الحكم مرتفعا وعلى الاول يكون باقيا ولما لم يتعين فيكون ارتفاع الموضوع والحكم مشكوكا والاصل بقاؤهما وايضا لا نعلم ان الموضوع هل كان
هو نفس المكلف كان عدم القوة علة للحكم حتى يكون الحكم باقيا وان كانت العلة مرتفعة او كان هو نفس المكلف مع عدم القوة حتى يكون الحكم مرتفعا ولو لم يكن
الظاهر هو الاول لم يكن الظاهر هو الثاني ولما لم يتعين فارتفاع الحكم مشكوك لان الاصل بقاء الموضوع المردد بينهما ولا يقال الموضوع ان كان هو المركب من الكلي والخصوصية
فارتفع قطعا وان كان هو نفس الكلي فلم يثبت حتى يستصحب وان كان مجملا بينهما فالفرد المتيقن هو الفرد وارتفع والزائد لم يثبت لانا نقول هذا فاسد من وجهين
الاول انه لو كان كذلك لما كان الاستصحاب جاريا كما مر الثاني ان الموضوع كان في السابق مجملا بين المتباينين اعني المركب ونفس الشيء والمجمل لا يعلم ارتفاعه الا بارتفاع
كلا الفردين واذا كان احد الفردين باقيا فلا يمكن القول بارتفاعه فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء الموضوع في الواقع ولما انحصر الفرد بعد المرتفع فيجب اتيانه فيه وما ذكره
من ان الفرد هو الفرد المتيقن فيه ان الفرد لم يكن قط متيقنا من حيث كونه موضوعا للحكم بل من حيث العمل بانه لو كان الموضوع هو فالمطلوب حاصل وان كان
هو الكلي فيحصل في ضمن هذا الفرد ويثمر في النية والنذر وبارتفاع الفرد لا يوجب القطع بارتفاع الموضوع لجواز كون الموضوع الكلي ويمكن اتيانه في الفرد الباقي
فيستصحب فتدبر الثالث ان العمل وان كان بحسب التدقيق العقلي كليا ذا افراد ويمكن التشقيق كما ذكره الخصم لكن بحسب العرف امر واحد لا يكون قابلا للتشقيق حتى يأتي
في الاستصحاب وكلام الشارع انما هو على فهم العرف لا على التدقيقات العقلية مع ان طريق العقلاء على حجية هذا الاستصحاب على ان التقليد هو الاخذ بقول الغير وهو
فالحد الرابع انا نفرض فيمن اختار قول المجتهد المطلق في العمل الخاص الموسع ولم يفعله ثم صار متجزيا في هذه المسئلة بعد زمان يمكن اتيان الفعل فيه فبعد ارتفاع
الاحكام الثلثة الثابتة في السابق في هذا العمل الخاص من الصحة وجواز العمل بتقليده على فرض الفعل واللزوم على فرض اختصاص المجتهد به واستمراره في الذمة على
فرض كون الاختيار ملزما محل الشك الاصل بقاؤها واذا ثبت في هذا ثبت في غيره بالاجماع المركب لا يكون المراد اطلاعه على كونه متجزيا قبل الاختيار وحصول
قبل زمان يمكن اتيان الفعل حتى يقال انه نادر بفرض مثل هذا في المتجزي المسبوق بالاطلاق والميت المطلق المسبوق بالحيوة فتدبر واما الجواب عن الثاني اعني الدور
فمن وجوه الاول سلمنا توقفه على اجتهاده في مسئلة التجزي لحرمة التقليد في الاصول كما سنذكر لكنه لا يلزم ان يكون اجتهاده فيه موجبا لحصول الظن حتى يلزم اثبات الظن
بالظن لجواز كونه موجبا للعلم الوجداني او العلم الشرعي من الاستصحاب والاية او الظن المنتهي الى القطع بالدليل العقلي كما سيجيء توضيحه الثاني لا يلزم ان يكون في الاصول
متجزيا لجواز كونه مطلقا والمفروض حجية الظن للمجتهد المطلق فيما كان مطلقا الثالث سلمنا كونه متجزيا فيه لكن الظن المتجزي في الفروع لو كان محل الخلاف فلا يسلم
الخلاف في حجية ظن المتجزي في الاصول لجواز كونه اجماعيا مع ان ما ذكره يلزم في التقليد ايضا لان عمله بظنه وتقليده لو كان موقوفا على تقليده في مسئلة التجزي
فدور ... لما توقف عمل المتجزي بظنه في الفروع موقوفا على معرفته في مسئلة التجزي من انه يجب العمل بظنه او التقليد فالمناسب تحقيق اصل المسئلة من انه يجب الاجتهاد
او يجوز التقليد الحق الاول لوجوه الاول امكان تحصيل العلم باجتهاده او الظن المنتهي الى العلم من غير لزوم العسر ومعهما لا يمكن العمل بالتقليد لحرمته بالعقل والشرع
للاجماع على جواز الاجتهاد والعمل به في غير الفروع وان كان متجزيا والاشكال انما هو في جواز التقليد فيخرج الاجتهاد من تحت اصل الحرمة بقي التقليد على اصل
الحرمة الثاني ان الامر دائر بين وجوب الاجتهاد والتخيير بينه وبين التقليد واما وجوب التقليد معينا فخلاف الاجماع ولو فرض انتفاء الدليل على تعيين احدهما
فالاخذ بالاول متعين لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون الاخر للاجماع على كفاية الاجتهاد في الاصول والخلاف في التقليد ومقتضى قاعدة الاحتياط لزوم
الاول الثالث انه يمكن تحصيل الظن في المسئلة الاصولية من قول من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والشهرة وغيرها كما سيجيء ومعه يكون قول المجتهد المطلق فيه
موهوما لو افتى على خلافه اعني جواز التقليد الدليل الرابع يقتضي تعيين الاول لبطلان سائر الاحتمالات من الجمع والطرح وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما
واذا كان كذلك فتحصيل الظن من باب المقدمة لازم لا يقال لا نسلم كون حجية التقليد مرجوحا لجواز كونه راجحا من حيث الشرع لانا نقول الدليل الشرعي على الرجحان
اما ان يكون هو الكتاب من اية فاسئلوا او السنة او الاجماع وكلها فاسد اما الاول فلما سيجيء لكون المتجزي من اهل العلم لكون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر
فيكون مسئولا لا يجوز له التقليد على فرض غض العين مجمل بين كونه سائلا ومسئولا واما الثاني فلان الخبر بل حديث من عرف شيئا يقتضي كونه مسئولا لا سائلا واما

جاريا اصالة الاستصحاب

الثالث

الثالث فلانا لو لم ندع الاجماع على حرمة التقليد في الاصول فلم يكن اجماع على جوازه ثم بعد الاجتهاد لو حصل له الظن المنتهي الى العلم او العلم ولو بالدليل العقلي فيجب
له العمل به لبطلان سائر الاحتمالات واما لو لم يمكنه الظن ولا العلم فيجب التقليد لدوران الامر بينه وبين التخيير في العمل بالظن والتقليد والاصل هو الاول كما مر لان
سائر الاحتمالات من الرجوع الى الاحتياط او البرائة ولان بعد عدم وجدان الدليل على وجوب التقليد او العمل بظنه والتخيير يكون حكم الفرع الذي ظنه راجحا
عنده وقول المجتهد المطلق مرجوحا عنده ومع مجيء الاحتمالات ولكل فاسد لا العمل بظنه واما الجواب عن الثالث اعني الاية ففي وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل
في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد يستعمل في القرآن كقوله تعالى وانزلنا او نزلنا عليك الذكر وقد يستعمل في العترة كقوله تعالى ذكرا رسولا الخ فالمراد باهل
الذكر اهل البيت كما سئل سائل في تفسير هذه الاية الشريفة فقال نحن اهل الذكر ثم قال السائل نحن السائلون وانتم المسئولون قال نعم نحن المسئولون وانتم
السائلون ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ويقرب ارادة اهل العلم كما ورد في تفسير ... من يذكر الله كثيرا والمراد هنا تخصيص باهل العلم واهل البيت
لعدم صلاحية غيرهما للمسئولية لا بجعله من حيثية العلم اجتهادا لاشتراك اهل القران يحتمل ان يكون من يقرأ القران او من يحافظ على الاخير تقليدا او اجتهادا والاول
وكذا الثاني والا يلزم الدور او التسلسل وعلى الاخير يكون هو من اهل العلم ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال موقوف على اثبات كون المراد هو اهل العلم
اين من اثباته لجواز كون المراد هو اهل العلم الاولي من اثباته لجواز كون المراد اهل البيت كما في بعض المناسبة لا يقال فرض كون المراد هو اهل البيت فيلحق المجتهد
المطلق بهم في النيابة من حيث المسئولية بالاجماع لانا نقول الفرد المسلم انما هو بالنسبة الى العامي الثاني سلمنا كون المراد هو اهل العلم بناء على ترجيح لحمله على الاعم
باعتبار تمسك العلماء بهذه الاية على حجية قول المجتهد مع كون مورد الاية حكاية بشرية الانبياء والمراد السؤال من العلماء في ان انبياء السلف كانوا بشرا او ملكا الا
وهو واضح لكن اهل العلم لا يكون المراد من كان له القطع والا لزم جواز رجوع العامي الى المجتهد الظان لانه العامي فيما كان قاطعا او وجوب رجوع المجتهد المطلق الظان الى
القاطع وهما خلاف الاجماع وتخصيصه للاكثر على ان مجرد القطع في مسئلة مع عدم القوة لاستنباط الاحكام لا يكون من اهل العلم ويصح سلبه عنه بل المراد انما هو من
كان له قوة يقتدر بها على استنباط الحكم ولو ظنا من الدليل المعتبر يصدق حقيقة على من كان قادرا على استنباط الحكم قاطعا او ظانا بالظن المعتبر بكونه عالما بالعام ايضا
والمتجزي لو كان قادرا على استنباط الاحكام قدرا معتدا به يكون من اهل العلم عرفا قطعا سيما مع كون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر فيكون مسئولا ويثبت
حجيته لنفسه بالاجماع المركب ولو لم يثبت كونه منه عرفا لم يثبت عدمه فيكون مجملا من حيث كونه مسئولا او سائلا فلا يصح التمسك بها على الثاني الثالث سلمنا كون
المراد المجتهد المطلق لكنه معارض بحديث ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والنسبة بينه وبين منطوق الاية عموم من وجه لمادة الفرق من الاول
المجتهد المطلق ومن الاية العامي ومادة الجمع المتجزي وح لا بد من التصرف اما بتقييد الاية بالعامي او بصرف شيئا المنون بتنوين التنكير الظاهر في الوحدة الى الاشياء و
تقييد الثاني مجاز والاول اولى بالاتفاق مع ان مورد الحديث قليل ومورد الاية كثير من حيث العامي والاول من جملة المرجحات كالخاص والعام مع ان موهنا
في الاية كما ذكرنا يضعفها الا يبقى للحديث جبر لاحد لا يعتبر في المسائل لانا نقول لا نسلم اعتبار الاية في مقابل الحديث المنجبر بالشهرة لا يبقى الاية معتضدة بمفهوم حديث
من عرف احكامنا فارضوا به حكما لانا نقول لحمل الحديث على ظاهره غير صحيح لان العرفان ظاهر في الفعلي والجمع المضاف مفيد للعموم ومنطوقه لم يتحقق قطعا ومفهومه
مخالف للاجماع لدلالته على عدم جواز الرجوع الى المجتهد المطلق الغير العارف بجميع الاحكام فعلا ولو كان عارفا ببعض الاحكام فلا بد من التصرف اما بحمل الجمع المضاف
على الجنس او الفرد مجازا مع اضمار كونه ذا القوة للاستنباط لعدم جواز الرجوع الى غير ذي القوة او بحمل المراد من العرفان الظاهر في الفعلي على الملكي مجازا مع اضمار الحكم الذي
استنبطه فعلا لعدم جواز الرجوع الى غير المستنبط فعلا وهما متساويان من حيث المجاز والاضمار لكن لم يثبت كون الاضمار هو القوة المطلقة لجواز اضمار مطلق القوة
فيكون مجملا بالنسبة الى المتجزي ولا يصح الاستدلال وعلى فرض الاول يحصل التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق من عرف شيئا والنسبة بينهما عموم من وجه كما ذكرنا
بينه وبين منطوق الاية ومنطوق حديث من عرف شيئا الاظهرية شيئا في عدم العموم من افادة جمع المضاف للعموم مع كونه منطوقا ومعتضدا بالشهرة فتدبر واما
الجواب عن الرابع فان الاصل كما يكون مع حرمة العمل بالظن كذا الاصل حرمة التقليد والقدر المخرج من الاول المجتهد المطلق ومن الثاني العامي بقي المتجزي من الجهتين
تحت الاصل وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم اذا عرفت ذلك انتفاء ادلة الشرع غير المقطوعة الاعتبار من الاجماع والاية وغيرهما على وجوب التقليد على المتجزي
بقي الكلام في لزوم العمل بظنه وهو الحق والدليل عليه وجوه الاول الاستصحاب في المسبوق بالاطلاق وهو ارجح من استصحاب التقليد كما مر الثاني عموم الادلة الدالة على
حجية الدليل للمجتهد المطلق وشموله للمتجزي فيما كان الدليل من الظنون الخاصة كاية النفر لكونه فقيها اصطلاحا لغة وعرفا كما ذكر ما خرج العامي بقي المتجزي تحته
الاطلاق ويثبت فيما كان من الظنون المطلقة بالاجماع المركب قلبا للاجماع باثبات الاحتياط في الثاني واثبات الاول بالاجماع المركب باسد لكون الاول للاجتهاد با
يقدم على الاصول العملية كما مر الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ لما مر من كون المراد اهل العلم سواء كان قاطعا او ظانا بالظن المعتبر لكونه عالما بالعام
والمتجزي القادر لاستنباط جملة الاحكام مجتهد وفقيه حقيقة كما مر ومن اهل العلم جزما فيكون مسئولا ويثبت حجية ظنه لنفسه بالاجماع المركب الرابع حديث ابي خديجة
معتضدا بالشهرة العظيمة فان كان حجيته في الاصول فيها والا فيرجع اعتمادا بما يفيد ظنا قويا بحجية ظنه وفيما استنبط الحكم يكون قول المجتهد المطلق موهوما في نظره وح
يحصل الصغرى اعني هذا راجح ظاهرا وواقعا وح نقول هو اما ان يكون مكلفا او لا والثاني باطل والاول اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع بين التقليد
والظن او بطرحهما او الرجوع الى الاصول من البرائة والاحتياط او التفصيل او التبعيض او التخيير الى اخر الاحتمالات او بالتقليد او التخيير بينهما او بالعمل بظنه
والكل باطل اما الاول فلعدم امكانه واما الثاني فللتناقض فيما كان المجتهد المطلق على خلافه واما الثالث فابطاله والاحتياط كما مر والبرائة للزوم الخروج عن الدين
والباقي بالاجماع وغيره مما حقق في حجية المظنة واما الرابع فللزوم ترجيح المرجوح على الراجح من حيث الواقع والظن كما مر واما الخامس فللزوم التسوية بين الراجح والمرجوح
بقي الاخير وهو المطلوب **المطلب الثالث** في انه لو كان له قوة في استنباط الحكم من الدليل الاجتهادي لو وجد الدليل لكن لم يتحقق له الدليل وكان ... مجتهدا
باعتبار التعارض او غيره فهل يكون حكمه الرجوع الى الاصل كما في المجتهد المطلق لو وقع له مثله او يجب عليه التقليد الحق الاول وذلك لوجوه الاول عموم الاصول

تخصيص

في جواز تقليد المتجزي وعدمه

للمتجزي من اصل البراءة والاحتياط لا مسرح لهما لكون رجوع الشاك في حجية التقليد لو افتى المجتهد المطلق بالوجوب النفسي او الحرمة كذلك الى الشك في التكليف ولو افتى بنفي
الوجوب الشرطي الى المكلف به والاصل نفي التكليف في الاول وفي الثاني الاحتياط حتى يعلم الاثبات في الاول والنفي في الثاني والمفروض عدم ثبوت حجية التقليد
الثاني ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بعدم جواز التقليد له قال مطلقا ومن لم يقل قال لمطلق الثالث انه بعد تحصيله في المسئلة يحصل له الظن ببطلان ما جعله المجتهد
المطلق دليلا ويكون حكمه الرجوع الى الاصل ويتعين له العمل بظنه بما ذكرنا **المطلب الرابع** في انه لو استنبط الحكم من الادلة السهلة كالشهرة والاجماع المنقول
ولم يكن له قوة في استنباط الحكم من الاخبار وغيرها من الادلة لعدم تمكنه من نقد السند ودفع المعارضات واخذ الراجح او كانت له قوة لكنه لم يتفحص او كان له قوة الاستنباط من
الادلة الغير المعتبرة او كان له قوة ما استنباط الحكم الظاهري من الاصول ولم تكن له قوة لاستنباط الحكم الواقعي او كان ولكن لم يتفحص منه فهل يجوز عليه العمل بما استنبط او
يجب عليه التقليد الحق وجوب التقليد فيما لم تكن له قوة لاستنباط الحكم من الدليل الاجتهادي المعتبر الغير السهلة بدفع المعارضات واخذ الراجح وذلك لانه
ليس بمجتهد جزما والاجماع قائم على وجوب التقليد لمن لم يكن بمجتهد واما فيما كان له قوة مع عدم الفحص فالحق عدم جواز العمل بظنه قبل الفحص للاجماع على اشتراط
الفحص في الادلة واما جواز التقليد او وجوب الفحص من باب المقدمة ثم العمل بظنه فيرجع الى ان الفحص وتحصيل الظن هل يكون من مقدمات الواجب المشروط او المطلق
والاصل مقتضى الثاني لان الذمة مشغولة بالتكاليف الواقعية الفرعية وبعد ما اثبتنا حجية الظن به يكون ما ثبت من العمل بمقتضى ظنه مبرء للذمة واما التقليد
فلو لم يكن محرما وغير مبرء للذمة فلا اقل من ان يكون محل الشك وقاعدة الاحتياط تنفيه وكذا التكليف ثابت في المسئلة الاصولية بين الاجتهاد والتقليد الاول
مبرء للذمة دون الثاني فيجب تحصيله لا يقال في صورة الشك في الاشتراط والاطلاق يكون مقتضى اصالة البراءة هو الاول لانا نقول هذا انما يصح في صورة الشك في
التكليف واما في المكلف به فلا يجري لمعارضته بالمثل **الموضع الثالث** في انه هل يجوز للمقلد الرجوع الى المتجزي فيكون قوله حجة ام لا والحق انه على اقسام لان
المتجزي اما ان يكون في مقابل المجتهد المطلق الحي مع كون المطلق بعد من به الكفاية او الميت وعلى الثاني فاما ان يكون تقليد المقلد بدوا او دائرا بين تقليد
المتجزي او الميت واما ثانيا بكون المقلد مسبوقا بتقليده في زمان حيوته في المسئلة المفروضة التي يريد تقليد المتجزي ثم ان اما الاول فيمكن القول بعدم
الجواز بوجوه الاول اصالة الاشتغال بالنسبة الى الحكم الفرعي لكون تقليد المطلق مبرء للذمة جزما دون المتجزي الاصل مع الاول الثاني اصالة الاشتغال بالنسبة
الى الحكم الاصولي لان الامر دائر بين لزوم اخذ قول المطلق والتخيير بينه وبين المتجزي والاصل هو الاول الثالث الدليل العقلي لان قول المطلق اقوى في نظر المقلد جزما
واقرب الى الصواب قطعا ومعه يتعين لبطلان ساير الاحتمالات الرابع ان المتجزي قبل صيرورته متجزيا كان مقلدا وكان تقليده حراما بالاجماع والاصل بقاء الحرمة
واذا ثبت الحرمة فيتعين المطلق للانحصار ويثبت غيره بالاجماع المركب لكنه مردود لكونه معارضا بما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره
بالاجماع المركب ويبقى الاصلان مع الدليل العقلي معينا للرجوع الى المطلق والحق انه فيما كان مسبوقا بالاطلاق وقلد فيجب البقاء لما سيجيء من عدم جواز
الرجوع فيما قلد وان صار ميتا فههنا بالاولوية واما فيما لم يقلد فالحق ايضا مع عدم كفاية المطلق جوازه لان الامر دائر بين تقليده وبين تقليد الميت لعدم
كفاية مطلق الحي وسيجيء في هذه الصورة تقديمه على الميت بل يجب واما مع كفاية مطلق الحي فالحق جواز الرجوع اليه ايضا وذلك لوجوه الاول استصحاب جواز الرجوع
اليه فيما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره بالاجماع المركب هذا اقوى لاعتضاده بالشهرة وبظهور الاجماع المركب بان كل من قال بحجية
ظنه قال بحجيته لغيره وباطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد لكونه مجتهدا كما مر الثاني الايات منها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الخ والايرادات
الواردة عليها كما مر في حجية المظنة مردودة بان التفقه في الدين ظاهر في علمه بمسايل الدين من العلم بالحلال والحرام لا العلم بموارد الوعظ والنصايح وذكر
المخوفات فقط لعدم كونه عالما في الدين والظن بل القطع بان المراد من الرجوع اليه كون قوله حجة له ليعلم منه مسايل الدين لانه تعالى جعل النفر والتفقه غاية
الى العلم لا مجرد التخويف والرجوع الى غيره في الحلال والحرام بعد ما ذكرنا من كونه مجتهدا وفقيها حقيقة تشمله الاية وتثبت حجيته ومنها قوله تعالى فاسئلوا الخ لان الظاهر منه
كون السؤال منه كافيا مجزيا وبعد كونه مجتهدا ومن اهل العلم تشمله الاية لا يقال ما ورد في حكاية تفسيره بالانبياء ولا يكون الاخذ منه من باب التقليد لانا نقول
الظاهر منه كفاية السؤال افاد العلم والظن او لا في كل مورد بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقيد بعض الصور كالمسايل الاصولية بصورة افادة العلم
او الظن يبقى المقام تحت الاطلاق وحجية الايات انما هو من باب الظن المخصوص وهو حجة وان كانت في المسئلة الاصولية الثالث الاخبار منها خبر ابي خديجة من
عرف شيئا من احكامنا وهو وان كان خبر واحد لكنه معتضد بالشهرة وبظهور الاجماع المركب واطلاقات الاجماعات المنقولة التي مر ذكرها فهو ان افاد القطع باعتضاده
بما مر وكان الخبر الواحد حجة فيها والا يفيد الظن القوي بحجيته ويوجب تقديمه استصحاب جواز تقليد المسبوق بالاطلاق على استصحاب عدم جواز تقليد المسبوق بالمنع
كما مر وقاعدة الاشتغال في الموضعين مع الدليل العقلي الذي ذكره لا يعارض ما ذكرنا اما الاول فلكونه فقاهيا لا يعارض الدليل الاجتهادي واما الثاني فلانه فيما لم
يكن دليل شرعي يثبت جواز العمل بقول المتجزي وقد ظهر وجوده مع انه لا كلية فيه نعم كان فتوى المطلق اقوى الى الصواب في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فالاحوط هو الرجوع
الى المطلق الحي كان الاحوط ايضا فيما كان المتجزي اولى الى الصواب الرجوع اليه واما فيما كان في مقابل المطلق الميت وهو القسم الثاني فالاولى الجواز لما ذكرنا والاولوية
والاجماع المركب والادلة التي مرت لا تشمل الميت وتشمل المتجزي كما مر فلم يكن دليل على تعيين الميت لا من الادلة ولا من الاجماع ولا غيره فالامر دائر بين تعيين المتجزي او
التخيير بينه وبين الميت واصالة الاشتغال في الموضعين يجري في المتجزي على فرض عمل العين من الادلة فالدليل العقلي بعينه لان الشهرة والاجماعات المنقولة على عدم جواز
الرجوع الى الميت وخبر ابي خديجة مع الشهرة والاجماع المركب الذي مر والاجماعات المنقولة على حجية قول المجتهد ومنه المتجزي يفيد الظن القوي باعتبار قوله
فيتعين لاعتبار قول المتجزي عدم اعتبار قول الميت مظنون وح يحتمل تعيين الاول وتعيين الثاني وح اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع او بالطرح و
الرجوع الى الاصل او ترجيح الميت او بالتخيير او ترجيح المتجزي والكل باطل الا الاخير لكونه راجحا واما اقوائية قول الميت المطلق في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فلا
كلية فيه لانه قد تكون القوة في جانب المتجزي هذا هو القسم الثاني واما القسم الثالث فيما قلد المطلق في زمان حيوته ومات فهل يجب البقاء على التقليد

او يجب

او يجب الرجوع الى المتجزي او يكون مخيرا والحق الاول لما سيجيء من وجوب البقاء وعدم جواز الرجوع وان كان المقابل المطلق الحي ففيما كان المقابل متجزيا يثبت عدم
الجواز بالاولوية والاجماع المركب مما ذكرنا في المطلب الرابع وهو جواز الرجوع اليه في المرافعات اما في مقابل المطلق الميت فواجب لان رفع الخصومة موقوف على حكم
المدعي المنكر وهو من الميت غير ممكن ولو لم يجز الرجوع الى المتجزي يلزم تعطيل حقوق الناس والهرج والمرج واما في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فواجب ايضا واما مع
الكفاية فالحق ايضا الجواز لما مر من استصحاب المسبوق بالاطلاق والايتين وخبر ابي خديجة معتضدا بالشهرة واطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد
هذا منه مع ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بجواز الفتوى قال بجواز المرافعة والقضاوة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحوط الرجوع اليه وكذا المتجزي
ويثبت ايضا بما حققناه **المطلب الخامس** وهو جواز الحكومة والتصرف في اموال اليتامى والمجانين والغيب هكذا اما في مقابل الميت فواضح كما مر نعم الاحتياط
فيه الجمع بين المتجزي وعدول المؤمنين وكذا في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فيجوز ايضا لما مر لاية السؤال مع خبر ابي خديجة معتضدا بالشهرة والاجماعات المنقولة
على جوازه للمجتهد وهو منه مع الاجماع المركب بين جواز القضاوة والحكومة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحتياط الرجوع الى المطلق وكذا في المتجزي
ايضا **المقام الثاني** في الشرايط وهي امور منها المعرفة بالعلوم العربية اعني الصرف والنحو واللغة ويقع الكلام فيه في امور **الامر الاول** في اثبات اشتراطه **الامر**
الثاني في انه هل يكون شرطا للصحة او الماهية **الامر الثالث** في انه هل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد **الامر الرابع** في انه هل يشترط فيه الفعلي او يكفي
الملكي اما الاول فالحق انه شرط وذلك لان استنباط الحكم غالبا انما يكون من الادلة اللفظية وهو موقوف على معرفة هيئة المفردات والمركبات ومعاني الالفاظ من مبانيها
والاول هو الصرف والثاني هو النحو والثالث هو اللغة ولا ريب ان بدون معرفة هذه الامور لا يكون قادرا على استنباط الحكم لا قطعا ولا ظنا ولا يسمى
مجتهدا ويصح سلبه عنه واما الثاني فقد ظهر من المقام الاول كونه شرطا للماهية والتحقق لا الصحة بعد حصول التحقق واما الثالث فالحق ان معرفته لا تيسر
فيه التدرس والممارسة في الكتب المعهودة ولكن عادة لا يحصل الا بها حتى بالنسبة الى العربي واما لزوم الاجتهاد او كفاية التقليد فالاصل وان كان مقتضاه لزوم
الاجتهاد الا ان التقليد يكفي بوجوه الاول الاجماع الثاني عدم امكان الاجتهاد في الصرف والنحو لكونهما امورا سماعية يحصل بالنقل وكذا اللغة في الالفاظ المنقولة
من المعاني الاصلية لعدم امكان تشخيص المعنى اللغوي المتقدم على زماننا بسنوات كثيرة برجوعنا الى محاوراتهم نعم يشترط فهم كلماتهم والترجيح في النقلة على فرض التعارض
بينهم كما ياتي الاشارة وهذا نحو اجتهاد الثالث الدليل العقلي وهو انه لو وجب الاجتهاد لوجب في ساير المقدمات كالاصول بالاجماع المركب والتالي باطل لكون الاجتهاد
في الكل موجبا لتعطيل الاحكام فان قلت لم لا يجوز التقليد في الاصول والاجتهاد في العلوم العربية قلت هذا خلاف الاجماع ولعدم كونه رافعا للمحذور اعني تعطيل
الاحكام لانه انما يحصل من الاجتهاد في العلوم العربية لعدم الامكان كما مر بخلاف الاجتهاد في الاصول لكون مبانيها امورا سهلة من العقل والعرف ويمكن الرجوع اليها
لتشخيص الحكم بسهولة والمراد بالتقليد هو تقليد من كان من اهل الخبرة كصاحب الصحاح والقاموس وامثالهما سواء كانوا فاسقين ام لا وذلك للاجماع على عدم اشتراط
العدالة فيهم مع انه لو اشترط يلزم تعطيل الاحكام ايضا لعدم وجود عادل فيهم الا نادرا وما يجوز تقليده علمائنا كالعلامة مثلا والعمل باخبار الاحاد لتقوية الاصول
فقام في حجية المظنة وهل يكون التقليد جايزا فيما كانوا ناقلين او لا بل يجوز وان كان اخبارهم من اجتهاداتهم بالاستقراء وتحصيلهم في محاوراتهم والحق هو الاول
لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من عدم تفصيل العلماء الثاني قاعدة الحكم لان نقلهم غالبا ينتهي الى من يجتهد لندرة النقل المنتهي الى تصريح الواضع وح
فالحكم بحجية النقل عن هذا الاجتهاد مع وسايط النقلة دون حجية هذا الاجتهاد بلا واسطة تحكم الثالث انا لو اعتبرنا النقل دون اجتهادهم يلزم تعطيل الاحكام
لعدم تمييز نقلهم عن اجتهادهم غالبا او كون الغالب ظهور الفاظهم في اجتهادهم وهل يكون التقليد من باب التعبد او الظن والحق انه من باب الظن بمعنى كونه مفيدا للظن
بذاته وذلك لظهور الاجماع والاصل ولا يدل على التعبد شيء من الادلة اما الاجماع فواضح واما اية النبأ مفهوما فلانتفاء العلة مع عدم تماميتها ومنطوقا فلما مر في حجية
المظنة من انه غير تام واما الدليل الرابع فلتوقفه على حصول الظن واما بالنسبة الى التعارض فان كان المعارض من الاسباب المعتبرة فالحق اشتراط الظن الشخصي وذلك لانه
فيما لم يحصل الظن من احد الدليلين ولساير الادلة التي ذكرناها وللزوم التحكم لو اخذ احدهما مع عدم الظن وبطلان التخيير والجمع فاللازم هو الطرح والرجوع الى الاصل
واما لو كان المعارض من الاسباب الغير المعتبرة كالقياس والدليل اللمي فالحق انه من باب التعبد وذلك لظهور الاجماع وللاجماع على عدم الاعتناء بشان هذه الاسباب و
حجية هذا التقليد انما هو بعد الفحص عن المعارض لا مطلقا كتقليد العامي عن المجتهد في الاحكام وذلك للاصل وظهور الاجماع واللازم في المعرفة هي المعرفة الذي يرتبط بالفاظ
الكتاب والسنة بما يستنبط منه الحكم الفرعي وكذا كلمات العلماء لئلا يخالف الاجماع لا مطلق الالفاظ وذلك واضح واما الرابع فالحق هو كفاية معرفة الملكي ولا يشترط
الفعلي وذلك لظهور الاجماع وللزوم عدم وجود المجتهد على فرض اشتراط الفعلي ومن الشرايط علم الرجال وعلم الدراية خلافا للطايفة الكشفية والاخبارية والفرق
بينهما ان الاول هو البحث عن الاحوال العارضة للرجال الخاصة الموجودة في الروايات كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما من انه فطحي او امامي او ثقة وامثالها والثاني هو
البحث عن الاحوال العارضة للموضوعات الكلية الحادثة كمعرفة الصحيح والحسن والموثق وامثالها وكذا ساير الاقسام اما وجه الشرطية للاول فهو ان الاجتهاد
عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد من القطع والظن من الدليل برضاء الشارع وبارادته ولما كان الغالب من الادلة التي يستنبط منها الحكم هو الروايات
ولما كانت الروايات المنتسبة الى اهل العصمة بعضها كاذبة وجعلية باعتبار كون راويه كاذبا وجاعلا فما لم تكن له قوة يمكنه التمييز بين الكاذب وغيره
قطعا او ظنا فلا يحصل القطع ولا الظن بارادة الشارع بحكم فلم يكن مجتهدا وعلى فرض حصول الظن احيانا لم يكن معتبرا جزما بل لم يكن مجتهدا وما ذكرنا من شرطيته
انما هو على جميع المذاهب التي لم يقولوا بقطعية الاخبار كالاخباريين او الحكم كالكشفيين سواء كان من قال باعتبارها من باب الشرع من الاجماع او الايات او الاخبار
والشهادة وغيرها او من باب العقل من الانسداد والاضطرار اما من قال باعتبار الاخبار من باب الاجماع فواضح لعدم الاجماع في الضعيف لو لم يدع خلافه فلا بد من التمييز
بينه وبين غيره حتى يعمل بالثاني دون الاول مع ان الاجماع غاية ما سلم انما هو بعد الفحص وايضا فالمعرفة لا بد منها في مقام التعارض واما على مذهب من قال باعتبارها من باب
مفهوم الاية فلتوقف تمييز العادل من الفاسق حتى يعمل بالاول دون الثاني وكذا لو اعتبر المنطوق فلتوقف التبين في خبر الفاسق دون غيره على معرفتهما واما على مذهب

من قال باعتبارها من باب الاحتفاف بالقرائن فلان من جملة القرائن هي القرائن الداخلية واما على مذهب من قال باعتبارها من باب شهادة المشائخ وعدالة الشهادة على فرض تماميتها توجب القطع بالاعتبار لا القطع بالصدور والاول لا ينافي ترجيح الصحيح على غيره في مقام التعارض وهو موقوف عليها واما على مذهب من قال باعتبارها من باب الظن لاجل الاسناد مع بقاء الاصل الاولي فلان الظن المستفاد من الخروج انما هو بعد فهم الحال بعد الفحص واما قبل الفحص فلا ولان الظن الحاصل بعد الفحص يكون اقوى من قبله كما يرى من ان قبل الفحص لا يكون للناظر او يكون ضعيفا ثم بعد الاطلاع يكون رواته اماميين عادلين وهكذا يحصل الظن القوي المقيد للخروج هو الظن الاقوى ولان الخبر الضعيف لم يكن حجة عنده ولا بد من غيره حتى يعمل في الثاني دون الاول وايضا لا بد من المعرفة في مقام التعارض لكون الظن في جانب الصحيح دون غيره والاقوى الموثق وكذا على مذهب من قال بانقلاب الاصل بقاعدة التحكم لانه يقول بالعمل بعد الفحص دون غيره والاقوى دون غيره والصحيح والحسن والموثق والمجبر دون غيره وهو واضح بقي الكلام في الكشفيين والاخباريين القائلين بقطعية الاخبار في الكتب الاربعة او الاعم اما الكشفيون وهم من ادعى حصول المطالب لهم كشفا والقاء الحق في قلبهم بالرياضات فدعاويهم لو كانوا صادقين في دعوى القطع سواء طابق الواقع ام لا فلا اختلاف بين المدعين للكشف فلا يستلزم القطع ثم المطابقة ادعاء بلا دليل لفرض كونه ادعاء بلا دليل واين من صدق هذه الدعوى دليل لا الاوهام والخيالات غايتها الظن وتسمية الاصول الاجماع والضرورة ولزوم الهرج والمرج في دين الله تعالى ولعمري ان العمل بالقياس اولى منه ويستدلون بادنى المحسنات والمناسبات والمليات مع كون بطلانها من ضروريات الدين ومع هذا الوهم يقولون باشياء مخالفة للضرورة وظواهر الايات والسنة والاجماع ويصرفونها ويؤولونها بما يناسب دعويهم نجانا الله واياهم من اغواء الشيطان الرجيم وعلى فرض صدق الدعوى في القطع كيف يبقى القطع مع مخالفة الضرورة والادلة القطعية ثم التعجب وعلى فرض بقائه وعدم مخالفته للضرورة غايته انه حجة لهم واين من جواز الرجوع الى هذا وتقليده فهو بالضرورة والاصول باطل بالضرورة ان برائة ذمة المقلد لا تحصل الا بالرجوع الى المجتهد اعني ذي قوة تقتدر على فهم الاحكام من الادلة وهو موقوف على المقدمات منها الرجال والدراية واما الاخباريون فمن يدعي القطع بكون ما في الكتب الاربعة او الاعم من المعصوم فقد مر استدلالهم وبطلانه في حجية المظنة وعلى فرض صدق دعويهم يحتاجون الى الرجال في النقل بالمعنى من معرفة الرجال وكون الناقل من اهل الخبرة واللسان ام لا والاضبطية في مقام التعارض بل كونه ضابطا مطلقا الا ان يدعي في الاول كون كلها منقولا باللفظ وفي الثاني كون الاصل في الكل كونه ضابطا وهما كما ترى وكيف كان فقد ترى ومر بطلان هذا المذهب في حجية المظنة ومن اراد غاية جمع ايها اذا عرفت وجه توقف الاجتهاد على الرجال فاعلم ان الموقوف عليه انما هو معرفة الرجال الذين يتوقف عليهم استنباط الحكم لا جميع رجال العالم والمناط هي الملكة لا الفعل والا لزم ان لا يتحقق الاجتهاد والمجتهد ويلزم من ذلك تعطيل الاحكام واما ان المعرفة هل يجب ان تكون على سبيل الاجتهاد بالرجوع الى الكتب الرجالية مهما امكن تشخيص حال الراوي بنفسه او يكفي التقليد اي تصحيح الغير والحق هو الاول للتوقف على تحصيل الظن لا مجرد اخذ قول الغير وعليه فهل يكون من باب الشهادة فيعتبر شهادة العدلين او النبأ فيكفي العادل الواحد او يكون من باب الظنون الاجتهادية فالحق هو الاخير وتوضيحه في التوقف حجية المظنة ومن الشرائط علم الاصول خلافا للكشفيين والاخباريين والمراد به هو المعرفة بالاحوال العارضة للادلة التي يستنبط منها الحكم الفرعي وجهه ان استنباط الحكم من الدليل موقوف على اثبات الدليلية من الجهة التي يستنبط منها الحكم كالكتاب بحجية ولما انه لا بد له من المعرفة واثبات الحجية حتى يستنبط الحكم ما كان دليلا عنده واقعيا كان الحكم او ظاهريا ناشيا من الاصول العملية في مقام الجهل وينفي الحجية بما لم يكن عنده دليلا وما كان عنده دليلا لا بد له من معرفة معناها وله احوال يختلف مقتضاها فلا بد له من المعرفة بالحالة العارضة له بعد ثبوت الحجية له من الجهة التي يستنبط منها الحكم من معرفة معناه والدلالة والارادة لاختلاف الحكم باختلاف الاحوال وعليه لا اصل لا مثل حمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين والعام على الخاص او جعل الخاص ناسخا وكون اللفظ مفيدا للعموم والاطلاق متواطيا او مشككا وترك الاستفصال مفيدا للعموم وكون الامر مفيدا للوجوب ام لا والنهي للحرمة ام لا وكون المشتق موضوعا للفعلي او الملكة والامر الوارد بعد الحظر حاله كذا وكون الامر مقتضيا للامر بمقدمته او للنهي عن الضد ام لا والنهي هل يقتضي الفساد ام لا والخطاب هل يختص بالمشافهين ام لا واللفظ المجرد حكمه كذا ومع القرينة كذا وفي صورة الشك كذا والمشهور كذا والمصطلح عليه في زمان الشارع هل يكون هو المعنى الشرعي او اللغوي او العرفي والكلام هل يكون محمولا على عرف السائل او المسئول وعلى فرض اللغوي معناه ماذا وعلى العرفي لا بد له من تشخيصه بالامارات وكذا تقسيم الالفاظ وتعارض الاحوال وعنوان المجاز وغيرها فان التكلم في الاصول اما ان يكون في اثبات الدليلية او الحالة العارضة له وكذا التعارض والتعادل والترجيح هذا فيما كان له دليل في استنباط الحكم واما اذا لم يكن دليل فيه او كان وكان مجملا من حيث الدلالة او الارادة او من باب التعارض مع عدم الترجيح في البين فلا بد من اثبات حجية الاصول العملية والفقاهتية من البرائة او الاحتياط والتخيير والقرعة والتوقف والاستصحاب واثبات حجيتها في مواردها وترجيحها على الاخر وهكذا مباحث الادلة العقلية وتوضيح المقام على وجه ينكشف به الحجاب عن وجه المرام هو انا نقول بعد القطع بكوننا مكلفين بالاحكام بما كلف به المشافهون بقاعدة الاشتراك فلا بد لنا من تشخيص ما ثبت للمشافهين فربما نثبت بالقطع الحاصل من العقل والاجماع وهو موقوف على اثبات حجيتهما وينفتح منه باب الاجماع والتحسين والتقبيح واجتماع الامر والنهي امر الامر وامثالها ومرة نثبت باللفظ كالفاظ الكتاب والسنة وهو موقوف على اثبات حجيتها صدورا ودلالة وينفتح منه باب الكتاب والاخبار وغيرهما حتى يتميز الدليل قطعيا او ظنيا من غيره باعتقاد من كان نظره الاستنباط ثم بعد اثبات الحجية لا ريب ان للفظ قانون عرفية وعقلية بعضها كسبية وبعضها جبلية من جهة الحمل على المجاز والحقيقة كان هذا ثابتا للمشافهين يفهمون منه المعنى ويحملون الالفاظ عليه من غير تروي ونحن مكلفون بما اراد في حقهم فلا بد لنا من تميز القوانين وتشخيصها من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد خاليا لا مع الذي ذكرنا من كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة ومع القرينة على المجاز وامثالها ثم حمل اللفظ الصادر من الشارع على الحقيقة لا بد من معرفة الحقيقة الثابتة في زمانه لا غيره وينفتح منه باب الحقيقة الشرعية والمهجور والاعم وتعارض العرف واللغة وتعارض عرف السائل والمسئول ثم على فرض اللغة لا بد من تميز الحقيقة اللغوية من مجازاتها وينفتح منه باب تقسيم الالفاظ واثبات حجية قول اللغوي واصالة عدم الاشتراك وعلم

الترادف وامثالها من المبادي اللغوية وعلى فرض الشرعي او العرفي او الاتحاد بينهما وبين اللغة لا بد من اثبات الحقيقة العرفية والمتشرعة وينفتح منه باب اثبات حجية الامارات ليتميز بها الحقايق الثابتة في العرف سواء كان متحدا مع اللغة كالاوامر والنواهي والامر بالشيء والنهي في العبادات والالفاظ العموم والمشتقات وهكذا او كان مختلفا مع فرض تقديم العرف ثم بعد اثبات القوانين وتشخيصها في بعض المقامات لم يتميز القانون كالمجاز المشهور عند المشهور وكذا الامر الوارد بعد الحظر والعقد المتعقب وامثالها فلا بد من بيانه وبيان الحق فيها من التوقف ثم بعد اثبات القوانين قد يحصل القطع بكون هذا الخبر الملقى الى المشافهين مجردا عن القرينة او معها وقد يكون محل الشك وعلى الثالث لا بد من بيان حجية اصالة الحقيقة وقد تكون القرينة متصلة وقد تكون منفصلة وينفتح منه باب جواز تاخير البيان وهكذا غيرها هذا فيما كان فيه دليل من جانب الشارع واما فيما لم يصل الدليل الينا باعتبار السوانح الحاصلة في البين او وصل ولكنه كان مجملا او متعارضا مع عدم المرجح في البين فلا بد من اثبات حجية الاصول وعنوان الادلة العقلية والاصول العملية ولما كان بعضها متعارضا فلا بد من المعرفة بالتعادل والترجيح ثم بعد حجية الاصول كالبرائة والاحتياط قد يكون العمل بالاول مستلزما للخروج عن الدين وبالثاني مستلزما للعسر والحرج باعتبار انسداد باب العلم باعتبار عروض السوانح ومعه لا بد من عنوان حجية المظنة ولما كانت المعرفة موقوفة على الاجتهاد وهو دليل المقلد لا بد من عنوانهما والجواب عن الكشفيين قد ظهر مما سبق والعجب من الاخباريين من كونهم من اهل الاستدلال بالاخبار غاية ادعائهم القطع بالصدور وعلى فرضه لا بد من معرفة المراد وفهم الاحوال العارضة للفظ وهو الاصول ومع ذلك كيف ينكرونها مع ان عملهم لا يخرج عنها لكون الاستدلال في كل حكم بحال من احوال اللفظ والدليل ولا بد لهم من اثبات دليلية الدليل والبحث عن حجية الادلة غايته يقولون بان الاجماع والعقل والكتاب ليس بحجة وهو موقوف على اثبات نفي الحجية ولا بد ايضا فيما لم يكن لهم دليل من حكم ظاهري بالاصل غايته انهم يقولون بان الاحتياط الا البرائة مطلقا او في غير شبهة الوجوبية ولا بد من معرفة الاصول وترجيح بعضها على بعض وعملهم لا يكون الا بالاصول وكيف ينكرونه وقولهم تمسك الاخباريون بان الاصول لم تكن مدونة في الصدر الاول في زمن الصحابة وتابعيهم بل كان عملهم على الاخبار وانما حدث تدوينها في زمان ابن الجنيد من متأخري عصره اذ لم يكن عمل الصحابة على هذه الاصول فتكون بدعة مخترعة لم يرض بها الائمة والصحابة وتابعيهم ومع ذلك كيف تكون حجة بل يجب العمل بما كان معمولا عند الصحابة ومرضيا عندهم وعند الائمة واما في بعض الموارد التي لم يصل دليل او وصل فيجب التوقف والاحتياط في العمل ان امكن كمسئلة اجتماع الامر والنهي فيما امكن الصلوة في غير المكان المغصوب فيجب مهما لم يكن كان التكليف باقيا فيجوز ولا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي في المورد لو انحصر المكان بالمغصبية مع بقاء وجوب الصلوة فلم يكن منهيا للادلة الشرعية ثانيا بالتكليف لا يطاق ودوام يحصل القطع بثبوت التكليف فيكون المرجع الى العمومات كقوله كل شيء مطلق الخ هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيجب التخيير للاخبار القطعية الصادرة الامرة بالتخيير انتهى وفيه ان عدم تدوينها لا يدل على عدم وجودها وكونها فيهم من باب الجبلية العرفية ولما كانوا من العرب ومن اهل العرف يفهمون من الالفاظ الصادرة والخطابات المتوجهة اليهم في مقام الشفاه المعاني الثابتة في محاوراتهم مع كونها مجردة عن القرينة او مع القرينة وجدانا لهم في مقام التخاطب معانيها من دون ريبة ولكن كلامنا في الالفاظ الصادرة في زمان الشفاه لعدم توجه الخطاب الينا بحسب اصطلاحنا للقطع بكوننا مشاركين لهم في التكاليف المراد منه اصطلاحهم في زمان الشفاه ولا بد لنا من فهم مراد الشارع من الالفاظ منهم فنحتاج من تحصيل الاوضاع الثابتة في زمانهم حتى يحملون الالفاظ عليها مجردة عن القرينة ومع القرينة على غيرها لعدم توجه الخطاب الينا حتى تكون تكلمات الشارع بحسب اصطلاحنا ان قلنا بعموم الخطاب لان المشافه والغايب زاد منهم الاصطلاح الواحد الثابت في زمان الشفاه لا غيره ولا كل بحسب اصطلاحه وفهم الاصطلاح الثابت في زمان الشفاه لا بد من معرفة الاحوال العارضة للفظ في زمان المشافه حتى يحصل القطع او الظن بكون مراد الشارع هذا وبعد اثبات دليليته والفحص عن القرائن من المخصص والمقيد الصارف لان الكتاب والاخبار وصلت الينا مجموعة مع قطع بعض عن بعض عموماتها ومطلقاتها وظواهرها تخصيصا او تقييدا او صرفا لا يعني بالاصول الا هذا كما ذكرنا ثم بعد ثبوت الاحتياج هل يجب الاجتهاد او يكفي تقليد وعلى الاول هل يكفي الظن المطلق ام لا والحق في الاول هو الاول وفي الثاني هو الثاني وتوضيحه في حجية المظنة وقد مر واجماله ان الاجتهاد مجرى الاصل والاجماع الا حرمة التقليد حتى يثبت الدليل خرج عدم وجوب الاجتهاد عينا في الفرعيات بلزوم تعطيل الاحكام والعسر والحرج والهرج والمرج والاجماع والضرورة ولم يكن احدها على نفيه في الاصول فيبقى تحت الاصل مضافا الى الاجماع والضرورة على حرمة التقليد فيها وكذا في العمل بالظن المطلق لان دليله انسداد باب العلم وهو في الفروع لا الاصول لان دليلها اما العقل او العرف وكلاهما سهل يمكن بالنظر تحصيل العلم بحكم العقل وفهم العرف غالبا وفي بعض الاصول لو انحصر انسداد باب العلم الشرعي وحصر بالظن المطلق كالمتجزي لو انحصر مدركه بالشهرة وخبر الواحد بحجية فيجري الدليل العقلي من بطلان سائر الاحتمالات كما يتعين بحكم العقل العمل بالظن كما ان المراد الملكة لا الفعلية والا لزم تعطيل الاحكام ولكن لا بد من كونه ملتفتا الى الاحوال العارضة للدليل والقواعد مستحضرة ومتوصلها حتى يورده عليها لو التفت اليها او قد علم وفهم حين الاستنباط كادوات الغاية بان كان ملتفتا على خروج الغاية او الدخول والاجمال ان له مفهوم ام لا لانه لو لم يكن ملتفتا اليها فيورده على الدليل لا يلتفت بانه اجمع تحت قاعدة فلان ويترتب الحكم في بادي النظر على خلاف مقتضاها كما لا يخفى على ذي البصيرة وكذا في سائر المقدمات ومن الشرائط علم المنطق بالقدر المرتبط بالاحكام ووجه الاحتياج واضح لان في اثبات كل حكم لا بد من ترتيب قضية مشتملة على صغرى وكبرى وقد يكون الترتيب صحيحا فيكون نتيجة صحيحة كقوله العالم متغير الخ وقد يكون فاسدا كقوله الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين مع انه ليس كذلك وكذا قول العلامة في المختلف المسكر لا يجب الستر عن الثوب والبدن بالاجماع لو وقع الخلاف فيه وكل نجس يجب الستر عن الثوب والبدن بالاجماع وليس كذلك لو وقع الخلاف فلا بد للمجتهد ان يفهم ترتيب الصحيح من الفاسد حتى لا يقع في الخطاء فيما لا ربه يحكم بفساد الترتيب لعدم تكرر حد الوسط وهو قوله موقوف وفي الثاني الخلاف قيد الاجماع ففي الصغرى يكون قيدا للمنفي اي لا يكون اجماعيا وفي الكبرى يكون قيدا للثبات اي يكون اجماعيا وهل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد الحق هو الاول ذلك لكون الاجتهاد فيه اسهل من الاجتهاد في الاصول ويكون مدركه العقل والوجدان فالحكم بوجوب الاجتهاد في الثاني دون الاول تحكم وقضية حرمة العمل بما وراء العلم وهل يكفي الظن او يجب تحصيل العلم والحق هو الثاني وذلك لامكان تحصيل العلم بل غالب قواعده جبلية لا يحتاج الى كسب فيبقى الاول مندرجا تحت

ومعرفة معناها في زمان الشفاه

والمناط فيه الملكة لا الفعلية كما مر في غيره ومن الشرائط العلم بتفسير الآيات والعلم بموارد شأن النزول كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فقد ورد في بعض التفاسير ان المراد هو العهود الواقعة بين النبي صلى الله عليه وآله وامته في علي عليه السلام وفي بعض ان المراد هو العهود بين المؤمنين وفي بعض ان المراد هو العقود وكذا آية النبأ بانه نزل في ابن وليد حتى يعتبر فيها ورود دليل معارض لاصل المورد لانه لا يجوز تخصيص المورد الصريح بخلاف سائر الافراد ولئن يعرف ان خصوصية هذا المورد هل تكون منشأ لتخصيص العموم لا لما قررناه في بعض الموارد يكون وفي بعضها لا وكما في آية فاسئلوا اهل الذكر بناء على ما ورد من ان المراد هو اهل البيت ع وفي بعض اخر اهل العلم ولئن يعرف الناسخ من المنسوخ والمسؤول من غيره والمكتفي به هو الآيات التي تكون مبنا للاحكام لا جميع الآيات وقد حدده بعض مجتهديه والاخبار مقتضاه خلاف ذلك ففي بعض اجزاء القرآن ثلاث ثلث فينا وثلث في عدونا وثلث في السنن والفرائض وفي بعض اخر انه ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع في الفرائض وربع في السنن ومقتضى الروايتين خلاف ما حدده لان آيات القرآن على ما حدده ستة آلاف وسبعمائة او اقل في الجملة او اكثر كذلك وثلثه يصير الفين ومائتين وستين او اربع في الجملة او الاقل كذلك وربعه الف وستمائة وسبعين والاقل في الجملة او الاكثر كذلك والظاهر ان هذه الاخبار يكون المراد هو مجموع القرآن من الظهر والبطون والا فلا يستقيم ظاهرها الا المقدار المتقدم او الاكثر من ذلك في الجملة وكيف كان فشرطيته مما لا اشكال فيه والمراد بالمعرفة هو الملكة لا الفعلية لما تقدم وهل يكفي الظن الحاصل بعدم كونه مدركا في المسألة الخاصة من عدم ذكر العلماء او يعتبر العلم بعدمه بحفظه وعلمه بجميع الآيات والرجوع اليه في كل مسألة خاصة حتى يعرف عدمه او وجوده فيها والحق هو الاول والا لزم تعطيل الاحكام وذلك لدليل على كفاية التتبع في الاخبار التي جمعوا المشايخ في الباب الخاص في كل مسألة وان احتمل الاحتمال الموهوم وجود خبر اخر لهذه المسألة الخاصة في باب اخر هذا على فرض حجية ظواهر الكتاب كما حققناه في حجية المظنة واما على فرض عدمه كما يقول به الاخباري فايضا كذلك لانهم يعتبرون الاخبار الواردة في التفسير فيجب الرجوع اليها والعمل بمضمونها ومن الشرائط العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها مما يحتمل وجود المعارض فيها بالاحتمال المساوي او الراجح كما لو كان في باب لباس المصلي فيحتمل وجود المعارض في باب الطهارة او كان في الصوم ويحتمل وجود المعارض في باب الاستحاضة او كان في باب النجاسات ويحتمل وجود المعارض في باب المأكولات و المشروبات ومن الشرائط القوة التي يمكن ان يعرف بها موارد الاجماع من غيره لئلا يفتي خلاف الاجماع ثم من الشرائط القوة الاستنباطية وهو القوة القدسية يمكن بها تشخيص الصغريات واندراج كل منها تحت كلياتها مثلا قد علم في الاصول بان المطلق المتواطي محمول على جميع الافراد والمشكك البدوي كذلك والاستمراري المتصل الاجمالي حكمه التوقف والرجوع الى الاصل فالمبين العقلي محمول على افراده الشايعة واذا كان للاطلاق في مقام الاستنباط فلا بد ان تكون له قوة يمكنه التمييز بان هذا المطلق هل من الاول او الثاني وكذا في الاصول قد علم بان اللفظ المشترك يتوقف عند عدم القرينة وفي الحقيقة الخاصة يحمل فلا بد له من قوة في مقام الاستنباط بان هذا اللفظ هل يكون من الاول او من الثاني وكذا لو علم فيه بان مع انتفاء العلاقة بين المستعملين يتعين الاشتراك ومع وجودها يتعين الحقيقة والمجاز فلا بد له من قوة يمكنه التمييز بين هذين المعنيين وكذا لو علم بان المتعارضين حكمه التخيير مع انتفاء المرجح ووجوب العمل بالراجح مع وجوده فلا بد له عند التعارض من قوة يمكنه التمييز بانه من الاول او الثاني وكذا لو علم بان الاستصحاب مع انتفاء الموضوع لم يكن جاريا ومع بقائه يكون جاريا فلا بد له من قوة يمكنه التمييز بانه من الاول او الثاني بان هذا الاستصحاب هل يكون من الاول او الثاني مثلا فلان يعلم الطب لا يمكنه تشخيص الامراض حتى يحكم بالقانون الذي يعلم وبما ذكرنا ظهر انه قد تكون للشخص قوة لتشخيص الصغريات ولا تكون له قوة باثبات الكبريات مثلا يمكنه العلم بان في هذا المورد لم يكن دليل ولكن لا يمكنه بان ما لم يكن فيه دليل فهل حكمه البراءة او الاحتياط وقد يكون بالعكس وعلم الاصول يوجب قوة اثبات الكليات دون تشخيص الصغريات وقوة الاستنباطية عكس ذلك فتدبر وبما ذكرنا ظهر ان القوة التي اخذت في تعريف الاجتهاد هي القوة والملكة الجامعة لهذه القوى والملكات لا بعضها دون بعضها وهذه الشرائط التي ذكرنا انما هي شروط للمجتهد مطلقا متجزيا كان او مطلقا لكن في المتجزي بقدر الذي يتجزى في المطلق بقدر الملكة اي في جميع المسائل وذكروا هنا شرائط اخرى مثل ان لا يكون محتاطا كثيرا بحيث يوجب الوسواس والقريب منه لانه يوجب عدم الهداية الى سواء الطريق ولا يقضي حوائج المسلمين وان لا يكون جريا لانه يهدم الدين وان لا يكون بحاثا وان لا يكون مستبدا بالرأي وان لا يكثر التوجيه والتأويل لانه يخرج اللفظ عن ظاهره ولا يحصل له الاطمينان وان لا يكون له اعوجاج في السليقة فانه يهدم الدين وان لا يكون لجوجا وهو من لا يقف على حد الى مرتبة ومشروطية هذه الامور مطلقا لا اجتهادا محل نظر لعدم منافاة هذه الامور لحصول التجزية نعم يمكن اثبات الوثوق للمجتهد المطلق لانه عبارة عن ثقة له على استنباط جميع الاحكام عن الادلة المعهودة على فرض وجودها لما يكون دليلا على الوجه العادة او الطريقة المستمرة ومن انتفى عنه احد هذه الامور لا يمكنه استنباط الجميع من الدليل المتعارف على فرض وجوده وان امكنه استنباط البعض وكان المراد ان انتفاء هذه الامور شرط في كل مسألة يريد استنباطها ولكنه لا يصح بالنسبة الى البلادة وبعض اخر فتدبر وذكروا شرائط اخر منها علم الكلام مما يتعلق بالمذهب كالاعتقاد بالوحدانية والنبوة والامامة والعدل والمعاد لا كل مسائل الكلامية مثل المعرفة بان العلم هل يكون عين الذات ام لا وامثاله والفرق بين الكلام والحكمة بان الاول عبارة عن التكلم في احوال الاشياء على وجه قانون الشرع بخلاف الثاني فانه لم يكن فيه ملاحظة قانون الشرع بل الحاكم فيه العقل الصرف ووجه التوقف ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد الخ عن الادلة الشرعية موقوف على الاعتقاد بحكمة محرزه من النبي ص والائمة ع والواجب الوجود واذا كان الشخص منكرا فلم يكن معتقدا بصدقه فيصلح له الاعتقاد وكذا لو لم يكن معتقدا بعصمتهم او بعدم صدور القبيح عن الله تعالى العياذ بالله فلم يحصل له الاعتقاد بصدق مقاله وارادة ما يستفاد من ظواهر لفظه لانه يجوز في حقه حينئذ الاغراء بالجهل لكن الحق انه لم يكن شرطا كون الاعتقاد بما ذكر موجبا للمزيد القوة مثلا لو ماهر اليهودي في العلوم التي ذكرنا فيمكنه الاستنباط واعتقاده بنبوة نبينا لو حصل بعده لم يكن موجبا للمزيد قوة الاستنباط بل كان كما كان نعم لا يصح له العمل في السابق ويصح في الآن فيكون الشرط شرطا لصحة العمل بالنسبة اليه والى مقلده لا لاصل تحقق الاجتهاد لما عرفت من تحقق قوة الاستنباط بدونه وما ذكره من عدم حصول الاعتقاد بدونه مدفوع بانه يحصل بمحض الصدق المقدر اذا عرفت انه من شرايط الصحة فيجيء الكلام فيه من اعتبار العلم وكفاية الظن وعلى كل هل يشترط التفصيلي او الاجمالي في المباحث الآتية في بيان شرايط الصحة للمجتهد ومنها علم المعاني والبيان والبديع لما

ورود ع

[illegible] وان لا يكون ع

تحصيل الاعتقاد ع

الاول

الاول فهو عبارة عن التكلم في اشياء لها مدخلية في تزيين الكلام على وجه يقتضي المقام من الاختصار والتطويل وامثالهما والثاني عبارة عن التكلم في موردها [illegible] بحسنات الكلام وجعل بعضهم هذه العلوم الثلاثة من شرائط التحقق وبعضهم جعل الاول فقط وبعضهم جعل الاول والثاني والحق انها لم تكن شرطا الا مباحث القصر والخبر والانشاء في علم المعاني ومباحث الحقيقة والكنايات في علم البيان تكون الاصولي محتاجا وغيرها لم يكن شرطا لما في الكتاب والاخبار المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن فواضح واما في غيرها فتوقف على جعل الافصحية من المرجحات فليس كذلك لان المعصوم كان يتكلم لارشاد الناس وربما تكلم مع البليد الغافل مقتضى المقام تطويل الكلام فبعد تعارض الخبرين من الفصيح وغيره ربما كان الثاني حقا وكان السائل بليدا او من اهل العرف والاول كاذبا وكان فصيحا اخترع هذا الكلام الفصيح من جانبه ولم تكن الفصاحة في الاخبار غير مقدمة على الامارة او بالنسبة الى الغالب للناس كنهج البلاغة حتى يحصل القطع او الظن به جيء مع انتهاء الفصاحة بحيث لا يصدر عن غالب الناس غير المعصوم ع وتوقف على القوة المميزة وهي نادر في اكثر الفقيه سيما في هذا الزمان فتدبر واما الحساب والرياضي والهندسة فلم تكن شرطا جزما اما الاول فلان شأن الفقيه استنباط حكم كلي للموضوعات [illegible] مثل حظ الانثيين واما تشخيص الموضوع المصرفي بان ثلث هذا المال ما ذا فلم يكن شأنا للفقيه وذلك واضح وعلم الحساب متحمل لما يثبت به الموضوعات الصرفية [illegible] كذلك فشأن الفقيه هو اثبات وجوب الاستقبال الى القبلة واما كون هذه الجهة قبلة او غيرها فلا تكون شرطا بالبداهة الفقهية وكذا الهندسة وغيرها من العلوم الغريبة كالجفر وغيرها **المقام الثالث** في الجاهل في العبادات توضيحه ان من كانت له هذه القوة واستنبط [illegible] عليه [illegible] بمقتضى فهمه ومن لم يكن له هذه القوة فيجب عليه الرجوع الى هذا بناء على كون الاجتهاد وجوبا كفائيا كما هو الحق وسيجيء واما لم يرجع الى من هذه [illegible] وان كان في اعلى مرتبة سائر العلوم وعمل على [illegible] فهمه [illegible] الى من لم يكن من اهله كابويه او قول الميت بناء على عدم جوازه قاصرا او مقصرا او عمل عملا من غير علم بكون هو المناط للعمل لو كانت له القوة ولكن لم يستنبط قاصرا او مقصرا او لم يرجع الى من كان له هذه القوة وعمل عملا جاهلا فهل يكون عمله صحيحا او فاسدا او التفصيل نسب الى المشهور القول بانه لم يكن معذورا وتكون عبادته فاسدة مطلقا ونسب الى المقدس الاردبيلي التفصيل بين المطابقة للواقع والعدم بالصحة في الاول وفي الثاني واختار المحقق القمي ره التفصيل بين القاصر والمقصر فحكم بالصحة في الاول مطلقا طابق الواقع ام لا وبالفساد في الثاني مطلقا طابق الواقع ام لا وقبل الدخول في المطلب لا بد من بيان امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في مطلبين الاول انه بعد اتفاقهم على وجوب تحصيل المعرفة بالاجتهاد او تقليد المجتهد هل يكون النزاع في الوجوب النفسي اي كون تركه موجبا للعقاب لنفسه او في الحكم الوضعي اعني الوجوب الشرطي اي كونه موجبا للفساد او في الوجوب المقدمي الخارجي يعني اي كونه موجبا للعقاب بالتحقق كنصب السلم لاجل الكون على السطح فلو فرض تحققه بدونه يكون صحيحا غاية الامر ترتب العقاب على ترك المقدمة لاجل ترك الامر بتحصيل القطع بالامتثال يظهر من كلام المحقق القمي ره الاول حيث جعل النزاع في المقصر وحكم بالعقاب بحكمه بالبطلان فيه انما هو لانتفاء التقرب لا لانتفاء العلم ويظهر الثاني من المشهور حيث حكموا بالبطلان و عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام مستدلين باختصاص صحة العمل بالاجتهاد او تقليد المجتهد ويظهر من المقدس الاردبيلي الثالث حيث حكم بالصحة لو طابق عمل الجاهل للواقع مستدلا بان المطلوب نفس الشيء لا من حيث كونه معلوما والحق ان النزاع انما هو في الثاني فاختار بعضهم كالمشهور الوجوب الشرطي فحكموا بالفساد مطلقا وقال اخرون بعدم كونه شرطا فحكم بعضهم بالصحة ان طابق الواقع مطلقا قاصرا كان او مقصرا وحكم بعضهم بالصحة ان كان قاصرا عاملا قاعدة الاجزاء واصالة البراءة اما عدم كون النزاع في الوجوب المقدمي التبعي فلكونه اجماعيا في الجملة اعني توجيه [illegible] العقاب [illegible] المراجع المقدمي ملزوم للعقاب المستقل والنفسي فلوجوه الاول انه لو كان النزاع [illegible] كان منافيا [illegible] القائلين بعدم المعذورية يلزمهم القول بوجوب تحصيل العلم بالنسبة الى القاصر وترتب العقاب على تركه وهذا ليس الا التكليف بما لا يطاق وكذا المفصل بين المطابقة بالنسبة الى الثاني في حق القاصر لا يقول له لا يجوز ان يكون النزاع في المقصر دون القاصر لانا نقول سيجيء بيان التعميم ولا يلزم ما ذكرنا على فرض جعل النزاع في الوضعي الوجوب الشرطي لان المناط هو الفساد ولا يتفاوت الحال بالنسبة الى القاصر والمقصر واما العقاب فهو امر تابع للتقصير الثاني انه لو كان النزاع في الحكم التكليفي لما كان وجه لتخصيص النزاع بالعبادات لجريان الكلام بالنسبة الى المعاملات في الحكم التكليفي لاشتراكها مع العبادات في وجوب تحصيل العلم في المسائل وعدم الا بالضرورة وباطلاق الآيات والاخبار الدالة على وجوب الرجوع كما سيجيء فليس ذلك الا لكون النزاع في الوضعي مع كونهم متفقين على ترتب الآثار الذاتية في المعاملات على فرض تحقق الاسباب من دون مدخلية العلم والجهل فليس في العبادات كذلك بل يكون المناط فيه هو الجهة حصول الاطاعة والانقياد ويحتمل ان تكون للعلم مدخلية فيها الثالث تصريح عباراتهم في عنوانهم بان عبادات الجاهل فاسدة او صحيحة في الجملة وايضا استدلال المقدس صريح في ذلك كما سيجيء وبما ذكرنا ظهر كون النزاع عاما للقاصر والمقصر معا لوجوه الاول الاطلاق كلماتهم وعنوانهم في ان الجاهل هل يكون معذورا ام لا الثاني صريح استدلال المقدس الاردبيلي لانه في [illegible] الاستدلال بان المأمور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وهو صريح في نفي الشرطية وكون النزاع فيها ولا يتفاوت الحال بين القاصر والمقصر الثالث ما ذكرنا من عدم الفرق بين القاصر والمقصر في الحكم الوضعي بل تحليله ايضا قول المفصل لانه لو كان النزاع في المقصر فلا وجه للتفصيل لانه لو كان عاما بالنسبة الى الثاني مبنا في ذهاب المشهور الى الاجزاء في عنوان الاجزاء في مبحث الامر والاجماع في المجلد الاتية فان المجتهد لو اجتهد وعمل بمقتضى اجتهاده ثم ظهر خطاؤه على الاجزاء مع ذهابهم هنا الى الفساد والفرق بينهما ثلثة الفرق موجود [illegible] كونه مكلف معتقدا بكونه مأمورا به ومحبته بالاعتقاد القطع الحاصل من العقل والشرع او الظن الحاصل من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع [illegible] بانتفاء شرطا او جزء كمن شك في بقاء الطهارة السابقة ثم صلى بها صلوة لاجل الاستصحاب وعلم بعده بعدم كونه متطهرا وكمن اعتقد بعدم وجوب السورة اجتهادا من الدليل الظني او تقليدا او اتى بالصلوة مع عدم السورة ثم علم وجوبها وكمن صلى بدون الركوع سهوا او غفلة مع علمه بان الركوع ركن في الصلوة او المواضع الاضطرارية كمن اعتقد بعدم تمكنه من الماء

او الظن يكون هذا الفصيح من حق يحصل الظن ع

وان بالصلوة مع التيمم ثم علم بكونه متمكنا حين اعتقاده بعدم التمكن والكلام في المقام انما هو فيما اصلا لعمل مع عدم الاعتقاد الحاصل من الاسباب الصحيحة اعني الاجتهاد او تقليد المجتهد سواء طابق الواقع ام لا والحاصل ان الكلام في الاجزاء انما هو في ان المطابقة للواقع هل يكون شرطا للصحة العملية او يكفي اعتقاد الصحيح والكلام هنا انما هو في ان الاعتقاد الصحيح هل يكون شرطا للصحة العملية ام لا والنسبة بين العنوانين عموم من وجه فمادة الفرق من جانب الاجزاء هو فيما كان معتقدا بالصحة بالاعتقاد الناشي من دليل معتبر مع عدم مطابقته للواقع وكذا العالم بالحكم مع تركه سهوا او غفلة ومادة الفرق في هذه المسئلة في المقصر عن تحصيل العلم عن المجتهد او عن الاجتهاد مع علمه بوجوب الاجتهاد او الرجوع الى المجتهد مع تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه وكذا القاصر الذي يعلم بوجوب الاجتهاد او الرجوع اليه مع عدم تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه مع تركه الاحتياط على فرض امكانه ومادة الجمع هو القاصر في بين الاقسام وهو ان يكون جاهلا بالموضوع اعني الاجتهاد والتقليد او بالحكم وجوب الرجوع الى المجتهد دون الاب بل يعتقد مساواته مع المجتهد بل ربما يعتقد بان ما قال ابوه يكون هو الصواب والحق لا غير او بالمدخلية لكن لا يحتمل مدخلية الشيء وهذه الاقسام الثلثة من حيث كونهم قاطعين بصحة ما فعلوا وان لم يكن في الواقع كذلك داخل في مسئلة الاجزاء ولازم المشهور الحكم بالصحة وبالاجزاء ومن حيث ان المعتبر في الاخذ هو الاخذ من المجتهد لا الغير داخل في مسئلة الجهل في العبادات ولازمهم هنا الحكم بالفساد واطلاق الجهل عليه مع كونهم غافلين بصحة ما فعلوه فيه لاعمية الجهل من البسيط والمركب بما ذكرنا ظهر الفرق وعدم المنافاة بين المسئلتين وتخلف القاعدة وخروج بعض الافراد من تحتها لوجود الدليل الاجماع على الفساد وعدم الاجزاء كما في تارك الركوع سهوا او الاجماع على الصحة في عمل المجتهد ومقلده بعد ظهور الخطاء لا ينافي اصل القاعدة ويمكن دفع التنافي بوجوه الاول انا نحصر هذا المبحث بالمقصر والقاصر الذي لا يكون عالما بصحة ما يصدر منه كما ذكرناه في مادة الفرق مع دخول ساير اقسام القاصر في الاجزاء الثاني انفراد باختصاص مسئلة الاجزاء بالاعتقاد الصحيح الحاصل من الدليل الشرعي والقاصر في هذا المبحث لم يكن اعتقاده حاصلا من الدليل الشرعي بل انما يكون حاصلا من العقل اعني قبح التكليف بما لا يطاق الثالث يمكن الغفلة عن بعض من حكم بالاجزاء في السابق نحكم هنا بخلافه وبعد انضمام هذه الاقوال باقوال من لم يقل بالاجزاء يحصل الشهرة في هذه المسئلة الرابع كون مسئلة الاجزاء فيمن اتى العمل بالوجه الصحيح ثم ظهر الخطاء وهنا في ان الوجه الصحيح هل ينحصر بالاجتهاد والتقليد وكان شرطا الخامس في ان الكلام ثمة في دلالة لفظ الامر فانه كما يدل على الوجوب يدل على الصحة وكفاية ما تعلق به الامر ام لا والحق فيه الدلالة كما مر ولازمه عدم الصحة على فرض لزوم المخالفة لانه لم يات بما تعلق به الامر والكلام هنا في ان الاجتهاد او الاخذ منه هل يكون شرطا ام لا والمشهور على الشرطية ولازمه فساد عبادة الجاهل ولو طابق الواقع ولا منافاة بينهما لان الاول لا يلزم الفساد لو لم يطابق والثاني لانه يلزم الفساد لو لم ياخذ منه ولو طابق الواقع واما الكلام ثمة في حكم العقل بالاجزاء ما اعتقده مع عدم المطابقة فلا نسلم ذهاب المشهور الى الصحة من حيث القاعدة وان حكموا بالصحة في بعض الموارد بدليل اخر كالاجماع كما في خطاء المجتهد ومقلده

المطلب الثاني في ان النزاع هل يكون عاما لمطلق الجاهل سواء كان جاهلا بالجنس والفصل معا او بالفصل فقط كالوجوب والاستحباب بعد العلم بالجنس اعني المطلوبية في الجملة او يختص بالثاني والحق هو الاول وذلك لاطلاق كلماتهم واطلاق استدلالاتهم

الامر الاول في تاسيس الاصل ولا خلاف ولا اشكال في وجوب تحصيل المعرفة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الثاني العقل لان بعد ثبوت التكليف لا بد من المعرفة بالمكلف به للزوم تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاجتهاد او تقليده لا غير لكون كفاية الاخذ منه اجماعية دون الاب مع ان تجويز الرجوع الى غير المجتهد لا ينتظم قطعا ويلزم منه اختلال النظام والهرج والمرج وهو مما يجب ان لا يكون جائزا من جانب الله تعالى لطفا الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كان المراد باهل البيت فيثبت تجويز الرجوع الى النائبين اعني المجتهد بالاجماع والاخبار من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيره وان كان المراد به اهل العلم فيشتمل المجتهد لكونه من اهل العلم ويبقى غيره على الفرضين تحت الاصل الرابع مفهوم بعض الاخبار كقوله من عرف فانه يدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم وكذا اية النفر والسؤال اما الاولى فلان غير المجتهد غير متفقه فيكون من المتفقهين لا المنذرين واما الثانية فلان غير المجتهد لم يكن من اهل العلم فيكون من السائلين لا المسؤولين الخامس الايات و الايات والاخبار الدالة على حرمة الفتوى والحكم من غير المجتهد ويثبت عدم جواز الرجوع للمقلد اليه بالفحوى وبالاجماع المركب وقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم السادس الاخبار الواردة في يونس بن عبد الرحمن وغيره حيث سئل السائل عنهم عمن ناخذ معالم ديننا فقال خذ من يونس بن عبد الرحمن ولو جاز الرجوع الى اي شخص كان وجه لتعيين المعصوم هذا الشخص بخصوصه السابع بناء العقلاء فان بعد قطعهم بثبوت التكليف لم يكن بناؤهم على الرجوع الى اي شخص الثامن المقدمية بيانه ان المكلف في ضيق الوقت يجب عليه اقتصاره على الواجبات وهي موقوفة على تمييزها من غيرها وفي غير الضيق يجب عليه تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالمعرفة او الاحتياط والاشكال في ان الوجوب شرطي ومقدمي خارج عن اصل العبادة او نفسي والاصل العملي هو الشرطية لا النفسية لاصالة الاشتغال واصالة البرائة المقتضية لاصالة الاشتغال

الامر الثالث في ثمرة وهي انه على فرض الشرطية تكون عبادات المقصر باسرها فاسدة مطلقا ويجب عليه اتيانها ثانيا مطلقا في الوقت وفي خارج الوقت وان احتاط في العمل ومعاقب على ترك ذي المقدمة باعتبار اشتراطه بالعلم واما القاصر فهو موقوف على قاعدة الاجزاء فان قلنا بكونها مقتضية للاجزاء فيكون صحيحة بشرط عدم تقصيره في العمل بالاحتياط ان لم يستلزم العسر بان ياتي بما يحتمله الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين واما مع التقصير في الاحتياط او على القول بكون القاعدة عدم الاجزاء فيكون فاسدة ويجب عليه الاتيان في الوقت وكذا الخارج واما العقاب فلم يكن عليه من حيث ترك تحصيل العلم جزما واما من حيث العمل فلو كان مقصرا بترك الاحتياط فهو كالمقصر من هذه الجهة ولو كان في احدهما قاصرا وفي الاخر مقصرا فيكون العقاب على الثاني دون الاول واما على فرض عدم الشرطية مع كونه نفسيا فتكون عبادات المقصر فاسدة لو لم تطابق الواقع وفي القاصر كذلك لو لم نقل بالاجزاء واما العقاب فللمقصر ثابت جزما مطلقا من حيث تركه تحصيل العلم دون القاصر واما من حيث ترك الاحتياط فثابت جزما وكذا القاصر على فرض ترك الاحتياط والا فلا واما على فرض الوجوب المقدمي فكالوجوب النفسي في الصحة والفساد واما في العقاب فيكون للمقصر عقاب من حيث ترك الامر بلزوم تحصيل القطع بالامتثال دون القاصر ومن حيث الاحتياط في العمل مثل القاصر على فرض كون وجوب المقدمة تبعيا واما على فرض كون وجوبها معنويا بمعنى كون تركه موجبا للعقاب المستقل ففي المقصر يتعدد العقاب فيما قلنا بالعقاب احدهما لاجل ترك المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة الواقعية على فرض عدم المطابقة

الامر الرابع في اصل المطلب ويقع الكلام في مقامين

المقام الاول في الحكم الوضعي اعني كونه شرطا ام لا ويقع الكلام فيه في اربعة مطالب

المطلب الاول في الجهل بالجنس والفصل كمن لا يعلم بالاجتهاد او تقليد المجتهد في ان الاستفادة هل يكون جزمها مطلقا ولحقا فاسوا قلد غير المجتهد ام لا والحق فيه عدم الشرطية وتكون العبادة على فرض حصول العلم بالمطابقة بعد الاتيان مع عدم كون اخذه من طريق صحيح صحيحة من هذه الجهة سواء كان قاصرا او مقصرا الا من جهة اخرى اعني انتفاء التقرب فتعتبر ويدل على ذلك وجوه الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بيانه انا قد حققنا في الادلة العقلية من كون احكام الشارع تابعة للصفات المقتضية لها لكن دون حكم والا يلزم الترجيح بلا مرجح او الترجيح بلا مرجح وح فنقول لا ريب في احتياج الحكم الى الموضوع المتصف بالصفة التي تقتضي الحكم المخصوص كالصلوة مثلا فتكون الصفة مقدمة على الموضوع والموضوع مقدما على الحكم وعلى العلم بحكم الشارع على تحققه والا فكيف يحصل العلم فيكون الحكم مقدما على العلم ولو كان العلم مع ذلك شرطا للموضوع كالصلوة مثلا المقدمة على الحكم المقدم على العلم يلزم تقدم العلم على الموضوع وهو دور ويدفعنا ما ظهر من ان بين حقيقته تحقق العلم في الخارج موقوف على صدق الحكم وهو موقوف على علم الشارع بكون الموضوع متصفا بالصفة في الواقع اي لو تحقق في الخارج كان حسنا ولا يتوقف على وجود الشيء في الخارج السابق على الامر ولا لزم من الامر به تحصيل الحاصل وح لا يكون السابق على الامر العلم الموجود حتى يلزم تقدمه وتاخره وكان دورا مقدرا بان شئت توضيحه ففي الركوع لان الامر لا يكون نحال وجوده بل يكون نحال عدمه مع امكانه لاجله يجب على المكلف ايجاده فالمقدم هو ماهية الصلوة المركبة من العلم والركوع والمتاخر وجودها بايجاد المكلف فتنبه وهكذا في كل امر وقامو بعبارة ثانية ان الاطلاقات تدل على ثبوت التكاليف كقوله اركعوا واسجدوا بيانه انا قد حققنا ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير مدخلية العلم والجهل فالاصل في مقام التكلم الحمل عليه حتى يثبت الصارف وهو مفقود في البين كما ستعرف في مقام رد دليل الخصم لا يقال انصراف الالفاظ الى المعلومات معروف بين المحققين لانا نقول ان كان المراد بالانصراف كون العلم دخلا في المطلوب فهي قرينة جلية لاتفاقهم على بطلان التصويب بناء العقلاء وساير الادلة كما سيجيء في بطلان التصويب وان كان المراد ان الواقع غير مطلوب ما لم يحصل العلم التفصيلي قبل الفحص لاجل قبح التكليف من غير العلم بالبيان كما هو مفاده غني عن البيان لكونه مستلزما لنفي وجوب الفحص على العامي والمجتهد بعد العلم بان لنا احكاما من جانب الله تعالى وهذا مما ياباه الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج والمرج والخروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على تقييد الدليل الى صورة حصول العلم قبل الفحص وان كان المراد هو بعد الفحص فهنا نسلم ذلك كما يكفي العلم الاجمالي كما حققنا سابقا وهو حاصل بالنسبة الى المقصر لعلمه بثبوت التكليف ولزوم اخذه من المجتهد مع امكان الرجوع منه فالتكليف بالواقع في حقه لا يلزم منه قبح اصلا ولازم ذلك الصحة لو كان عمله مطابقا للواقع ولازم الشرطية هو الفساد وكذا بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من علم وجوب الرجوع الى المجتهد مع علمه بصحة ما يفعل مع امكان الاحتياط مع ان العلم التفصيلي حاصل بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من لم يعرف الاجتهاد او لزوم الاخذ منه او القطع بعدم المدخلية فان هذه الاشخاص غافلون عن الفساد قاطعون بصحة ما يفعلون فيجوز تكليفهم بالواقع على فرض مطابقة اعمالهم للواقع ولازم القول بشرطية الاخذ من المجتهد هو الفساد وكذا العلم التفصيلي حاصل في القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم مطابقة عمله للواقع مع الاطلاع في الوقت بالمخالفة فطلب الطبيعة لو منه في زمان الجهل لا بشرط الجهل لا يكون فاسدا كما سيجيء توضيحه نعم القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم المطابقة مع عدم اطلاعه في الوقت يكون طلب الواقع منه قبيحا ونحن لا نقول به بل يثبت القضاء بصدق الفوت لكونه تابعا لترك المصلحة لا لترك ما يتعلق بالتكليف كما سيجيء لا يقال لو لم يكن العلم شرطا وكانت الصحة دائرة مدار الواقع يلزم الحكم بالصحة لو طابق العمل للواقع مع العلم بعد كونه مامورا به حين الاتيان لانا نقول في الصورة المفروضة تنتفي الصحة باعتبار انتفاء قصد التقرب لانه مع العلم بالمخالفة كيف يحصل قصد التقرب وهو بديهي لانا نشاهد العقلاء فانا نرى ان المولى لو امر عبده بمعجون حصل الشك له في بعض اجزائه مع امكان تحصيل العلم من مولاه لكنه لم يسئل واحتاط واكتفى بالظن الحاصل من قول الغير وطابق عمله للواقع لم يكن بناؤهم على الامر بالاعادة بل الضرورة ولو صار بحكم بعد كون العلم داخلا في العبادة بل وجوبه انما هو لاجل الاتيان بها وعدم تركها فمدركه قياس الامور الشرعية على العرفية فاسد لكون المقصود في الثاني هو نفس ترتب الاثار الذاتية ومن الاول الاطاعة والانقياد قلت الكلام هنا في العلم بالوجه لا في اشتراط النية ولا فرق بينهما من هذه الجهة واما الثاني فنحن نقول ايضا بانه لو لم يحصل النية تكون العبادة فاسدة وسيجيء انها تتحقق بالنسبة الى بعض الاحوال بدون العلم والمقصود اثبات صحتها بدون العلم الرابع الدليل العقلي لان العلم اما ان يكون له دخل في افادة حسن التركيب الذي يكون موضوعا للحكم بحيث لو لم يكن لم يتحقق الحسن كالركن ام لا وعلى الاول يلزم التصويب وعلى الثاني يلزم نفي الشرطية الخامس ان العلم المذكور لو كان شرطا فيلزم العسر والحرج بالنسبة الى اغلب الناس من العوام بل وغيرهم ولو مجتهدا ولو في مسئلة سيما بالنسبة الى الاشخاص في اوايل البلوغ وكذا الامر بالنسبة الى اوايل الاسلام لانهم لا يعلمون وجوب الاخذ من المجتهد ولا ياخذون منه بل ياخذون من ابائهم وكذا المجتهد لانه ما من مجتهد الا وانه لم يستنبط بعض الاحكام ولم يقلد مجتهدا فيها ولو كان اخذ جميع المسائل من المقتضيات والموانع من المجتهد او الاستنباط فيه شرطا للعبادة بحيث لو لم يعلم منها ولو في مسئلة مع مطابقة العمل الماخوذ من الاباء وامثالها للواقع او بالاحتياط او من مجرد حصول التردد في الترك اتفاقا وكانت عباداتهم فاسدة ويجب عليهم القضاء فلا ريب في كونه عسرا سيما بعد الاطلاع على المخالفة ولو في اخر عمره او الشك فيها لابتلاء اغلب الناس بعدم العلم بهذه الكيفية ولو في مسئلة وهو مناف للطف ايضا السادس بعض الاخبار الدالة على الصحة على فرض المطابقة منها ما روي عن عمار حيث انه صار جنبا فتمرغ في التراب فقال الرسول صلى الله عليه وآله كذا يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا وعلمه التيمم فانه ظاهر في انه لو فعل كذا لكان صحيحا ومنها ما روي فيمن دخل الكعبة ففعلها او استحسنه مع عدم العلم له ومنها ما روي عن حماد قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز فقال لا عليك يا حماد قال فقمت في الصلوة بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة الخ ومنها ما روي عن ابن معروف حيث تطهر بالماء وصلى بهذا مدة مع انه لم ياخذ من الشارع ولا ريب في ظهوره في ان العلم انما هو لاجل اتيان العبادة بحدودها لا لكونها

ودفع عن الثاني الخ

شرطا وتمسك بعض بالاخبار الدالة على معذورية الجاهل كقوله ما حجب الله علمه الخ وغيرها ولكن التمسك بها مشكل لظهورها في نفي الحكم التكليفي فيما لا يحصل العلم
بها لا دلالة قصورا كما في امثاله الرانة لا لوضع بل نفي لو شرع كنفي الشرطية في المجهول اما بقاعدة الاجزاء وعدم صدق الفوت فمدفوع بالدليل على الشرطية
وفساد العبادة وان طابق الواقع مع كون الاخذ من الاجتهاد او تقليد المجتهد كالخبر من امور كاد مار من الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى المجتهد لا استدلال
ان الوجوب اما ان يكون نفسيا او شرطيا وعلى الثاني فالفساد ظاهر وعلى الاول فلانه حين الفعل مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء مقتضي للنهي عن ضده او عدم الامر بالضد
وعلى الثاني فالفساد ظاهر وكذا الاول لكون النهي في العبادات موجبا للفساد وفيه ولا ان الامر الدال على الوجوب حقيقة في النفسي ولا يكون مرادا اجماعا بل المراد اما
الشرطي او المقدمي والظاهر منه هو الثاني ولو لم يكن ظاهرا فيه فمجمل وماذكرنا مما دل على عدم الشرطية يعين المقدمي فلا يكون شرطا واما من باب الاقتضاء فقد بينا
في مبحثه انه لا يقتضي عدم الامر بالضد وان النهي عن الضد تبعي لا يوجب العقاب المستقل ولا الفساد كما مر وعلى فرض تسليم اقتضائه عدم الامر والنهي الملزم للعقاب
المستقل فالفساد لا يتم بالنسبة الى القاصر لانه غير مامور بتحصيل العلم وكذا المقصر العامل في اخر الوقت لانه مكلف بالاهم وهو الصلوة لا تحصيل العلم فيكون صحيحا
على فرض كون الامتناع بالاختيار منافيا له وكذا على عدمه لانه مكلف بهما لكنه لا يمكن فيجب اختيار الاهم ويكلف به ويوجب الصحة وان كان معاقبا على ترك الاخر ولا
يتم في المقصر العامل في اول الوقت بل يثبت الفساد ويثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول يمنع الاجماع المركب لكون الكلام في لزوم العلم في صورة الامكان لا
في صورة عدم الامكان كالقاصر والمقصر في اخر الوقت مع انه لو تم لا يقاوم ماذكرنا مما دل على عدم الشرطية وكونه مقدميا الثاني ان النية واجبة في العبادات
اجماعا والخلاف انما هو في كونها شرطا كما عليه المشهور او نفسيا كما هو منسوب الى السيد المرتضى ره وعلى الوجهين يستلزم الفساد اما على الاول فظ لان مع عدم العلم
بكون هذا مامورا به من الله لا يمكن القصد بانه ياتي لله واذا انتفى القصد فتكون العبادة فاسدة واما على الثاني فلكونه مامورا حين اتيان الفعل بالنية والامر بالشيء
يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه وتحصيل النية موقوف على تحصيل العلم بالوجه فيجب من باب المقدمة وهو ايضا يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه والجواب على فرض
كون النية واجبة نفسية يظهر عدم فساده من السابق واما على الاول اعني الشرطية كما هو الحق فاولا بالنقض بعمل العوام بل اهل العلوم لانه نادر من يتفحص كان عالما
بجميع المسائل مجتهدا او مقلدا فيلزم كون عمل الاغلب بلا نية التقرب وهو بديهي الفساد للقطع بكون علمهم لله وخوفهم من الله ورجاء للجنة ولنيل الرجاء ولذا في الخفاء
يعملون ولا يتركون كالصوم وامثاله وكيف يمكن القول بعدم كون فعلهم لله مع انا نرى بالوجدان اغلب العوام الجاهلين الذين اتفق لهم تاخير الصلوة الى اخر الوقت
في سفر او مرض يتوضؤن بالماء البارد في السفر في هواء البرد فلا مانع من خوف الناس ويعجلون في الصلوة لئلا ينقضي وقتها ولا ريب ان عملهم ليس الا لله خوفا
منه او رجاء منه وثانيا بالحل بان من قول ابيه يعتمد كونه حكم الله وحين النية غير ملتفت الى عدم اعتباره بل يكفي احتمال المحبوبية مع العلم بعدم المبغوضية كما في
التاخ مع انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الغافل عن التقليد وكذا بالنسبة الى المقصر في صورة غفلته عن اللزوم حين الدخول في العبادة وكذا بالنسبة الى
المقصر الذي ياخذ من ابيه مع حصول الظن له بصحة ما قال ابوه وكذا الحال بالنسبة الى القاصر الذي لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع حصول الظن له من قول ابيه وكذا
بالنسبة الى المقصر الذي يحتاط في العمل باتيان ما يحتمل مدخليته فعلا وترك ما يحتمل مدخلية عدمه والتكرار في محتمل الامرين ولو لم يكن ممكنا فكيف تحصل النية في
الجهات للقبلة في صورة الاشتباه فان قصد بكون القبلة هي هذه الجهة المخصوصة ففاسد جزما وان قصد بانه لتحصيل القبلة الواقعية المحبوبة للشارع فمقول
مثله في المقام لان ما يحتمل مدخليته وجوده او عدمه في العبادة والعبادة بدونه على الاول ومع وجوده على الثاني لو كان في الواقع مما له مدخل في العبادة لم يكن
ذاتيا بل يكون محرما تشريعية ولا يكون اتيانه لاجل الاحتياط منافيا لقصد القربة كما في سائر موارد الاحتياط لا يقال في جهات القبلة قد
ورد الامر لانا نفرض فيمن لم يطلع على ورود الامر مع ان عدم المنافات في صورة العلم بالمحبوبية والشك في الوجوب والاستحباب اظهر من ان يبين نعم هذا الكلام اعني
عدم امكان تحقق النية انما يصح فيمن كان عالما بعدم كون ما يفعله هو المامور به او ظانا به مع احتمال كونه مبغوضا ذاتيا فتدبر الثالث الشهرة بين الاصحاب و
الجواب عنها ان على فرض تحققها وحجيتها في المقام لا تفيد الظن لفساد مدركهم لبس الا الاول والثاني وقد عرفت فسادهما مع انها لا يقاوم ماذكرنا من بطلان التصويب لا نعد كهم مع
وقاعدة التحسين والتقبيح وغيرهما الرابع الاصل والجواب عنه ان الاصل معتبر فيما لم يكن دليل على نفي الشرطية وقد مر من الوجوه الاربعة الدالة على نفيه مع ان هذه
الوجوه لو تمت فانما تتم بالنسبة الى الجهل بالجنس والفصل معا الخامس عبارة المشهور ان الناس صنفان مقلد ومجتهد والجاهل خارج عن الصنفين والجواب عنه
ولا انه لا يتم بالنسبة الى العالم بالفصل مع علمه بكفايته قصد التقرب وكونه مقلدا للمجتهد الذي يرى عدم اشتراط العلم بالوجه ثانيا بانه من كلام العلماء ولا اعتبار
به وثالثا بانه على فرض كونه من الرواة لما ورد ان الناس عالم ومتعلم يكون مفاده يجب ان يكون عالما او متعلما والوجوب المقدمي كما مر ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا
في الشرطية ويحمل بما ذكرنا بعين المقدمي مع انه خبر واحد لا يكون حجة ولا يكون مكافئا لما مر السادس ان كثيرا من اجزاء الصلوة قد وقع الخلاف فيه والاتيان باحد
الوجهين لا يحصل الا بالتقليد والا فكيف يستقر الحكم الخاص في ذمته ويصير بذلك مامورا به حتى يكون صحيحا والجواب اولا بانه لا يتم بالنسبة الى غير الخلافيات
او الخلافيات التي لا يعتنى بها واذا ثبت الصحة في ذلك يثبت في غيره بظهور الاجماع المركب ثانيا بانه لا يتم بالنسبة الى الجهل بالفصل مع قصد التقرب على القول
بعدم شرطية العلم بالوجه وثالثا بان على فرض عدم شرطية العلم لا اخذ من المجتهد يكون مكلفا بالواقع وجعل الشارع قول المجتهد معينا له حجة وواجب العمل بالوجوب
المقدمي التعييني على فرض التعذر ومكتفيا منه سواء اخذ وعمل او علم ثم علم بقوله انه هو الواقع السابع الاجماع على عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات او
القصر والاتمام والجواب اولا بان المراد من عدم المعذورية فساد عباداته على فرض عدم المطابقة وانكشاف الخطاء وثانيا بمنع تحققه غاية الشهرة او الاجماع
المنقول وهما على فرض حجيتهما غير مكافئين لما ذكرنا واذا ثبت الصحة في حق المقصر مع العلم بالمطابقة فيثبت في القاصر بما مر وبالاجماع المركب والاولوية واذا
ثبت الصحة فلا يجب الاعادة ولا القضاء بالاجماع والعقل لكونه تحصيلا للحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان فاما ان يكون هذا العلم
حاصلا في الوقت مع بقائه بالقدر الذي يمكنه اتيان الصلوة ولو بركعة او لا اما الاول فيجب الاتيان ثانيا سواء كان قاصرا او مقصرا واما الثاني فواضح لانه

مكلف

مكلفا بالواقع وعلم بعدم اتيانه والاجماع على وجوب الاتيان في حقه من الاقوال الثلثة في الجاهل كلها الا انه القدر المتيقن من جميع الاقوال وسيجيء وجه وجوبه في القصر
ايضا ويثبت في المقصر بالاجماع المركب والاولوية واما بالنسبة الى القاصر فلان الادلة التي ذكرناها تقتضي تعلق الطلب بنفس الواقع حتى يثبت الصارف وهو بنفسه
هنا كما عرفت من بطلان ما يجعله الخصم دليلا فاذا ثبت ذلك مع فرض عدم اتيانه المطلوب يكون باقيا تحت الامر ويجب عليه اتيانه بمقتضى الامر والدليل على عدم
لزوم الاتيان في حقه امور من وجوه الاول ما جعله الخصم من قاعدة الاجزاء وهو ان القاصر حين اتيانه الصلوة مع قطعه بكون هذا مامورا به فاما ان يكون
له تكليف ام لا والثاني فاسد على الاول فاما ان يكون مكلفا بمعتقده او يكون مكلفا بالواقع والثاني تكليف بما لا يطاق والاول هو المطلوب وقد اتى به
وعود الامر ثانيا يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والجواب عنه اولا انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الذي يعلم وجوب التقليد ولا يمكنه مع اتيانه الصلوة في
اول الوقت مع ظنه بعدم صحة ما يفعل والشك فيه وثانيا بانا نختار كونه مكلفا بالواقع في زمان الغفلة لا بشرط الغفلة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق
لكون المحبوب المطلوب هو الطبيعة من حيث هي لا مقيدة بهذا الزمان الذي يغفل المكلف ولما كان للطبيعة مقيدة اخرى وهو الجزء من الزمان الذي يقع
للمكلف العلم بالمخالفة مع علم الامر باطلاع المكلف وامكان اتيانه الطبيعة بهذه المقيدة وطالب الطبيعة في زمان الغفلة لا بشرط الغفلة بل لاجل انه يعلم
امكان اتيانها للمكلف في مقيدة اخرى لا يكون تكليفا بما لا يطاق فان قلت يلزم من ذلك ان لا يكون الغافل حين غفلته مكلفا بمعتقده ويلزم من ذلك عدم
ترتب الثواب والعقاب على فرض الاطاعة والمخالفة قلت سلمنا عدم كونه مكلفا بمعتقده في الواقع بل هو معتقد بكونه مكلفا فاتيانه اطاعة يجب الاعتقاد وتركه
مخالفة له وهما علتان لترتب الثواب والعقاب لما عرفت مرة من ان الثواب والعقاب يترتبان على الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد وعدمه لا من لوازم
نفس الشيء واعتقاد وحصول الاطاعة المطلقة لا يستلزم كونه اتيانا بمقتضى مراد الواقع ونظيره في العرف لو امر المولى عبده بشراء اللحم بحيث امره بالرواية ثم اطلع في الوقت على
اعتقاده لمطلوب المولى فلا ريب ان بناءهم على الاتيان ثانيا وتاركه يكون مذموما ولو كان تكليفا بما لا يطاق او تبديل الواقع بالمعتقد لما كان على تركه ذم وهو
بديهي الفساد الارتياب فيه ذو مسكة فكيف بالعالم الماهر المحقق مع ان على فرض الشك في تبديل التكليف في الواقع بما فهم لا يكون الاستصحاب مقتضيا للثاني
مع وجوب الاتيان في صورة العلم بالمخالفة بكونه باقيا تحت الامر بمقتضى الاستصحاب الثاني ان الغافل حين غفلته يكون قاطعا بصحة ما يفعل وليس قطعه اضعف
من ظنه بالصحة الحاصلة من قول المجتهد او من الدليل الظني للمجتهد وقد اجمعوا في الثاني على صحة ما فعل وعدم لزوم اتيانه على فرض اطلاعه بخطاء المجتهد بخطائه فيكون
عدم لزوم الاتيان ثانيا هنا ثابتا بالاولوية وبطلانه التحكم والجواب اولا بمنع عدم لزوم الاتيان على المجتهد لو اطلع على خطائه في الوقت والاجماع غير ثابت وثانيا
سلمنا لكنه خرج بالاجماع وهو لا يكون جاريا في المقام كما سيجيء ومعه لا تجري الاولوية ولا قاعدة التحكم الثالث ان كلا من القاصر والمقصر لو صلى في اخر وقت
الامكان الذي لا يمكنه اتيان الصلوة بتمام الاجزاء كتحصيل الستر او ثوب الطاهر ولو فرض كونه عالما بالشرطية ولم يكن مكلفا الا بالصلوة عريانا او مع الثوب
النجس ولا يمكن له الاتيان ثانيا وح فنقول الجاهل مع اتيانه الصلوة في اخر اوقات الامكان بدون الستر او مع الثوب النجس فاما ان يكون مكلفا بالصلوة مع جميع الاجزاء
اولا وعلى الاول في حق القاصر تكليف بما لا يطاق لعدم امكان اتيانه لا في هذا الزمان ولا في مقيدة اخرى لفرض كونه في اخر اوقات الامكان وفي حق المقصر
يستلزم القول بكون الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار من حيث ترتب العقاب وصدق الخطاب لكونه لغوا كما حققناه في السابق فاذن يتعين كونه في الواقع مكلفا
باتيان الصلوة بدون هذا ولم يكن جزءا ح فاذا اتى به يكون صحيحا ولا اعادة عليه وكذا القضاء واذا ثبت الصحة في هذا القسم يثبت غيره بالاجماع المركب قلت هذا الكلام
في غاية الفساد لمنع الاجماع المركب بل حكم اخر الوقت مختلف مع اول الوقت باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار العلم والجهل ويكشف عن ذلك انه لو لم يكن ما فعل مطابقا
للواقع في ضيق الوقت يكون فاسدا ويجب عليه القضاء مثلا لو قلنا بتعين الصلوة عريانا في صورة دوران الامر بينه وبين النجس لكنه لاجل جهله اختار الصلوة
مع الثوب النجس يكون عبادته فاسدة جزما وكذا لو اعتقد بكونه اخر الوقت وصلى بدون هذا الشرط ثم انكشف خطاؤه اعني كونه اخر وقت الامكان مع امكان
الاتيان ثانيا مع الشرط يكون فاسدا ويجب عليه اتيانه ثانيا هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة في الوقت واما في صورة حصول الشك في المطابقة في الوقت فيجب
الاتيان ثانيا ايضا على القاصر والمقصر وذلك كما لو صلى في الدار المغصوبة مع جهله الفساد ثم حصل الشك في صحة الصلوة يجب عليه الاتيان ثانيا في غير القصر اما
وجه الوجوب فللوجوه الدالة على كونه مكلفا بالواقع وبعد حصول الشك في كون الاتيان بالمعتقد مطابقا له حتى يسقط التكليف ولا حتى يكون التكليف باقيا
مقتضى استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال لزوم اتيانه ثانيا حتى يحصل القطع بالامتثال ولو ترك الاعادة يجب عليه القضاء لو لم يحصل العلم بالمطابقة بعد خروج
الوقت اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح واما على فرض كونه بالامر الجديد فلصدق الفوت بالنسبة الى التكليف الظاهر المتعلق به في زمان الاداء بمقتضى
الاستصحاب لان الفوت كما يثبت بصدق العرف كذلك يثبت بالدليل الشرعي اعني الاستصحاب هذا في المقصر وفي القاصر اذا كان احتماله المخالفة لما فعل مسبوقا من الاتيان
كما اذا سمع بعد الفعل ان السورة واجبة واما لو كان اعتقاده السابق باقيا فلا لكون الامر بغيره تكليفا بما لا يطاق بل لعله تحصيل الحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان
او الشك فيه مع بقاء الوقت واما في صورة حصول العلم بالمخالفة او الشك مع خروج الوقت فهل يجب القضاء او لا والحق هو الاول بالنسبة الى المقصر مطلقا والقاصر في العلم ولو العمل لكونه
لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع عدم ظنه بصحة ما يفعل مع عدم احتماله في العمل مع مكانه الاحتياط كما لو صلى في المكان المغصوب مع جهله بالفساد وظنه به او شكه فيه مع مكانه
اتيان الصلوة في غيره وتركه اما على فرض صورة حصول العلم بالمخالفة فلكونه مكلفا بالواقع ولم يات به وفات منه واما على فرض الشك فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول
فظاهر لكونه شاكا في ارتفاع تكليفه والاصل بقائه واما على فرض كونه بامر جديد فلان الاستصحاب يقتضي بقاء التكليف في اخر الوقت فلو صلى في اول الوقت ومعه
يثبت الفوت بالاستصحاب ويجب عليه القضاء واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره اعني من صلى في اخر الوقت بالاجماع المركب قلب الاجماع باثبات عدم الوجوب في الثاني
للشك في الفوت والاصل البرائة وفي الاول بالاجماع المركب فاسد لكون مدرك ما ذكرنا هو الدليل اللفظي من تقريرات وما ذكره الخصم مدركه انما هو اصالة البرائة
ولا ريب ان الاول مقدم لكونه اجتهاديا سيما مع انضمامه بالشهرة الحاصلة بفساد عبادات الجاهل واما بالنسبة الى غيرهما من ساير افراد القاصر فالحق عدم لزوم

او المجتهد مع

وهو ليس كذلك بالنسبة الى ... صدق الخطاب مع

القضاء عليه في صورة الشك لو كان عدم الالتفات باقيا الى آخر الوقت وذلك ظاهر على فرض كون القضاء بامر جديد لعدم صدق الفوت لا بالنسبة الى التكليف
الظاهري لانتفائه ولا بالنسبة الى الواقع لعدم كونه معلوما به ولا يجري معه الاستصحاب لانتفاء موضوعه في الوقت واما على فرض كون القضاء بالامر الاول فيتم
كذلك وذلك لظهور الاجماع على نفي القضاء منه وتدبر واما في صورة العلم بالمخالفة فالظاهر وجوب القضاء عليه اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح لان
التكليف بالطبيعة الواقعية انما ينتفي اذا اتى بالمقيدة والمفروض عدمه لانه لو تعلق التكليف بالطبيعة انما يتحقق لو تعلق التكليف بالمقيد لانا نقول ليس كذلك لانهم
يقولون بكون مدلول الامر شيئين الطبيعة المطلقة والمقيدة ومقتضى اطلاق الامر هو وجوب الاول مطلقا والقدر المتيقن الخروج عن التكليف هو اذا اتى بالمقيد
فيبقى منه التكليف بالطبيعة وكذا مقتضى سائر ادلتهم كالمبسوط وعدم كون انتفاء الفصل موجبا لانتفاء الجنس هو بقاء التكليف بالطبيعة ولزوم القضاء ثانيا
واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فمحل الاشكال من انه صدق الفوت هل يكون موقوفا على تعلق الشيء بالذمة وتركه في زمان الاداء او يكون موقوفا
على مجرد حصول ترك المصلحة الواقعية سواء كان مع التعلق ام لا فيما كان عدم تعلقه باعتبار وجود المانع العقلي كالنوم والجهل وامثالهما لقبح التكليف بما لا يطاق
١٧ اعتبار عدم المقتضي عن عدم حسن الصلوة من الحائض وما يندرج بالى هو الثاني كما انه لو ورد عالم ارطب في بلدنا بل لاستفاع الجهال وذوي الامراض
ولكن لم يطلع الجهال وذوي الامراض عليه ولم يحصل الاستفاع حتى خرج ثم حصل الاطلاع فلا ريب انهم يقولون بانه فات منا امر عظيم وكذا محروميتنا عن ادراك هذه المنفعة
رجوع الضمير من قوله ام اقتضاء فانه الى الموصول اعني الصلوة وامثاله لا الى المصلي وهو صريح فيه نعم لو امكن الرجوع الى المصلي لم يكن كذلك لتوقف صدق فوت المصلي
اياها على تعلقه بذمته وتركه كما لا يخفى والمفروض عدم تعلقه بالقاصر المستمر جهله الى آخر الوقت وليس الموانع الشرعية كالحيض وامثاله كالموانع العقلية لكون
الموانع الشرعية موجبة لانتفاء المقتضي لا نعد وجود قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وامثاله يصير موجبا لتقييد المقتضي عن صل ويصير الحاصل ان الصلوة
المحبوبة والمطلوبة من غير الحائض فهو لم يكن محبوبا ولم يكن فيها صفة محسنة فلا يكون فيها منفعة ومعه لا يصدق الفوت بخلاف الموانع العقلية فانها تنفي
التعلق باعتبار وجود المانع من قبح التكليف بما لا يطاق لا باعتبار عدم كون الشيء متصفا بالصفة المحسنة فتدبر ولا يقال ظاهره هو الترك عن عمد لانا نقول
لو لم يكن ظاهرا في الترك من الهوى وامثاله لم يكن بالعكس لا يقال ظاهره هو الترك من رأس لانا نقول هذا ايضا ترك من رأسه بالنسبة الى الواقع لعدم كون ما اتى به مامورا
به لكن يرد الاشكال بعد هذا هو ان الحكم بلزوم القضاء مستلزم للعسر والحرج لكون اغلب العباد مقصرين وبعضهم قاصرين عن تحصيل المسائل ثم يقع لهم الاطلاع بمخالفة
عباداتهم بعد اربعين سنة او ستين سنة وهكذا والحكم بلزوم القضاء في حقهم مستلزم لاكتفائهم بقدر الضرورة من التعيش وهو عسر في حقهم جدا وهو منفي في
الشريعة قطعا ويتم عدمه في بعض الموارد الذي لم يكن عسر بالاجماع المركب على تمنع تحقق العسر ولا سيما اذا جوزنا تقليد الميت كما سيجئ الاشارة سيما اذا قلنا
بكفاية المطابقة لقول مجتهد واحد كما مر في المسائل الخلافية سلمنا تحققه احيانا ونفيه عن القاصر مسلم اما لترجيح الادلة النافية للعسر بانها على الادلة الدالة
على لزوم القضاء كما عرفت مرة او بان المقلد اذا قلد وظهر الخطاء بعد الوقت لم يكن له قضاء اجماعا وليس قطع القاصر فيما نحن فيه بكون ما فعل هو المامور به اضعف من التقليد
وليس لا زماله بالتحكم وعن غيره بالاجماع المركب وبناء على كونه شكا في التكليف على فرض عدم الترجيح واصالة البراءة تنفيه مع كون القاعدة اعني نفي العسر اجماعية ومقتضاها
نفيه هنا لكن لا نسلم الاجماع المركب فيكون المنفي هو العسر لا غيره واما في المقصر فترجيح قاعدة العسر على ما دل على لزوم القضاء في حقه محل تامل لمنع شمول الادلة النافية
له كما مرت الاشارة ومع تسليم شمولها له ترجيحها محل التامل لكون ادلتها اما من حيث السند مقطوعا ومن حيث الدلالة عاما استغراقيا ومع ذلك يكون قابلا
للمؤيد ومعتضدا باطلاق كلام المشهور على فساد عبادات الجاهل ولزوم القضاء مع عدم تفصيلهم بين العسر وغيره سلمنا عدم الترجيح لكن نثبت الوجوب بالاستصحاب
لان القضاء للصلوة الاولى تعلق بذمته لعدم عسر فيه وهكذا ثم بعد تحقق العسر يكون ارتفاع التكاليف محل الشك والاصل بقائه فتدبر واذا ثبت عدم شرطية
العلم في هذا المقام اعني الجهل بالجنس والفصل يثبت عدم شرطيته في ساير المقامات اعني الجهل بالفصل دون الجنس وبهما معا في الامور المعاملية كالستر وغسل الثوب
وفي الامور الغير اللازمة كالشكوك الواقعة في الصلوة بنفس ما ذكرناه وبالاجماع المركب بل بالاولوية ولا يحتاج الى التطويل بذكرها على حدة هذا وحيث عدم الشرطية بقي الكلام
في الحكم التكليفي من ان التارك لتحصيل هذا العلم هل يكون آثما او لا والحق انه بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه نادر الوقوع كالشك بين الخمس والست
او الست والسبع وهكذا لا تكون معرفته واجبا عينيا والا يلزم العسر والحرج في حق اغلب العوام بل الطلاب بل يكون واجبا كفائيا يكفي لرفع الاحتياج في مقام الحاجة
الى الرجوع واما بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه كثير الوقوع كالشك بين الثلث والاربع او في السجدة بعد الدخول في التشهد فالحق انه واجب بالوجوب المقدمي لان في حالة
محققة يكون ابطال العمل واتيانه بغير المقرر حراما والفرار منه موقوف على معرفة احكام هذه الشكوك وتركها موجب لوقوع المكلف في الابطال المحرم او اتمام فيترتب عليه
العقاب على تركها لاجل تركه لذيها وكذلك في صورة الجهل بالفصل مع العلم بالجنس من المحبوبية وذلك لان الاقتصار على الواجبات وترك غيرها في ضيق الوقت واجب وهو
موقوف على معرفة الفصول المستحبة والمكروهة حتى تركها فترك المعرفة بها موجب لترك ذيها في ضيق الوقت فيترتب عليه العقاب واما في غير الضيق فلو كان بنائه على
الترك فيجب تحصيل المعرفة من اهله لاحتمال كونه واجبا في الواقع ومع القطع لا يحصل القطع باتيان التركيب المامور به ويترتب عليه العقاب الحقيقي في مقدمات الواجب من كون
المقدمة المشكوكة الموجبة للشك في اتيان ذي المقدمة موجبا للعقاب ان لم يكن في الواقع كذلك نعم لو كان بنائه على الاتيان فاثبات الوجوب فيه بمعنى كون تاركه مستحقا للعقاب فيما اتى
بالمحبوب المجهول الفصل مشكل لاصالة البراءة وعدم شمول الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى المجتهد كقوله فاسئلوا لكونه مطلوبا بنفسه بل الغرض الشايع عن الجاهل بالجنس
والفصل معا مع انه يبعدها اثبات عدم اشتراط العلم بالوجه وعدم توقف نية الوجه عليه لعدم اشتراط النية بالوجه تفصيلا وكفاية مطلق قصد التقرب بكون غالبا
ولا يكون موردا للادلة واما في الجاهل بالجنس والفصل معا فمع عدم علمه بصحة ما يفعل يترتب عليه العقاب لكونه مامورا بالصلوة الصحيحة والعلم باتيانها موقوف
على تحصيل المعرفة بها من اهله ومع تركه لا يحصل القطع باتيان المامور به ويستحق العقاب لما ذكرنا في مقدمة الواجب سواء طابق الواقع ام لا نعم في الاول العفو قريب
من الثاني واما اثبات الوجوب النفسي حتى يترتب عليه عقابان لو فرض عدم المطابقة فمشكل لان ظاهر الاية والاخبار وان كان ذلك الا انه قدر عدم الوجوب

المقتضى

المقتضى مع ان بناء العقلاء على العقاب لو اراد بظاهرها لمشقة هو الوجوب المقدمي كما لا يخفى لا يقال يلزم من ذلك عدم ترتب العقاب عليه لو طابق بالنسبة الى — للواقع مع كون المطابقة صح
مراعاة فيه بتكرار العمل المقصد باتيانه المامور به الواقعي لانا نقول اتيان العبادة مكررا حتى يحصل الواقع حرام ولو تركها مع امكان العلم واتيان نفس العبادة ولذلك الاحتياط
علمه فاسلم شموله الصورة عدم امكان تحصيل العلم او فيما علم بالمقدمة الشارعة الى المحبوبية مثلا فتدبر وما ذكرنا من الحكم التكليفي انما هو المقصر واما القاصر فلا يترتب عليه
العقاب من حيث عدم العلم جزما لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث العمل فلو كان مقصرا كما لو علم بوجوب الرجوع الى المجتهد لا يمكن الرجوع مع احتمال كون تركه الصورة
موجبا للفساد احتمالا اسببا من الامارات كما لو سمع من غير بصيرة لكنه مع امكان الاتيان بها من غير عدم لزوم العسر والحرج في حقه فيترتب عليه العقاب بما مر وما
ذكرنا ظهر انه لا فرق على مذهبنا بين المقصر والقاصر في موردها العقاب على الاول لتركه لا لانه يحصل القطع بالامتثال دون الثاني ومنها الشك في المطابقة والمخالفة في الوقت
مع بقاء اعتقاد القاصر بحقيقة اعتقد بعدم لزوم التدارك عليه بخلاف المقصر فانه مامور بالواقع ويلزم تحصيل العلم والاتيان بالواقع ولو تركه بحيث تفوت بالا
لاستصحابه يجب عليه القضاء ومنها صورة المسألة ايضا في خارج الوقت يلزم القضاء على المقصر دون القاصر ومنها الاطلاع على الفساد اذا اخر عمره بما يكون قضائها
عسرا فيجب على المقصر لا كفاء بقدر الضرورة دون القاصر **المقام الرابع** في التخطئة والتصويب ويقع الكلام فيه في مواضع اربعة **الموضع الاول** في المسائل الكلامية
اعني في الاعتقادات الصرفة المتعلقة باصول الدين والامور الخارجية كالاعتقاد بالنبوة والمعاد وامثالها **الموضع الثاني** في الاعتقادات المرتبطة بالعمل مع
كون العقل مستقلا في ادراك الحكم كقبح الصدق الضار **الموضع الثالث** في الاحكام العملية فيما كان فيه دليل قطعي منصوص من جانب الشارع **الموضع الرابع** كذلك
لكن فيما كان دليل ظني معتبر الموضع اما الاول فالاقوال فيه اربعة ظاهرا على ما نسب قول بالتخطئة وهو من جمهور المسلمين وقول بالتصويب وهو من عبد الله بن
حسن العنبري وعلى الاول قول بكون المخطئ اثما مستحقا للعقاب الاخروي مع ترتب احكام الكفار عليه في الدنيا وهو من جمهور المسلمين وقول بعدم الاثم وهو من
الجاحظ وقول بالتفصيل بين القاصر والمقصر والحق بطلان التصويب وذلك لظهور الاجماع ومخالفته بما ذكرنا غير مضر مع انه يمكن ان يكون مراده نفي الاثم كالجاحظ
ويرتفع الخلاف كلية ولما يجيء من بطلانه في العمليات ويثبت في المقام بالاولوية والاجماع المركب ولزوم التناقض فيما لو اعتقد بشيء واحد بالاعتقادين
المتخالفين كجواز الخرق والالتيام وعدمه وكذا كون المعاد جسمانيا او روحانيا وكذا كون علم الواجب من باب الحصولي والحضوري وعلى التخطئة الحق هو التفصيل بين القاصر
والمقصر بثبوت الاثم على الثاني دون الاول وان كانا مشتركين في الحكم الوضعي من ترتب النجاسة والقتل وحلية المال وامثالها وذلك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا
وشرعا وما يظهر من اطلاق كلام الجمهور من ترتب الاثم مع عدم الفصل بين القاصر والمقصر فاما ان يكون مرادهم كون الكل مقصرا مع نفي وجود القاصر او يكون
مرادهم تعميم الاثم له وان فرض وجوده وكلاهما باطلان لان مدركهم لا يخلو من امور اربعة وكلها فاسدة الاول قوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وجه
الاستدلال ان الظاهر من الاية ان الهداية موقوفة على الجهاد فيجب من باب المقدمة ومن لم يصل الى سبل الحق فهو من تقصيره في المجاهدة الثاني الاجماع المنقول عن بعض
كما ذكرنا من قولهم ان جمهور المسلمين على كون المخطئ اثما وبان ترتب القتل وحلية المال اجماعية وان كان تحصيله كذلك لانه لعدم الفرق الثالث الاخبار والايات الكثيرة
الدالة على تعذيب الكفار وكونهم مخلدين في النار من غير فصل بين القاصر والمقصر فهو اما ان يكون لاجل كون الكل مقصرا او يكون لاجل عدم الفرق وان فرض وجوده
الرابع ان باب العلم في هذه المسائل منفتح لاستقلال العقل في غالبها كما في اثبات عينية الصفات والنبوة المطلقة والمعاد وفيما لم يكن مستقلا تكون الضرورة فيه
متحققة كالنبوة الخاصة وكذا الامامة فمن اخطأ يظهر انه كان من تقصيره في بذل جهده او كونه منكرا على سبيل العناد وان كان معتقدا اما فساد الاول فلان المجاهدة
لا يخلو من شيئين فاما ان يكون المراد به هي المجاهدة مع الكفار في خدمة النبي ص او مع النفس مطلقا او كون المراد به هو المعنى المجازي اعني الجهد المستفرغ في التحصيل فان كان
المراد هو الاول كما هو الظاهر من تفسير علي بن ابراهيم من ان المراد هم المجاهدون في خدمة النبي ص ويكون المراد من قوله لنهدينهم اي لنثبتهم على الحق ونعينهم على المجاهدة او على اتيان
الاعمال الموصلة الى مراتب القرب فلا يصح الاستدلال لانه موقوف على وجود النبي ص وان كان المراد هو الثاني فهو مناف للضرورة والوجدان لان المجاهدة مع النفس وزجرها
ان كان المراد بها باي وجه كانت وان كانت بالوجوه المقبحة كالملامتية وبعض جماعة الصوفية فما ذكرنا ظاهر المحرمية وعدم ايصالها الى الحق ضرورة للاختلاف بينهم وان كان
المراد بطريق الشارع اما بطريق معلوم عند الله دون العبد فالتكليف به من باب المقدمة حتى لا يكون الشخص مقصرا تكليف بما لا يطاق او بطريق معلوم عند الله والعبد اعني
العمل بالاحكام الثابتة لصاحب الشرع اعني النبي ص فهو موقوف على تشخيص صاحب الشرع اعني النبي الخاص والاحكام وهو موقوف على امكان ادراكه ورؤية معجزته او تميز المعجزة من السحر
او وصول المتواتر والاول ممتنع بالنسبة الى العاجز بالقطع بعدم الامكان للبعض المتباين عن بلد النبي ص عن الوصول الى خدمته لمانع وعجز من مرض وامثاله ولم يصل
التواتر وهو مامور بالشرع السابق حتى يحصل له العلم وهو قاصر قطعا سيما في اوائل الاسلام وهكذا وذلك كبعض اليهود والنصارى كذا لو سعى ولم يعلم حقيقة هذه
الطريقة فهو قاصر قطعا مع انه بعد التشخيص والعمل على طريقته يحصل الاختلاف بينهم كالحكماء والكشفيين والمجتهدين والحكم بكون الكل مقصرين خارج عن جادة الانصاف — وان كان صح
وان كان المراد هو العمل مع زجر النفس عن بعض اشياء اخر كالماكولات فهو ايضا باطل بالحصول لبعض مع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى ان بعض من تعلق كان مجنونا او
كافرا مع ان الحكم بكون من لم يترك الماكولات ولم يصل الى الواقع مع غاية بذل جهده كافرا مستحقا للعذاب خارج عن جادة الاسلام وان كان المراد به هو الثالث اعني
الجهد والمشقة في التحصيل فهو ايضا مناف للضرورة لانا نرى غاية حصول المشقة لبعض كابو على سينا وارسطو وغيرهما وكذا بعض المجتهدين ومع ذلك يحصل الاختلاف
بينهم مع انا نرى بعض من كان مشتغلا في التحصيل مع غاية جهده يعتقد بشيء عند سماعه لشبهة كقدم الزمان ويعتقد على سبيل القطع ولا يمكنه دفعه لان بعد القطع
بالمعتقدات يكون الاعتقاد بالنتيجة اضطراريا فتدبر وكيف يمكن الحكم بكون الكل مقصرا مع ان فهم بعضهم لا يكون بالغا الى ادراك بعض المراتب وجوده ضروري
وكذلك فصول اذا عرفت ذلك فقد عرفت وجود القاصر وبعد اتمامه يقبح التكليف بما لا يطاق يحصل القطع بالتفصيل بين القاصر والمقصر في العقاب واما فساد الثاني
فلان مدعي الاجماع او كان مراده ان المخطئ مقصر اجماعا فهو فاسد جزما للضرورة ووجود القاصر كما ذكرنا وان كان مراده انه يعاقب وان كان قاصرا فمع انه اجماع منقول لا
يكون حجة معارض بالادلة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق وان كان المراد دعوى الاجماع على ترتب الاحكام الوضعية كالقتل والجواز ظاهر لعدم استلزام العقاب لها الانفكاك — عقلا

[illegible]

عقلا اما عدم الاثم في القاصر فلما مر اما القتل فلانتظام الامر لانه لو لم يجب القتل فيدعي كل كافر القصور وهو سيما يحتمل لامتناع الاطلاع على سريرته وان كان المراد
كل من خالف الاسلام سواء علم كونه مقصرا او لا فهو من حيث ظاهر الشرع محكوم بالكفر والمقصرية من حيث انكاره الضروري فيترتب عليه احكام الدنيوي من القتل والنجاسة
وانتقال المال الى الورثة وامثالها واما ترتب الاثم في الاخرة فيجب الواقع فهو تابع للتقصير الواقعي يعلمه الله تعالى فهو كلام متين واما فساد الثالث فلان الروايات ظاهرة
في المقصر مع انه يجب تخصيصها بالضرورة الدالة على وجود القاصر وبالعقل القاطع بقبح التكليف بما لا يطاق واما فساد الرابع فلان باب العلم وان كان منفتحا ولا يكون
انفتاحه في جميع الامور الضرورية وربما يصير الضروري تحقيقيا على بعض كاثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وآله لان اظهر معجزاته القرآن المجيد من حيث الفصاحة والبلاغة الخارجة عن
القوة البشرية وهو موقوف على قوة يمكنه التمييز للفصيح من غيره وربما لم تكن للشخص هذه القوة ولو سعى غاية السعي في التحصيل بالتدرب في كتب المعاني والبيان
واما تقليد غيره فلا يحصل له العلم بل غايته الظن وعلى فرضه يتحقق الاختلاف بين المرجع لبنه ومعه يتحقق القاصر المقصر على انه قد مر من عدم وصول اكمل البعض الى خدمته ورؤية
معجزته وعدم وصول التواتر اليه وعدم امكانه بالرجوع والفحص لتحصيل العلم لعجز ومرض مثل العمى والصمم والاقعاد وغيرها واما **الموضع الثاني** ابطلان التصويب
ووجود القاصر لان الاحكام العقلية بعضها وان كان بديهيا لكن بعضها محتاج الى النظر والتامل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومعه يتحقق القاصر والمقصر وفي
القاصر لم يكن عقاب لقبح التكليف بما لا يطاق والدليل على كون المخطئ كله مقصرا وثبوت الاثم له على فرض تحقق القاصر لا يخلو من الامور الاربعة التي ذكرنا وقد ظهر
فساد الكل فتدبر وتامل واما **الموضع الثالث** فالحق فيه بطلان التصويب ووجود القاصر فيه لانه مجرد نصب الدليل القطعي من جانب الشارع لا يستلزم الاطلاع
عليه لاختلاف السلوك في الفهم ووجود المانع لما نرى من ادعاء بعض الاجماع عليه والتواتر مع عدم ثبوته للاخر بقي الكلام في الرابع وهو الاحكام العملية مع عدم
الاطلاع على الدليل القطعي المنصوص من جانب الشارع مع وجود الدليل الظني المعتبر مع حصول الاختلاف بين العلماء فيه فيعتقد كل بخلاف الاخر فهل يكون لكل مصيبا او لا
بل يكون لكل مخطئا الا ما كان اعتقاده مطابقا للحكم المتاصل خلاف بين العلماء وتوضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في مقامات
المقام الاول في ان النزاع هل يكون في الاحكام الظاهرية المعتقدة بعد الاستنباط او يكون في الحكم المراد من الخطابات المنزلة او يكون المراد في نفس الشيء في انه هل يكون
له حكم مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادات ويكون هو المراد من الخطابات فان اصابه المجتهد كان مصيبا والا كان مخطئا او لا يكون ما اعتقده حكما متاصلا بل هو
معتقد بشمول الحكم ويكون حكم الله النازل معتقده فهو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء او لا يكون للشيء حكم متاصل الا بعد انضمام الاعتقادات سواء قلنا بكون
الحكم ... وهو يحصل بعد حصول الاعتقاد بناء على كونهما بالوجوه والاعتبارات في العلم والجهل ولا كما على غيره وعلى الاول يتعلق بحسب الاعتقادات سواء
لو يكون هذه الاحكام المتعددة مرادة من اللفظ بارادة متعددة او بارادة واحدة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعني الميتة المعتقدة من حيث الميتة والحرمة وهكذا
غيره او كان بعضها مرادا وهو ما فهمه النبي صلى الله عليه وآله والمشافهون وبعضها محكوما بحكم العقل بكونه مكلفا بما اعتقد لبطلان التكليف بما لا يطاق وان النزاع انما هو في الاخير
وذلك للاجماع والعقل القاطع ببطلان التخطئة في الظاهرية المعتقدة لان بعد فرض حجية الدليل الظني للمجتهد مع فحصه عنه واستنباط الحكم وحصول الاختلاف بينهم في
الفهم فاما ان يكون كل واحد مكلفا بما فهمه في مرحلة الظاهر او بغيره والاول حق وهو المطلوب مستلزم للتصويب في مرحلة الظ والثاني فاسد لكونه تكليفا بما لا يطاق
او خلاف الفرض اعني عدم حجية الدليل وكذا النزاع لا يكون في الثاني للاجماع على كون المراد بالخطابات واحدا وبلزوم التخطئة لاتفاقهم على بطلان استعمال اللفظ في
اكثر من معنى واحد من غير تفصيل بين التخطئة والتصويب بعدم جوازه في الاول وجوازه في الثاني **المقام الثاني** في ان النزاع هل يكون مختصا بالاحكام او لا بل
يشمل الموضوعات الصرفة والحق انه يجعل النزاع شاملا للموضوعات الصرفة من حيث الموضوعية فاسد للزوم التناقض عند اعتقاد بعض بكون الشيء الواحد كلبا والبعض
الاخر بكونه شاة واما من حيث ترتب الحكم الشرعي ولو مقدمة فالنزاع جار فيه كما يظهر من الشهيد حيث قال حين ان المكلف لو اعتقد بكون هذه الجهة قبلة وصلى ثم اعتقد
بجهة اخرى فلو قلنا بالتصويب تكون عبادته صحيحة ولا يجب الاتيان ثانيا ولو وجد الدليل فهو تكليف على حدة وان كان في الوقت ولو قلنا بالتخطئة تكون فاسدة
يجب الاتيان في الوقت لعدم اتيانه بالمامور به واما الخارج فهو موقوف على مسئلة القضاء ولكن الظ من كلماتهم في التخطئة والتصويب ان الحكم في الواقع
هل يكون واحدا او متعددا هو في نفس الحكم الشرعي الاصلي المتعلق بالكلي لا في العرضي المسائي الى الجزئيات الخارجية وكذا الظ من قولهم ان الحكم تابع لرأي المجتهد
ام لا هو في نفس الحكم لا في الموضوع الصرف والا لم يكن وجه لتخصيصه باعتقاد المجتهد لاشتراك المقلد معه في تشخيص الموضوع الصرف بالدليل وعدم جواز التقليد
فيه **المقام الثالث** لا يخفى ان النزاع كما يجري على مذهب القائلين بكون الاحكام تابعة للصفات كذا يجري على مذهب الاشاعرة القائلين بنفي الصفات لا مكان
القول بكون الحكم متعلقا بنفس الشيء او بعد انضمامه بالاعتقاد **المقام الرابع** في ان النزاع هل يشمل المعاملات ام لا والظ هو الاول وذلك لاطلاق عنوانهم و
لاشتراك ادلتهم وظهور كلماتهم في جعل امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان اعتقاد احدهما مخالفا للاخر ثمرة للمسئلة **المقام الخامس** في ان النزاع هل يكون شاملا
لمطلق الاعتقاد الصحيح الناشي من الادلة بعد الفحص المعتبر والظ هو الثاني لظهور استدلال الطرفين في لزوم الفحص واجماعهم على عدم جواز العمل باي شيء كان من القياس من غير
فصل بين التخطئة والتصويب والمراد بالاعتقاد هو ما اجتهد او قلد يحصل له ولم يكن المراد الاعتقاد الفعلي لانه لو كان كذلك يلزم نفي التكليف عمن لم يجتهد ولم يقلد
مقصرا بالمرة كما سيجيء توضيحه في تاسيس الاصل **المقام السادس** في الاحكام المتعددة بتعدد الاحكام المتاصلة بحسب الاعتقادات وقول بوحدة الحكم المتاصل
فهو ما يكون مرادا من الخطابات المنزلة على النبي صلى الله عليه وآله تابعا لنفس الشيء المتصف بالصفة من حيث هو المقتضية له من دون مدخلية الاعتقاد ونحن مكلفون به بدليل
الاشتراك فان اصابه بعد الفحص فهو المصيب الا لم يكن له حكما متاصلا وانما هو معتقد بالحكم ويترتب الثواب والعقاب عليه من حيث كونه مطيعا او عاصيا لالهام انقيادا
للاطاعة او تعصيا وهما يحصلان بالعمل بالاعتقاد وان لم يطابق كما عرفت ولا يترتب الوضعية بل هو تابع للواقع والمتاصل ومعذوريته لقبح التكليف بما لا يطاق و
بانه لو لم يصبه فيبدل الحكم الواقعي الاختياري بمعتقده ويكون هو حكمه المتاصل الاضطراري الواقعي كتبديل الوضوء بالتيمم على فرض التخطئة نسب الى بعض العامة القول
بكون المخطئ اثما واتفق الباقون منهم والامامية على عدمه ثم انهم اختلفوا في نصب الدليل القطعي من جانب الشارع او الظني او لم ينصب الدليل اصلا ذهب الى كل فريق وعلى

نفي

نفي التصويب تعدد الاحكام للاحتمالات اربعة الاول القول بكون الاعتقادات موجبة لتحقق الصفات محدثة للاحكام عقلا الثاني ان الله تعالى لما كان عالما بان فلانا
يعتقد الوجوب وغيره يعتقد الحرمة جعل في حق الاول الوجوب وفي حق الثاني الحرمة الثالث انه جعل في حق الاول الوجوب واجبره على اعتقاده بالعياذ بالله الرابع جعله
كذا لكن اعتقد اتفاقا وهذه الاحتمالات لا يكون فيها بعد على مذهب الجبرية **الموضع الرابع** في الثمرة والحق ان الثمرة العظمى هي مسئلة الاجزاء فلو قلنا بتعدد الاحكام
المتاصلة فلو اعتقد ثم تبدل الاعتقاد يكون اتيا بالمامور به لانه ليس الا الحكم المعتقد وقد اتى به واما لزوم اتيان حكم متاصل اخر بعد تبدل الاعتقاد فلا بد له من دليل
واذ ليس فليس سواء كان في الوقت او في خارج الوقت ولو وجد الدليل فانما هو تكليف على حدة ولا يكون من باب التدارك ولا يلزم التخطئة الا في الاسلم ان يكون احكام تابعا
لمطلق الاعتقادات بتبدل بجواز ان يكون تابعا للاعتقاد الذي لم يتبدل لانا نقول بعد تبدل الاعتقاد اما ان يكون كاشفا عن خطائه وعدم كون الحكم في زمان الاعتقاد
الاول حكما في الواقع لعدم كون الاعتقاد به ثابتا مستمرا في نفس الامر ويكون مبدئه للحكم الاول بحكم جديد باعتبار اختلاف الموضوع اعني الاعتقاد فيلزم التصويب وهو
المطلوب لا ثمرة بل يلزم ح المنافات بين هذه المسئلة وبين مسئلة الاجزاء لكون المشهور هنا على التخطئة ولانهم القول بعدم الاجزاء بعد تبدل الاعتقاد مع ان
المشهور في مسئلة الاجزاء ذهبوا الى الاجزاء لانا نقول لا تلازم الاجزاء للقطع بعد ظهور الخطاء عدم الاجزاء كما في الجاهل في العبادات فلا منافات واما العقلي فانما هو
بدليل اخر فلذا كما يتمسكوا به وذكروا ثمرات اخر منها من صلى الى جهة باعتقاد انها قبلة ثم تبدل الاعتقاد فلو قلنا بالتصويب يلزم الاجزاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم
الاجزاء ولزوم الاتيان ثانيا وفيه انه جزئي من جزئيات الاجزاء ولا تكون ثمرة على حدة ومنها صحة صلوة المامومين بالامام العادل بحسب الاعتقاد ثم بان كونه فاسقا
فلو قلنا بالتصويب يلزم الصحة ولا يلزم الاعادة بخلاف التخطئة والحق انه لا يكون ثمرة لان الدليل الدال على اشتراط الاقتداء بالعدالة ان كان مفاده العدالة
المعتقدة فتصح على التقديرين ولو كان مفاده العدالة النفس الامرية ففاسد على التقديرين مع انه جزئي من الاجزاء ومنها امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان معتقدا
بخلاف ما حكم به الاخر فلو قلنا بالتصويب يلزم الامضاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم الامضاء والحق انه ايضا لا تكون ثمرة لان الدليل لو دل على امضاء حكم المجتهد
مط يلزم الامضاء مط والا فلا مع انه ايضا جزئي من الاجزاء **الموضع الخامس** في الاصل والاصل مع التخطئة من وجهين الاول استصحاب التكليف الثابت في
زمان الاعتقاد الاول بعد تبدل الاعتقاد واصالة الاشتغال فان قلت هذا الاصل معارض باصل اخر في جانب المصوبة لان الجاهل المقصر الغير المجتهد المصلي مع
كون صلوته مطابقا للواقع يلزم القول بالاجزاء على مذهب المخطئة بناء على فرض عدم شرطية العلم بالوجه كما هو اللازم على مذهب المصوبة هو عدم الاجزاء
لعدم اتيانه بالمامور به الظاهري لكونه تابعا للاعتقاد الحاصل بالاجتهاد او التقليد المفروض عدم حصوله قلت لو كان مرادهم بالاعتقاد الاعتقاد الفعلي فكذا
ولكن لو كان مرادهم بالاعتقاد هو الاعتقاد الملكي بحيث لو سعى يعتقده اجتهادا او تقليدا فلا يرد ما ذكر كيف ولو قالوا بالاول يلزمهم نفي التكليف عن المقصر
مجتهدا او مقلدا بالمرة لانه لا يلزم ذلك لجواز كونهم مامورين بتحصيل الاعتقاد مقدمة لتاصل الحكم في حقهم لانا نقول وجوب المقدمة موقوف على وجوب ذيها
واذا لم تكن هي واجبة لعدم تحقق الاعتقاد فكيف تصير مقدمتها واجبة لانه يلزم على ذلك ان تكون المصوبة مخطئة لكون الاعتقاد النفس الامري مخالفا للاعتقاد الظاهري
لو قصر في كمال السعي وعلم ثم كمل السعي وفهم خلافه لانا نقول لا يلزم ذلك لان المراد بالتصويب هو مدخلية الاعتقاد المعتبر في تاصل الحكم في مقابل من نفاها كلية
لا مطلق الاعتقاد لانه لا يستصحب ان كان هو الحكم النفس الامري ذو الكلام وان كان هو الحكم المعتقد فقد انتفى به لان نقول المستصحب هو التكليف بالمجمل المردد بين الاول
والثاني لانا نقول في قوله لا تاكل الميتة مثلا لو اختلفوا على اعتقادات ثلثة الحرمة والكراهة والاباحة فالغالب مطابقة احدها مع حكم نفس الشيء وح على التخطئة يكون
فيه حكمان احدهما حكم نفس الشيء من حيث هو والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا وعلى التصويب يلزم احكام ثلثة الحرمة والكراهة والاباحة والاصل عدم
الزائد بل يلزم على التصويب احكام اربعة ثلثة منها ما مر والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا والاصل عدم الزائد **الموضع السادس** في اصل
المطلب والحق مع المخطئة من حيث وحدة الحكم المتاصل وعدم مدخلية الاعتقاد والدليل على ذلك وجوه الاول الاصل العملي بعد تحقيقه الثاني الاصل اللفظي اعني وجوب
حمل الالفاظ الكتاب والسنة على حقيقتها حتى يثبت الصارف من التقييد او التخصيص او الصرف لان الالفاظ والخطابات الواردة المتعلقة بالموضوعات معناها الحقيقي نفس
الماهيات من غير مدخلية الاعتقاد بانها متعلقة المصوبة وصرفها الى الاعتقاد موقوف الى الدليل وليس الا قبح التكليف بما لا يطاق في بعض صور الجهل او قبح الطلب من غير
بيان وهو يوجب تقييد الطلب لا المطلوب الثالث ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد لبطلان الترجيح بلا مرجح او الترجح بلا مرجح وعلى الاول
فاما ان يكون للاعتقاد مدخلية ام لا وعلى الاول يلزم الدور لان الاعتقاد والعلم بالحكم موقوف على تحققه من الشارع وهو موقوف على تحقق موضوعه اعني الحرمة
المعتقدة كالميتة مثلا والميتة المعتقدة وهو موقوف على تحقق الاعتقاد والعلم لكونه جزء منه وهو دور واضح واما الثاني فهو المطلوب لكن يمكن دفع هذا الدور
ح بما ذكرنا في الجهل في العبادات فارجع الرابع ان الحكم المتاصل اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فاما ان تكون هذه الاحكام المتعددة
صادرة من الله ومرادة له ام لا والثاني فاسد والا فلا معنى لنسبته الى الله وعلى الاول فاما ان يكون مرادا من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة او من غيرها و
الثاني فاسد لانحصار الدليل واما الاول فيلزم استعمال الالفاظ في اكثر من معنى واحد لو كان الاختلاف في اصل الحكم كالامر من افادته الوجوب وغيره والتقييد لو كان الاختلاف
في متعلقه كالصلوة اعني الصلوة المعتقدة لانه لا باس بكون فهم بعضهم بطنا وبعضهم ظاهرا قلت الاختلاف انما هو في الظاهر لانه يجوز ان يكون فهم بعضهم من باب
المطابقة وبعضهم من باب الكناية وكان الكل مرادا لانا نقول الاختلاف من جهة واحدة في المطابقة من جهة المطابقة وفي الالتزام من جهة الالتزام فمن قال يكون
مدلول الامر الوجوب يقول بانه مطابقة ومعناه الظاهر كذلك لا بطنه ومن قال بالاستحباب يقول كذا الخامس ان الخطابات الواردة اما ان تكون متوجهة
الى كل من حصل له الاعتقاد ام يختص بالموجودين الحاضرين كالنبي صلى الله عليه وآله والاول فاسد للزوم تعميم الخطاب للمعدومين واما الثاني فلا ريب ان المتوجه اليهم والمطلوب منهم ليس
الا واحدا لعدم اختلافهم في الاحكام وح اما ان يكون غيرهم مكلفين بما يراد من النبي او بغيره والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم نفي الاشتراك واتحاد حكم الله المتعدد
تشهيه مع ان تكليفهم من جانب الله تعالى اما ان يكون بالدليل او لا والثاني فاسد وعلى الاول فاما ان يكون الدليل هو الدليل الذي وصل الى النبي صلى الله عليه وآله كالقرآن او يكون غيره

والثاني فاسد للزوم نفي فايدة الرسول وعلى الاول يلزم اما القول بتعميم الخطاب باستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد او اثبات دليل اخر غير الكتاب الى النبي صلى الله عليه وآله غير القرآن وكلاهما فاسدان مع انه يلزم عدم اتحاد حكم الله وعدم اشتراكه مع المشافهين والنبي صلى الله عليه وآله ونفي فايدة الرسول وكونه مبلغا على انه لا معنى لتعليمه الناس وكذا مفرّ بل يتبع الحكم فيهم من الدليل مع بارادة الحكم المتاصل ثم صحة ترتبه يكون تابعا للاعتقاد كغيره لا يقال يجوز ان يكون الدليل هو العقل الحاكم بلزوم العمل بالاعتقاد وكذا الاجماع والضرورة لانا نقول سلمنا لكن لا يحكم العقل بكونه حكما متاصلا بل يحكم بكونه حكم الله باعتقاده وكون اعتقاده من باب المقدمة والمراتية كما سيجيء من بناء العقلاء على التخطئة ولا اقل من اجماله عند العقل في انه حكم المتاصل او من باب المقدمة وبما ذكرنا يتبين ما قلنا من التخطئة السادس الاجماع المحقق الحاصل من فتاوى العلماء ومن علمهم في تخطئة كل للاخر السابع الاجماعات المنقولة منها ما ذكره صاحب المعالم ره عن العلامة ره حيث قال وقد جعله العلامة في النهاية راي العلماء وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم منه الثامن بناء العقلاء في اوامر الموالي على التخطئة عند حصول الاختلاف في الاعتقادات المتعلقة مثلا لو امر المولى عبده بشراء البطيخ فاعتقد عبده بالرمان انه البطيخ واتى به ثم ظهر واعتقد خلافه يقولون بانه اخطاء ولم يكن اعتقاده موجبا لجعل الرمان وامتثال الامر باتيانه بالبطيخ وكذا في الاوامر الشرعية كما لو سمعوا من مجتهد بانه الخمر نجس ثم حكم بنفسه او غيره بطهارته يحكمون بخطاء احدهما التاسع الاخبار الكثيرة منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله مضمونه ان المصيب له اجران والمخطي الراجح له اجر واحد لا يقال دلالته مخالف للعقل القطعي لتساويهما من حيث السعي ومجرد المطابقة للواقعية لا يوجب الزيادة في الاستحقاق لانا نقول الخبر لا يكون دالا على زيادة الاستحقاق في المصيب لجواز كون احد الاجرين من جهة التفضل لا من حيث الاستحقاق ومنها ما روي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ترد علينا اشياء ليس نعرفهم في كتاب الله ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم تؤجر وان اخطات كذبت على الله عز وجل ومنها الاخبار العلاجية الدالة على عرض المتعارضين على الكتاب واخذ ما وافقه وما خالف فانه فان شئت فيها ليحيد دلالتها من الجهات شؤون المسايل منها لا نعلم انهما الحق على ان الحكم والحد المخطي معذور ومنها غير ذلك بما ذكرنا ظهر بطلان القول بالتسبيب لانه لا يقول بمخطئة العلم او الجهل للصنفين ومنها الادلة النقلية ويمكن الاستدلال من جانب المصوب من وجوه ثلثة الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى فاولئك هم الظالمون وفي اية اخرى فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان الحكم المنزل من الله اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول يلزم كون من خالفه واخطاء منه من المجتهدين الحاكمين في الواقعة الواحدة بالاحكام المختلفة بحسب اجتهاداتهم كافرين في الاية الاولى وعلى الثاني يثبت المطلوب لكن حكم كل بحسب اعتقادهم حكما منزلا عن الله لم يكن منه مخالفة حكم الله اصلا والجواب عنه اولا ان ظاهر الاية مخالف للاجماع على عدم كفره وان حكم بخلاف اعتقاده والواقع معارض لا بد من التصرف بما يجعل الكفر بالنسبي للعلوم الستر والتسمية بكونه معاقبا كالكافر وعلى كل منهما يختص بالمقصر لاختصاص الاول بمن ستر الحكم المنزل وهو فيما اعتقد بشيء وحكم بخلافه وعلى الثاني واضح لاختصاص العقاب بالمقصر سواء حكم بخلاف ما اعتقده او حكم من غير اعتقاد صحيح من باب عدم استنباطه او من باب عدم كونه من اهله وكذا من اهله ولم يحكم سواء حصل له استنباط الاحكام او لا مع امكان استنباطه ووجوب الحكم عليه لانحصار من به الكفاية به واما ثانيا بناء على تعميم الاية لسلب الموضوع والحكم وعلى اي منهما خارج عما نحن فيه على من حكم بمقتضى اعتقاده الحاصل على وجه صحيح طابق الواقع ام لا لعدم عقابه وعدم كونه ساترا لجاعلا منها ومن الموضوع مع عدم قابلية المعارضة يقبح لتكليف بما لا يطاق وبما دل على حجية ظن المجتهد عند به وثانيا بان على فرض تسليم شمولها للقاصر لا بد من تخصيصها بالمقصر لبطلان تكليف بما لا يطاق الثاني ان الاحكام المطلوبة اما ان تكون تابعة لنفس الشيء سواء علمه المكلف ام لا او تكون تابعة لعلم المكلف والاول باطل لبطلان التكليف بما لا يطاق والثاني هو المطلوب والجواب انه منصرف الى المعلوم لا بمعنى كون العلم داخلا في المطلوب بل لكونه شرطا للطلب بمعنى عدم الطلب ما لم يحصل العلم او الظن المعتبر به والفرق انه على الاول لا يجب التدارك وعلى الثاني بالتفصيل الذي مر وتظهر الثمرة في صورة العلم بعدم المطابقة الثالث ان الطلب لو لم يكن تابعا للاعتقاد يلزم عدم ترتب الثواب لمن اطاع على طبق اعتقاده فيما خالف الواقع وكذا عدم ترتب العقاب على فرض المخالفة بحسب الاعتقاد فيما طابق الواقع وهما مخالفان للاجماع والجواب بانا نمنع الاشتراك من حيث الحكم التكليفي اعني كون الثواب والعقاب تابعين للعمل بالاعتقاد الصحيح وعدمه بل يترتبان على الاطاعة والعصيان وصدقهما موقوف عليه لا الواقع من حيث هو كما عرفته مرة لكنهما يفترقان من حيث الحكم الوضعي اعني لا امتثال وعدمه وكذا الصحة والفساد والثمرة بين القولين منه لا في الحكم التكليفي وبه ظهر منع الملازمة في استدلاله اذا عرفت ذلك فاعلم ان على فرض التخطئة ما لم يكن الدليل القطعي نصب من جانب الشارع الى سفرائه لكنه لم يصل الينا في بعض الموارد باعتبار بعض الموانع واضمحلال القراين وخفاء القايم عليه السلام بسبب الموانع ولم يكن لنا في بعض الوقايع الا دليل ظني لا مفر لنا الا العمل به ويحصل في المقام القاصر والمقصر والاول معذور دون الثاني للمر والقايل بكون المخطي اثما اما ان يكون قايلا بكون الكل مقصرا او يكون قايلا بثبوت القاصر ومع ذلك يقول بالاثم وكل منهما فاسد لانه لا يخلو دليله مما ذكرنا في الاعتقاديات من الوجوه الاربعة وقد عرفت فسادها واما التعبير في اية بالكفر وفي اية بالظلم وفي اية بالفسق فلاحمل الحكم على التصديق لان من لم يصدق ولم يذعن بما انزل الله فكافر سواء حكم ام لا وفي الثانية على الاعم من الفتوى والحكم فيه حكم بخلاف ما اعتقد في المرافعات والمعاملات لانه صار عدا سببا لاتلاف حقوق الناس وفي الثالثة على من كان قابلا للحكم ولم يحكم اصلا مع انحصار من به الكفاية فظالم وفاسق او في الاية الاولى على التصديق **المقام الخامس** في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار من نبي او امام او نايبه العام اعني المجتهد الجامع للشرائط ام لا ذهب الاكثرون الى جوازه والاقلون وهم الحنابلة على امتناعه للقايلين بالامتناع وجهان الاول وجود الامام وتصرفه لطف وكذا تصرف المجتهد لطف وكل لطف واجب على الله تعالى والجواب يظهر مما سبق في تعارض الدليلين من ان اللطف قد يكون مستحبا كتعدد الادلة وقد يكون واجبا معلقا بعدم المانع وربما كان المانع موجودا وح يقتضي اللطف عدمه كخفاء القايم عليه السلام مع انه لو كان كل لطف منجزا ومحققا لما تخلف والتخلف موجود كما نرى من خفاء القايم عليه السلام وفقد من به الكفاية من المجتهد لا ريب على فرض كون تصرفه لطفا يكون اللطف هو وجود من به الكفاية والمفروض عدمه لا يقال هذا انما يصح لو لم نقل بجواز تقليد الموتى لانا نقول ثم هذا على فرض جوازه في العبادات لا في المرافعات والحدود لان الحكم فيهما موقوف على وجود الحاكم بقدر من به الكفاية والمفروض انتفائه بالنسبة الى المرافعات مع ان على فرض الجواز انما يتم بالنسبة الى المتمكنين واما غير المتمكنين في هذا الزمان وما ضاهاها سيما في اوايل البعثة فلا بد من ارشاد الاحكام الى جميع الاشخاص في جميع البلاد لطف المفروض عدمه الثاني بعض الاخبار منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله لا تزال الطايفة من امتي على الحق

وجه الاستدلال ان المراد بالثبوت على الحق اما ان يكون في بعض الموارد او في كلها وعلى الاول لا يصح التخصيص بالنسبة الى الطايفة لكون كل الطوايف واغلبهم على الحق في بعض الامور ... لا يكون الا المجتهد لكونه عارفا بجميع الاحكام ... على الحق هو في الاعتقاديات في خصوص ... لا يمنع غيره ... موافقا لرواية ... والنبي ... مستقر ... على ثلثة وسبعين فرقة ناجية والباقي هالك على ان الثابت على الحق الواقع من جميع الجهات مختص بالامام المعصوم لا يوجد غيره بل لا يمكن عادة وهو غايب عنا **المقام السادس** يقع الكلام فيه في امور الاول في ان الاجتهاد هل يكون واجبا كفائيا كما عليه اجماع الامامية او يكون عينيا بمعنى المطلع اولا بل بمعرفة موارد الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء في الوقايع عند الحاجة وان لم يحصل المعرفة بالنصوص الظاهرة والاكتفاء بها ان كانت وان لم تكن فالرجوع الى الاصل بشرط معرفة موارده من الاباحة في المنافع والحرمة في المضار عند فقد النص القاطع في شيء وهذا القول نسب هذا القول في المعالم عن الذكرى الى بعض قدماء وفقهاء الحلب او بمعنى تحصيل الظن من استدلال العلماء وان لم يكن له قوة الاستنباط بنفسه كما يحصل في اغلب الطلاب بعد ملاحظة ادلة الطرفين نسب هذا القول الى بعض البغداديين من المعتزلة اذا عرفت الاقوال فاعلم ان الاصل هو العيني لان كان المراد به الاجتهاد الحقيقي وذلك للاستصحاب لو فرض انتفاء من به الكفاية فيتعلق التكليف بعينه بكل ثم اذا حصل من به الكفاية يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب في حق غيرهم وكذا اصالة الاحتياط لان العمل على وفق الاجتهاد مبرئ للذمة جزما بخلاف العمل على وجه التقليد لا يقال اصالة البراءة ينفي التكليف فيمن كلف في زمان مع كون من به الكفاية موجودا كالصغير والمجنون بعد البلوغ والعقل فيثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل غير جار بالقطع بثبوت الوجوب بعد البلوغ والعقل مجملا بين تحصيل المعرفة بالاجتهاد والتقليد فاصالة البراءة غير جارية وعلى فرض تسليم الجريان يحصل التعارض بينها وبين الاستصحاب والثاني مقدم سيما بعد اعتضاده باصالة الاحتياط وان كان المراد بالاجتهاد هو غير المصطلح ثم بناء العمل على ظنه من حيث اجتهاده كما هو الظاهر منهم فلا يكون اصل في البين لان من قال بلزوم التقليد لم يوصل بشرة الاجتهاد بالمعنى الحقيقي ينفي صحة هذا الاجتهاد والقايل بصحته ينفي صحة التقليد ومعه لا يجري الاصول من البراءة والاحتياط والاستصحاب لا يقال اذا كان كذلك يتعين العمل بظنه لكون التقليد مرجوحا لانا نقول هذا فاسد وان كان مرجوحا من حيث العقل لكنه راجح من حيث الشرع لظهور الاجماع لا بل الاجماع حقيقة والاجماعات المنقولة على وجوب التقليد لغير المجتهد وهذا غير مجتهد فيتعين عليه التقليد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق مع القايلين بالوجوب الكفائي ويدل على ذلك وجوه الاول العقل القاطع لان القول بوجوب العيني باي معنى فرض مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال النظام جزما لكون الكل بتحصيل مقدمات الاجتهاد او تحصيل الظن بالدليل مستلزما لترك الاشتغال بالاسباب والصنايع من الواجبات الكفائية والعينية والتالي باطل فكذا المقدم الثاني الاجماع القطعي الثالث الاجماعات في كثير من العبائر كما اشار اليه صاحب المعالم ره وغيره الرابع السيرة القطعية من السلف والخلف على الرجوع والاخذ من غير سؤال عن المدرك سواء حصل له الظن ام لا وسواء عرف كيفية الاستدلال ام لا الخامس الاخبار المشتملة على امر المعصوم عليه السلام بالعمل بقول بعض الرواة كيونس بن عبد الرحمن وغيره حيث قال سايل من ناخذ معالم ديننا فقال عليه السلام من يونس ره ومطلق ينفي وجوب مطلق الاجتهاد عينا كما تر السادس الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكذا اية النفر بل اية السؤال تدل على عدم جواز امثال هذه الاجتهادات من لم يكن له قوة لصحة سلب اهل العلم منه ومعه يدخل في محل السائلين فتدبر واذا ثبت عدم وجوبه مطلقا عينا يجوز الاخذ من المجتهد والسؤال عنه وكفاية قول المفتي فثبت الكفائية ويثبت عدم كفاية غير الاجتهاد الحقيقي وعدم جواز الرجوع الى غيره باصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وبما مر من الاجماع والاجماعات المنقولة على وجوب التقليد على غيره بمفهوم الايتين لا انه غير متفقه وغير عالم ولا سايل لا غيره فتدبر وهذا مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه ثم بعد ثبوت كونه كفائيا فان كان من به الكفاية موجودا ونحو المطلوب لا يجب على المتمكنين الغير القاصرين في تحصيله اما بالاشتغال او باعانة من يشتغل لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو كان من به الكفاية موجودا مع القطع بانه لو لم يشتغل فالان ينتفي في الان اللاحقة سواء كان بالنسبة اليه او من تاخر عنه في الوجود فهل يجب الاشتغال ام لا والحق الاول وهو بالنسبة اليه ومن كان في طبقته واضح واما بالنسبة الى من تاخر فلان كونه واجبا كفائيا لا من المسلمين من المرافعات واليمين وكذا التقليد ان لم نقل بجواز تقليد الميت كما عليه الاكثر مما لا اشكال فيه ولا خصوصية له بزمان دون زمان ولا بمكلف دون مكلف كما هو شان الواجب الكفائي ولا ريب في وجوب تحصيل من كان موقوفا عليه من باب المقدمة وايجاده في زمان المتاخر هنا موقوف على تحصيل الاشخاص الموجودين في هذا الزمان لا الاشخاص الموجودين في الزمان المتاخر لعدم كونهم موجودين الان وفي زمان وجودهم لا يمكنهم التحصيل الا بالانفراد الا بالتدريج بل الكونه امر تدريجيا وهو واضح ويدل عليه مع الاطلاقات اية النفر لان خروج الطايفة للانذار بعد المراجعة وحصول التفقه اعم من ان يكون للقوم الموجودين في الان مع كونهم باقيين او للقوم الذي يوجد بعده واما لو كان شاكا في ارتفاعه بقائه بعد كون من به الكفاية موجودا فالاصل البقاء ولا يجب واما لو كان قاطعا بارتفاع من به الكفاية الان او بالنسبة الى الزمان المتاخر مع اشتغال الجماعة من المحصلين الذين يحتمل تحققه بهم فهل يجب عليهم ام لا والحق انه مع القطع بحصول القوة القريبة للبعض مع عدم احتياجهم الى الاعانة من حيث الاسباب وغيرها فالحق عدم اللزوم لاصالة البراءة واما مع القطع بالعدم فيجب جزما واما مع الشك فالاصل البراءة رجوع الشك الى سنخ التكليف من ان المشتغلين هل يكفي حتى لا يجب او لا حتى يجب الاصل البراءة بقي الكلام في جواز التقليد وعدمه لمن بلغ رتبة الاجتهاد وسيجيء توضيحه في مبحث التقليد انشاء الله تعالى الامر الثاني في ان المجتهد لو اجتهد ومضى زمان فهل يجب عليه تجديد النظر ام لا اختلفوا على اقوال ثالثها التفصيل بين من تذكر بالدليل وبين من لم يتذكر والا وجوب في الثاني دون الاول ذهب هذا الى المعارج والمنية والاحكام ورابعها التفصيل بين من حصلت له زيادة في القوة والعدم بالوجوب في الاول دون الثاني نسب نفي البعد عنه الى ظاهر شارح الجواد وخامسها عدم الوجوب الا فيما ظهر الخطاء او حصل له التزلزل الموجب لاضمحلال الظن بسبب الاطلاع على وجود المانع انحرافه عن المقتضي من بعض المسائل الاصولية مما كانت مبنا المسئلة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو الاخير لما عدم الوجوب فيما لم يحصل له التزلزل فلوجوه الاول الاستصحابات الثلثة لانه في زمان اجتهاده كان حجة في حقه والاصل بقائها وكان له جواز العمل والاصل بقائه وبعد العمل استقر في ذمته والاصل بقائه لا يقال العمل بالاستصحاب موقوف على الفحص وهو ليس الا تجديد النظر ومعه يسقط التمسك بالاستصحاب لانا نقول الفحص في هذا المسئلة انما هو عن حال وجود الدليل على التجديد العدم ولا دخل له بالمسئلة الفرعية الثاني لزوم العسر والحرج بالنسبة الى عمل نفسه لان كل مسئلة استنبط باثبات المقتضي

ودفع المانع واخذ الترجيح دخل في مسئلة اخرى هكذا ومضى زمان حصل له نسيان من المقتضي او المانع او جهة الترجيح فدائما لا بد له من التجديد وهو عسر على انه
يوجب تعطيلا في الاحكام وكذلك في زيادة القوة لان كل مسئلة استنبطت بعد قوته فيحتاج الى التجديد وكذا بالنسبة الى من قال بوجوبه مطلقا بالاولوية الثالثة
نسبة القطعية على خلافه لعدم كون بنائهم عليه بامثال ما مضى فكيف بوجوبه رابعها اطلاق الادلة من ايات الفقه الظاهرة في كفاية امرة وغيرها المعتضدة بالشهرة كما عن شارح
المجود بل الاجماع في الحقيقة لعدم الاعتناء بشذوذ المخالف واما لو ارتفع الظن بسبب الاطلاع على وجود مانع لم يطلع عليه من المانع حين الاستنباط او بسبب الاعراض عن المقتضي
من حيث الدلالة او السند فاللازم التجديد اما الاول فظاهر واما غيره فلعدم جريان الاستصحاب لكون الشك ساريا الى المستصحب ولا يشمله شيء من الادلة لو لم نقل بظهور الاجماع
ما قلنا وح تكون اصالة الاحتياط واصالة حرمة العمل بما وراء العلم سالمتين عن المعارض وللقول بالوجوب مطلقا او سائر التفاصيل وجوه ضعيفة كالاصلين وكون المسئلة
بالدليل ومع ذلك ستقبل الا ذكرنا القطعية واما القول بالعدم فقد ذكر ... الاستصحاب وغيرهما وقد عرفت فساده في صورة ارتفاع الظن او حصول الخلاف بل ظهور
الاجماع سيقت وهل يجوز التجديد فيما لم يكن واجبا او يكون حراما والحق الاول لو لم يلزم معه ترك واجب او فعل حرام لاصالة البراءة وللاجماع القطعي واما فحوى الاسلام
كما لو اعرض من بيده الكفاية ... تقليده ولزوم استنباط المسائل العام البلوى فيكون حراما من باب المقدمة ثم قلنا بوجوب الرجوع فهل يجب عليه التقليد لو احتاج
الى العمل قبل التجديد او يجب عليه العمل بالراي السابق او يجب عليه الاحتياط او يكون مخيرا والحق انه فيما حصل له الظن الناشئ من الدليل بخطاء السابق فالاحتياط ان امكن والا
فالتقليد وفيما كان مترددا لا يجب الاحتياط مهما امكن ولو لم يمكن فالعمل بالاجتهاد السابق لا يخ من قوة واستصحاب التقليد حتى يحصل العلم بالارتفاع والمفروض
عدمه ثم بعد التجديد الاجتهاد ثانيا لو كان موافقا لاجتهاده الاول فهو المطلوب والا فلو حصل المخالفة فلا يخ من ان المسئلة المفروضة اما ان تكون من العبادات او المعاملات
اما الاول فيجب البناء في الاعمال اللاحقة على الاجتهاد الثاني لانه مظنون المجتهد دون ما سبق فيجب عليه العمل به سواء كانت مرتبطة بالسابق كما لو كان متوضئا بالماء البئر الملاقي
للنجس باجتهاده السابق بعدم الانفعال ثم ظهر خطاؤه او غير مرتبطة كما لو صلى بغير السورة باجتهاده السابق على عدم وجوبه ثم ظهر خطاؤه ففي الاول يجب عليه التطهير
للاعمال اللاحقة وفي الثاني الصلوة مع السورة واما الاعمال السابقة فهل يحكم بلزوم التدارك مطلقا او عدمه مطلقا او الاول في الوقت لو كان قاطعا بفساده والثاني
لو كان ظانا به مطلقا او قاطعا بفساده في خارج الوقت والحق الاجزاء الا التدارك في الوقت لو كان قاطعا بفساده فللقطع بعدم اتيان المامور به وكونه باقيا تحت الامر والا
عدم الاجزاء معتضد بظهور الاجماع لا يق اطلاق الامر يعارض اطلاق ما دل على الاجزاء لقوله ع خذ معالم دينك من يونس او زرارة لانه مقتض لكفاية الاخذ منه طابق
الواقع ام لا والنسبة عموم من وجه والثاني وارد على الاول ... لانا نقول الورود مسلم لو لم يعتضد الاول بظهور الاجماع لانهم قالوا لا يجوز نقض الحكم بالحكم او الفتوى
الا ان يكون قاطعا بفساده بحيث يظهر منهم كون جوازه في صورة القطع مسلما مقطوعا اجماعا ففي الفتوى سيما في الوقت يثبت بالاولوية وظهور الاجماع المركب واما
عدم التدارك في غير صورة القطع فلورود اطلاق الامر كما مر معتضدا بظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة على الاجزاء هنا اعني فيما علم ثم ظهر خطاء المجتهد
وكلام المقدس الاردبيلي ره يجوز نقض الفتوى بالفتوى غير شامل له مع انه نادر لا يضر وللعسر لانه ما من مجتهد الا ويتحرف رايه في مسئلة او مسائل ولو في اواخر عمره
فلو وجب في الوقت فيجب في خارج الوقت ولو قلنا بالامر الجديد لما مر من كون صدق الفوت تابعا لترك المصلحة الواقعية لا لترك التكليف المتعلق ففي الوضوء بالماء
البئر الملاقي يجب عليه تدارك كل ما صلى معه كذا في السورة ولا ينافيه عسر على انه موجب لحصول الوهن العظيم في اعتقادهم بالدين وفي وثوقهم بالمجتهد سيما فيما تكرر الانحراف
فظهاره موهنا للطف بحكمه ومناف للغرض المقصود من نصب ... استقلالا وتسلطه يقتضي كون قوله معمولا به مطلقا ولبناء العقلاء والمروية واما بالنسبة الى عمل المقلد فبالنسبة
الى الاعمال اللاحقة والسابقة فكالمجتهد فيما لم يجب التدارك بالاولوية والاجماع المركب واما فيما يجب التدارك على مجتهده كما لو كان قاطعا بفساده في الوقت وبالنسبة الى الاعمال
اللاحقة ففيه مقامات الاول في انه هل يجب على المجتهد اعلام مقلده ام لا يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول لبناء العقلاء لان بنائهم على الاعلام والمذمة على تركه الثاني الايات
الشريفة ومن لم يحكم بما انزل الله لانه اعم من الحكم بخلاف ما اعتقده انه المنزل واما من باب الاحتمال لم يقل لعدم الدليل على وجوب الاتيان محمولتان على الاستحباب او الالزام يخصص
الاكثر وكذا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه موقوف على اعتقاد الفاعل بمنكريته وكونه اثما في فعله او تركه وليس كذلك والا يجاز للمجتهد الذي يعتقد كون مقلده
المجتهد على خلاف الحق لاعتقاده بخطائه ردعه وليس كذلك اجماعا لا يق وكان كذلك لاوجب ردع الجاهل لانا نقول ردع الجاهل المقصر مسلم وفي المقام قاصر منه تامل
لوجوب ردعه لبناء العقلاء عليه وعلى تركه المذمة وكذا من باب حرمة الاضلال لانه فيما اوقعه في خلاف الحق باعتقاد انه خلافه وزمان فتوى السابق لم يكن معتقدا بكونه خلاف
الحق الا ان ابقائه على ما اعتقد خلاف الحق مع كونه سببا لايقاعه مذموم ويكون اضلالا وكذا من باب التبليغ لكون وجوبه في المجتهد مشروطا برجوع الناس ومنه
انه لو كان كذلك لما وجب اعلام الجاهل لو مقصرا او قاصرا وهو خلاف السيرة وبناء العقلاء بل ظهور الاجماع سيما فيما كان عدم رجوعه باعتماده على فتواه فالحق
ان وجوبه لا يخ من قوة لبناء العقلاء على مذمة تاركه وللايات معتضدا بكونه اضلالا او لوجوب ارشاد الجاهل ولو كان قاصرا وللرواية مع انه يمكن القول بحمل اية
تعاونوا على البر والتقوى بقرينة ذيله ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ... والدليل على العدم اصالة البراءة ولزوم العسر والضرر في الاعلام سيما بالنسبة الى البلاد البعيدة والسيرة المستمرة
لان تجدد الراي للمجتهد غير عزيز ومع ذلك لم يكن بنائهم على الاعلام على انه قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد وليس في تركه مضرة على المستفتي لكونه معذورا وفي الاصل ما
من التدليل في العسر والضرر ان الكلام فيما لا يوجب العسر والضرر وكيف كان فالاحوط عدم الترك فيما لم يوجب العسر والضرر الثاني في انه هل يجب عليه تغيير كتابة او رسالته
التي فيها اجتهاده السابق او لا والحق هو الاول لانه ربما يعمل المقلد في ابتداء تقليده وهو اضلال له قطعا وللايات كمن لم يحكم شاملة له وبناء العقلاء والسيرة
عليه قطعا سيما في الرسالة التي في بلده والقريب منه والبعيد ما لم يكن عسر او ضرر الثالث في انه على فرض علم المقلد بانحراف راي مجتهده هل يجب عليه العمل بفتواه
جديدا او يكون مخيرا بين الاخذ بقول هذا المجتهد وغيره ممن قال بالخلاف وعمله السابق او لا نقول والحق التخيير لكونه جاهلا ... والادلة الدالة على كونه مخيرا في الاخذ دليله
والتمسك بقاعدة الاشتغال واستصحاب الوجوب السابق وصحته وحجيته فاسد لان وجوب الحكم المستقر في ذمته بالنسبة الى المستنبط الخاص وقد ارتفع بل جاز بقائه
عليه وغيره لم يثبت الا جوازه كسائر اقوال المجتهدين ولزوم المخالفة القطعية ممنوع بل لزوم الموافقة القطعية مع انه لو اخذ بقول هذا ايضا يلزم المخالفة القطعية

وعلى فرض التسليم يوجب اخذ قول المجتهد الموافق لاجتهاده السابق ولا ضير به لئلا يلزم المخالفة القطعية واستصحاب الصحة والحجية والجواز الا ان لا انا نقول
ايضا يجوز اخذ قوله بالاجتهاد الجديد لحجيته وصحته وهو القدر المتيقن من جواز نقض الفتوى بالفتوى بعد ظهور الخطاء كما قال المقدس الاردبيلي ره هذا فيما
علم انحراف رايه في مسئلة بالخصوص واما لو علم بانحراف رايه في المسئلة مشتبهة بين المسائل فلو كانت من باب شبهة القليل في الكثير فالاحتياط لزوم الفحص حتى يعلم
بالمخصوص ما لم يكن عسر او ضرر او غير ممكن والا فالبقاء على ما سبق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لما مر في اصالة البراءة واما لو كانت محصورة فيجب الفحص كما مر مع
عدم الامكان او العسر او الضرر فالامر يدور بين المحذورين لوجوب البقاء على ما لم ينحرف وحرمة البقاء فيما انحرف فالحق ان الاحتياط بالاخذ السابق لو قطع بانحرافه
في المخالفة للاصل الى الموافق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لا يخ من قوة وكذا فيما انحرف رايه من الموافق للاصل الى المخالف لجواز اخذ ما يوافق السابق لا يق وجوب
الرجوع فيما انحرف اجماعي لانا نقول هو فيما علم بالخصوص مع انه معارض بالاجماع على عدم جواز العدول فيما لم ينحرف هذا هو الكلام في العبادات واما الثاني اعني المعاملات
والوضعيات كما لو اجتهد عدم اشتراط اذن الولي لعقد الباكرة الرشيدة او اشتراط الدخول بالبنت في حرمة امها او عدم اشتراط القبض في بيع الصرف او عدم الربوا في غير البيع
ثم انحرف رايه او راى طهارة الخمر ثم انحرف رايه الكلام فيه ايضا في مقامين الاول في عمل نفسه فلا ريب في وجوب الاعمال اللاحقة والاسباب الصادرة بعد الانحراف على
الاجتهاد الثاني لانه مظنونه وحجة عليه دون ما سبق فيجب عليه القبض في بيع الصرف بعد الانحراف والاذن من الولي في عقد الرشيدة وعدم ارتكاب الربا في غير البيع
والاجتناب من الامهات بمجرد العقد على بناتهن وان لم يدخل بهن انما الكلام في الاعمال السابقة فهل يجب عليه التفريق في الرشيدة والامهات ورد الاموال المنتقلة اليه
ببيع الصرف مع عدم القبض او الربا في غير البيع ولا يجب او يكون مخيرا او التفصيل اما في صورة قطعه بفساد الاول فلا ريب في لزوم نقضه وان عقد ودخل بل حصل اولاد
كثيرة ومنافع عديدة لكونه قاطعا بعدم الزوجية وكون دخوله معها زنا وعدم كونه مما ينتقل اليه مع عدم القبض او الربا مالا له بل قاطع بكونه مال الغير فيشمله ما دل على
حرمة الاول وحرمة التصرف في مال الغير في الثاني وح ربما يحصل التشاجر في الاول بفعل الزوج للتفريق وعلى الزوجة مطالبة الزوجية والنفقة والكسوة اما اجتهادا
بعدم اشتراط الاذن مثلا او تقليدا لمن يرى ذلك او جاهلا وفي رد المال يجب عليه رده وطرف المقابل ربما لم يقبل وح فبعد التشاجر ربما يجر الامر الى الحاكم فهل له ان
يحكم بمقتضى اجتهاده وينقض عمل الاخر فينقض احدى الفتويين بحكمه او لا او التفصيل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقسام المتصورة لا يخلو من اربعة نقض الفتوى بالفتوى
وبالحكم ونقض الحكم بالحكم وبالفتوى ويظهر حال الاربعة في الاقسام التي ستجيء ولا بد اولا من بيان التميز بين الفتوى والحكم اما الاول فهو عبارة عن اخبار الحكم
عن الله تع في الوقائع التي كانت متعلقة لحكم الشارع بالذات او بالعرض كالموضوع الصرف كقوله هذا القدح يجب الاجتناب عنه لانه ملاقي للنجاسة سواء كان بطريق الاخبار
كقوله الكلب نجس او الانشاء الكاشف عن الاخبار كقوله اجتنب عن شرب الخمر واما الثاني فقالوا بانه انشاء خاص منه في حكم الواقعة الخاصة والموضوع الصرف بعد تشخيصه
متعلقا بامر المعاش المطابق لراي الحاكم لرفع الخصومة المتصورة فيما يكون قابلا للخصومة سواء كانت موجودة بالفعل او لا وسواء كان صادرا بلفظ احكم او حكمت او امضيت
او غيرها مما يشعر بحكمه كعقد الباكرة الرشيدة قصدا لرفع الخصومة المتصورة لكن يشكل في اندراج بعض الحدود في الحكم كما في حد شارب الخمر وكذا غيره لحكمه بان هذا
اليوم من رمضان لكونهما من الامور المتعلقة بالامر الاخروي مع عدم الخصومة فيهما ويمكن دفع الثاني اعني كونه قابلا للخصومة في الثاني بان اثبات الموضوع الصرف قابل للنزاع
والخصومة ففي المقام قابل للنزاع بين حصول الرؤية والعدم وتعلم الشهر والعدم سيما فيما له دخل بامور المعاملة كما لو كانت موعدا في الاول ومثله الكلام في جميع الموضوعات
الصرفة من حيث الاثبات والعدم واما الاول فعلى كونه متعلقا بامر المعاش فيمكن ان يكون هذان المذكوران ملحقا بالحكم في الاثار لا انه نفس الحكم ويمكن ان يكون المحققين
بالتعريف لا غلب الصور وكان التعريف العام بالفاء قيد امر المعاش كما هو الحق لان الحاكم بعد تشخيص الموضوع الصرف في المتنازع فيه من ان هذا شارب الخمر او لا وهذا شهر رمضان او لا
ام لا الزم حكما شرعيا سواء كان متعلقا بامر المعاش كرد مال الغير او لا كحرمة الافطار بعد تشخيص كونه من رمضان وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب
عن المثالين وبذلك ينحل الحكم بترتب الاثار المترتبة على الحكم دون الفتوى من عدم جواز النقض فيه وعدم جواز العمل بعلمه فيه كما عن بعض وعدم جواز الحكم
له فيما كان هو احد الطرفين للدعوى وعدم جواز التعدي عن المورد المخصوص الى ما يشاركه بل لا الزامات الخاصة منه كالمذكورين وكقوله هذا الاناء وقعت فيه قطرة
من البول او غصب فاجتنبه مع عدم علم المكلف بنجاستها وغصبيتها او هذا احلته فبناء على كونه حكما يلزمه عدم جواز النقض وان تبدل رايه ظنا بعده ويلزم العمل
بمقتضاه وان لم يكن مقلدا ممن يرى طهارة البول قبل هذا الكلام واما بناء على كونه فتوى فيجوز التقليد لغير هذا المجتهد ولا يقبل قوله هذا وان كان بعد صدور هذا
الكلام ويحتمل ان يكون التعريف للحكم الذي لا يجوز نقضه ما ذكرنا وان كان حكما بحسب عرف المتشرعة او الشارع لكن يشاركه في الاثار مع الفتوى وكيف كان فعند
الشك يلحق بالفتوى للغلبة ولاصالة البراءة عن حرمة النقض ولاصالة حجية العلم ولاصالة بقاء ترتب الاثار بعد حدوث هذا الكلام بل على فرض جعله حكما كما هو الحق
لما مر يشكل الحكم بترتب اثار الحكم عليه لان القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الادلة انما هو فيما كان فردا شايعا من التعريف المتداول بينهم لكونهم مدعيا للاجماع على
الاثار التي ذكرناها واطلاق الاجماع المنقول ينصرف الى الشايع عندهم وهو هذا وما ذكرنا يبقى تحت الاصل فتدبر واعلم ان الاشياء من المجتهد او من المعصوم بعضها حكم
محض كما في المرافعات وبعضها فتوى محض كالعبادات وبعضها لها جهتان كما في النيابة في العبادات كالحج لمن ادرك اضطراري المشعر فمن حيث ان الحكم بالصحة مثبت
لاستحقاق الاجرة يكون حكما ومن حيث انه اخبار عن الصحة يكون فتوى ثم قد يحصل العلم بكون هذا المعلوم الصادر حكما او فتوى وقد يشتبه والاصل هو الفتوى
وقد ظهر وجهه اذا عرفت ذلك فنعود الى اصل المقام فاعلم ان الكلام يقع هنا في مواضع الاول لو عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده في معاملة او عقد كما لو عقد الباكرة الرشيدة
لنفسه بدون اذن وليها ثم تجدد رايه فهل يجب عليه نقضه على المفارقة من غير احتياج الى الطلاق او مع ايقاع الطلاق احتياطا ام لا الثاني في انه لو افتى به وعمل به
مقلده ثم انحرف رايه فهل يجب عليه التفريق بينهما ام لا الثالث في انه لو اطلع مقلده بانحراف راي مجتهده فهل يجب عليه مفارقة الزوجة ام لا الرابع في انه لو وقع النزاع
بين المتنازعين مع قطع النظر عن تجدد الراي فهل يجوز للحاكم نقض احدى الفتويين بحكمه ام لا وعلى الاول لو حكم فهل يجوز للحاكم الاخر نقض الحكم الصادر من المجتهد
في هذه الواقعة او غيرها ام لا الخامس لو راى عمل عامل في معاملة او عقد مخالفا لاعتقاده من دون وقوع النزاع فهل يجوز له نقض عمله ام لا اما الاول فلا اشكال في

خلاف فانه قبل حصول السبب منه لو تجدد رايه يجب عليه نقض فتوىٰه بفتوىٰه ووجهه مضافا الى الاجماع والاصول بعد ظهور الخطاء وحصول الظن على خلافه يكون اجتهاده
الاول موهوما والثانى مظنونا والعمل بالظن واجب فيجب اخذه وطرح الموهوم ولا يلزم عليه مفسدة وكذا لا اشكال ولا خلاف فى وجوب النقض والمخالفة لو ظهر وقطع
بخطاء اجتهاده مطلقا سواء كان بعد وقوع السبب والعمل او قبله وسواء انضم الى الاجتهاد الاول حكم الحاكم ام لا ووجهه مضافا الى الاصول وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة
من السنة وغيرها انه قاطع فى النكاح مثلا بانها ليست زوجته وليست حلالا وفى المعاوضات بانه مال الغير ويجب عليه رده ويحرم عليه التصرف فيه بعد ذلك وهكذا ولا
يلزم عليه مفسدة لندرته انما الاشكال فيما لو حصل السبب والعمل منه ثم ظهر خطائه ظنا حاصلا من الادلة الظنية المطلقة او حاصلا من بعض التراجيح الظنية كما لو عقد
المجتهد للباكرة الرشيدة بدون اذن وليها معتقدا لعدم شرطيته ثم تبدل رايه ظنا واختلفوا فيه على اقوال ثلثة قول بعدم وجوب النقض مطلقا سواء انضم اليه حكم الحاكم
ام لا وهو عن المحقق القمى ره وقول بوجوب النقض مطلقا نسب الى الحاجبى والعضدى وربما يظهر من المنية الميل اليه حيث قال بان حكم الله لا يتغير بحكم القاضى وقول بالتفصيل
نسب الى يب ويه والاحكام والمختصر وشرحه للعضد وشرح المنهاج والحق عدم وجوب النقض مطلقا بل حرمته فى بعض الصور والدليل على ذلك فى صورة انضمامه بالحكم وجوه
الاول الاجماعات المنقولة من الاحكام والحاجبى والعضد فى خصوص المقام الثانى اطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز نقض حكم الحاكم الثالث انه لو جاز نقضه بالاجتهاد لجاز نقضه
المغير بعده وهكذا ولجاز نقض حكم غيره وكذا تغيره منه للاشتراك فى العلة ويلزم منه عدم استقرار الحكم اصلا وهو خلاف المصلحة التى نصب الحاكم لها الرابع ما … للعبادات
من الوجوه الدالة على اجزاء ما عمل برأى المجتهد من اطلاق الاوامر كقوله ع يا زرارة افت بين الناس … ونحوها الا انها قطع ظنا وهو شامل للعبادات و
المعاملات بالاولوية والاجماع المركب بما حصول هذا العسر والحرج كما لو حصلت فى الزوجية اولاد كثيرة صغيرة وكبيرة مع عدم تدبيره فى المال المنتفى فيه وحصلت لبيعه منافع
السنوات او كان اجتهاده السابق طهارة شىء استعمله كثيرا ثم حصل الظن بنجاسته او اجتهد ولا حجية الوضوء من ماء البئر الملاقى فتوضا منه غالبا وصلى ثم ظن بنجاسته
ونجح كونه غسلا وضررا على فرض العمل به والادلة القطعية تنفيه ولاستصحاب الصحة السابقة من الزوجية والملكية وغيرها ولم يكن الشك فيه ساريا بالشك
فى الاجزاء والعمدة والدليل على وجوب النقض ليس الا انه ظن وظن المجتهد حجة فى حقه ولا يكون الحكم معتبرا عما هو عليه والجواب عنه ولا ان الدليل على حجية ظن المجتهد ليس
الا الاجماع وقد عرفنا انه هنا على عدم وجوب النقض مع ان هذا الظن انما يحصل بوجوب النقض لو حصل الظن بكون الشرط الماضى ان لو ثبت شرعا ابدا او استمرارا
وهو ان الكلام وقال بعض بانه يمكن ادعاء الظن على عدمه لانه لو كان لورد فى كتاب او سنة بان تبدل راى المجتهد احد الاسباب الرافعة للزوجية كالطلاق والمفروض
عدمه وفيه تامل لان مقتضى الظن عدم الزوجية من اول الامر لا رفع الزوجية بعد ثبوتها فى الواقع مع ان على فرض تسليم حصول الظن له لا يكون الظن مقاوما لما ذكرنا
من الادلة واما قوله بان انضمام الحكم لا يكون مؤثرا فممنوع اولا بالنقض بانه لو كان كذلك لما كان مؤثرا فى سائر الموارد ويلزم القول بجواز نقض الحكم مطلقا عند حصول
الظن بخطاء الحاكم وثانيا بالحل وهو انه بعد حصول الظن بالحرمة لا يثبت الحرمة فى حقنا الا ان يكون الظن معتبرا وقد عرفت عدم اعتباره لانتفاء ما ذكر ومعارضته
بما ذكرنا هذا فى صورة انضمامه بالحكم واما فى صورة عدم الانضمام بالحكم فلما ذكرنا من الوجوه غير الاول والثانى والدليل على وجوب النقض ليس الا ما مر من انه ظن مجتهد مع الاجماع
المنقول من النهاية والمنية والجواب عن الاول قد ظهر مما سبق وعن الثانى فلانا نمنع تحققه وثانيا بمنع صحة الاستناد اليه فى المسائل الغير المتداولة فى زمان الائمة ع فتدبر
وثالثا بعدم مقاومته لما ذكرنا والاحتياط شىء اخر نعم لا فرق فيما ذكرنا من عدم الوجوب بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه كما لو اوقع العقد لنفسه او رفع الخصومة وغيره
كما لو وقع النزاع وحكم ثم اخبر بصحته واما لو وقع النزاع بينه وبين الاخر فلا يجوز له الحكم لنفسه على غيره لظهور الاجماع وكونه من مواضع التهمة وصرح به جماعة كالعلامة فى يب
ويب وكذا غيره واما الثانى اعنى وجوب اطلاع مقلده بتغير اجتهاده واما فيما لم يقع السبب من المقلد ومع وقوعه منه مع كون المفتى قاطعا بخطاء اجتهاده الاول مع امكان
النقض بان يكون المقلد معروفا عنده خاصا مع كونه فى بلده وامثاله فالظاهر الوجوب مع الاطلاع فللمقلد ان يقلد من يرى صحته كما مر فى العبادات واما فى غيره كصورة
الظن بالخطاء مع حصول السبب من المقلد او فى صورة القطع مع عدم امكان النقض فالحق عدم وجوب نقض عمله اما فى الثانى فواضح واما فى الاول فللادلة التى ذكرنا فى
المجتهد بالنسبة الى عمله وللاجماع المركب بينه وبين مقلده وللاولوية ولظهور الاجماع فى نفس المسئلة بل على فرض الوجوب فى حقه لا يجب عليه بالنسبة الى عمل مقلده لجواز
ان يقلد مقلده من يرى صحته لكونه مخيرا بين تقليد هذا المجتهد والمجتهد الجديد وبين غيره واما وجوب الاطلاع فالحق ان المقلد لو كان ممن يرتكب مثله من المعاملات والعقود
فالوجوب مع الامكان اذ يخاف من وقوعه فى المحرمات عنده فتدبر واما المقام الثالث اعنى لو اطلع مقلده برجوع مجتهده فقبل حصول السبب والعمل منه او بعده وقوعه مع
قطعه بخطائه فيجب ما ذكرنا واما بعد وقوع السبب وكون الخطاء غير مقطوع به ففصل بين صورة انضمامه بالحكم وبين غيره بوجوب النقض فى الثانى دون الاول نسب
هذا الى يب ويه والاحكام والمنية والمختصر وشرحه للعضد محتجا فى الثانى بان المقلد لو صلى الى جهة بتقليد مجتهده ثم يرى خطائه يجب عليه التحويل الى جهة اخرى وفى الاول
بان حكم الحاكم لو انضم … لا يجوز النقض وحكم الحاكم اعم من ان يكون قد حكم لغيره بعد النزاع او حين العقد بنفسه فما للخصوص المنصوص والحق عدم وجوب النقض لما
ذكرنا فى عمل نفس المجتهد للاولوية والاجماع المركب مع امكان بناء عمله على تقليد من يرى صحته غاية التخيير فى التقليد هذا وغيره ممن يرى صحته بالنسبة الى الاعمال
اللاحقة لو لم نقل بتعينه فيما تبدل الوجوب بالحرمة او العكس لئلا يلزم المخالفة القطعية وكذا فيما يوجب الضرر والعسر والقياس الى القبلة فاسد من اصله لان البناء فى
القبلة على الظن لا التقليد فى الظن … فحصل الظن بجهة اخرى يحوله لانه عمل متاخر بعد حصول الظن بالخطاء وليس محل الكلام واما المقام الرابع اعنى ما
وقع النزاع بين المتنازعين مع قطع النظر عن تبدل الراى فى نجر الامر الى الحاكم فهل له ان ينقض بحكمه فتوى احد المجتهدين ولا او يكون فيه تفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه
ان بعد الترافع عند الحاكم ان كان قول احدهما موافقا للدليل قطعى من الاجماع والضرورة وغيرهما فيأخذه الحاكم ويحكم به ويجب لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة
الحكم من الايات ومن لم يحكم بما انزل الله الخ والاخبار كقوله فارضوا به حكما يشمله ولاطلاق الاجماعات المنقولة كما سيجىء بحيث يظهر منهم كون جواز النقض مع صورة
العلم بالخطاء فى الحكم مسلما عندهم اجماعا ففى الفتوى بالاولوية ولعدم امكان غيره من الجمع والطرح والتخيير اما الجمع فللتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة واما اخذ غيره
لان القطع بعدم كونه حكم الله واما التخيير فلكونه بين اخذ حكم الله وغيره ولبقاء الخصومة واما فى الخلافيات فالنزاع اما ان يكون فى حكم الشرع او فى الموضوع

الصور

الصورة اما الاول فاما ان يكون بين العالمين باجتهاد او تقليد او مختلفا او بين الجاهلين او المختلفين وعلى الاول اما ان يكون قبل السبب كمن يريد عقد الباكرة بلا اذن ابيها
والاخر بانه لا يجوز بها فيحكم الحاكم برايه ويجب الاخذ لعدم امكان الجمع والطرح والتعيين والتخيير اما الجمع فللتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة المنافية لنصبه لرفع الخصومة واما
التعيين فللتحكم واما التخيير فلبقاء الخصومة وتعيين احدهما حظ المجتهد بغير رايه حكم بالدليل فتعين تعيينه برايه لعموم ادلة الحكم وقوله من غير اشارة الى كون المتنازعين
عالمين او جاهلين كما هو سيرة حكام الشرع من غير سؤال عن كون المتنازعين عالمين او جاهلين وعدم اشارة الى التفصيل فى كلامهم … وقع النزاع بين احدهما فى
فيتساويان فى الموضوعين وهو كما مر ولا يأخذ طرف العمل باصالة الصحة لكون الاختلاف فى الحكم لا فى الموضوع واما فى الموضوع الواحد كالعقد على البنت من غير الدخول
او عدم القبض فى بيع الصرف والربوا فى الصلح فلا يتصور فى العالمين الا بادعاء احدهما الغفلة حين العقد والاتمام مع عدم قصد العقد لمدعى الفساد بعد العقد لغرض او
تبدل رايه او راى مجتهده ادعاء فيفى الغفلة او التورية وتبديل الراى يحكم بالصحة حتى يثبت خلافه لاصالة الصحة فى الاولين واصالة بقاء الاعتقاد فى الثالث كيف ولو لم
يكن كذلك يلزم عدم استقرار معاملة من المعاملات لانه ما من معاملة الا ويمكن بعد احدهما ادعاء الغفلة والتورية فكما مر واما فى تبدل
الراى بانه يتفقان فى اول الامر جوازه باذنها ثم بعد العمل تبدل رايه وانجر الامر الى الحاكم فيقدم عدم جواز النقض اللازم بقائه على ما عمل وما مر فى ان نقض ما هو من باب نقض
الفتوى بالحكم واما فى الجاهلين بان لا يكونا مجتهدين ولا مقلدين فعقد باذنها ثم بعد العقد يختار احدهما قول من يقول بالصحة والاخر يأخذ من يقول بالفساد ورجعا
الى الحاكم فهل له ان يحكم بالصحة بناء على كون احدهما موافقا للمجتهد … لصحة مع عدم اشتراط العلم بل الحيوة فى صحة العبادات والمعاملات او يحكم برايه والحق انه يحكم
برايه لما مر فى العالمين بل بالاولوية والاجماع المركب لان قول الاخر ايضا موافق لمجتهد اخر يقابله واخذ احدهما دون الاخر تحكم واصالة الصحة لا تجرى لكون الاختلاف فى الحكم
لا فى الموضوع ولا يجوز الزام الاخر بتقليد من يقول بالصحة لاصالة عدم اللزوم الا ان يوجب العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق فى حق الاخر كما لو عقد الام مع عدم
الدخول بالبنت وحصلت اولاد صغار ويلزم بتفريقه عسر او ضرر او تكليف بما لا يطاق فيختار بعد العلم والاولاد الزوج قول من يرى الصحة والام باخذ قول من يرى الفساد فالزامهما
على تقليد من يرى الصحة لا باس به لنفى الادلة النافية للعسر والضرر وكذا الكلام فى العالم والجاهل فيحكم برايه لما مر ولا يجوز الزام الجاهل بتقليد من يرى الصحة الا فيما مر
هذا فيما علم بكونهما جاهلين او احدهما واما لو لم يثبت الجهل وكان مجرد ادعاء الجهل فالظاهر الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما الثانى اعنى الاختلاف فى الموضوع الصرف بان
يدعى احدهما فساد صيغة العقد بانتفاء شرط متفق عليه وعدم القبض فى المجلس فى بيع الصرف او انه كان بالشرط او التقابل والفسخ وهكذا والاخر يدعى مقابله من صحته فالظاهر
الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما لو وقع النزاع فى النقض كان يقول انى اعتقد وجوب النقض بعد تبدل الراى والاخر يدعى عدمه لو كانا مجتهدين او يدعى احدهما انى اعتقد
وجوب النقض بعد تبدل الراى فلا بد الان من قال بوجوب النقض والاخر يدعى العدم وحصل النزاع ورفع الى الحاكم فله ان يرفع النزاع بمقتضى رايه من لزوم النقض او لعدم
امكان الجمع والطرح لما مر ولو وقع النزاع فى تعيين الحاكمين المتساويين فاحدهما يريد الرجوع الى حاكم يرى حكمه بالفساد والاخر خلافه فالامر بيد المدعى فتدبر ثم بعد الرجوع
وحكم الحاكم فهل يجوز الرجوع الى حاكم اخر اولا والحق هو الثانى بل حرام قطعا للاجماع والاخبار والاجماعات المنقولة الدالة على ان الراد عليه فى حد الشرك ولا يجابه لو نقض فى شىء بعد
ومخالفة لغرض النصب فيجب لهما اتباع حكمه ظاهرا وواقعا الا فيما قطع احدهما بفساد حكمه كما لو حكم بصحة نكاح الام مع عدم الدخول بالبنت بناء على اشتراط حرمتها بالدخول
وقطع احد العالمين بخطائه وحرمتها عليه فيجب عليه التخلص لكونه قاطعا بحرمتها وحكم الحاكم لا يحلله واما فقد بها ثم لو رجعا عصيانا فهل للحاكم ان يحكم بمقتضى
رايه اولا والحق الثانى بل حرام حرما سواء علم به او لا للاخبار لكونه رادا للحكم الاول والاجماع والاجماعات المنقولة ولئلا يختل النظام ولعدم استقرار حكم اصلا لانه
لو جاز للثالث فيجوز للثانى نقض حكم الثالث وللرابع نقضهما معا وهكذا لبطلان التحكم ومعه لم يبق حكم وهل حرمة ارتكاب المرافعة والحكم بعد الحكم مطلق او مشروط بعلم الحاكم
الحاكم والحق الثانى لاصالة البرائة ولسيرة حكام الشرع على عدم السؤال عن الرجوع الى حاكم اخر وحكمه لا هذا فيما لم يعلم الحاكم الثانى فساد حكم الاول والا بان يكون مخالفا للدليل
قطعى من الاجماع وغيره فيجوز لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة الحكم مما مر من الايات والاخبار والاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة يشمله بل عبائر كثيرهم دالة على كون جواز
النقض فى صورة العلم بالخطاء مسلما عندهم ولم يفصلوا بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتبدل رايه وغيره منها عن العلامة فى الارشاد حيث قال كل حكم ظهر خلافه وبطلانه
فللحاكم ينقضه ويبطله هو وذلك ومنها عن المحقق القمى ره بانه قال لا يجوز نقض الحكم لا بالحكم ولا بالفتوى اتفاقا ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراى فى نفس الحاكم او غيره و
المنية قال لا يجوز نقض الحاكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعى كنص او اجماع او قياس جلى وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة فى الفرع قطعا
فانه ينقض ح اجماعا لظهور خطائه قطعا وعن الشهيد ره فى الدروس ايضا بانه قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل ام لا او حصل
ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الخبران وان كان بعضها
اقوى بنوع من المرجحات وعن الشهيد فى ذلك باستشكاله فى عبارة الشهيد فى غير الثلثة الاول كالخبر الواحد من المسائل الخلافية وبابطلة الظنى فلا ينقض مخالفة وعن المحقق
الاردبيلى ره انه قال فى صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفى صورة تبدل الراى لا ينقض شىء منهما وهكذا غيرهما من اطلاق عبائر غيرهم فى النقض مع العلم
بالخطاء ومما ذكرنا ظهر جواز نقض الفتوى بالحكم والحكم بالحكم فى بعض الموارد دون بعض وكذا الحكم بالفتوى فى بعض الموارد كما مر وهو فيما كان احد المتنازعين المجتهد قاطعا
بفساد حكمه فيجب عليه التخلص كما مر وكذا نقض الفتوى بالفتوى فيما رجع المجتهد عن اجتهاده او مات المقلد مجتهده مخالفا لاجتهاد المجتهد السابق فى المسئلة او المسائل هذا هو
المقام الرابع واما المقام الخامس وهو انه لو راى المجتهد من كان عمله فى المعاملات وفى العقود مخالفا لرايه مع عدم وقوع النزاع فهل يحوله من احسنه ويمنعه ام لا والحق ان
هذا الشخص لا يخلو اما ان يكون مجتهدا او مقلدا له او مقلدا لمن لا يكون من اهل الفتوى جاهلا قاصرا او مقصرا او يكون مشكوك الحال اما بالنسبة الى الاول والثانى
فلا يجوز لوجه ظاهر وكذا بالنسبة الى الاخير لكون افعال المسلمين محمولا على الصحة ما لم يظهر مخالفة للواقع وخروجه عن الاقوال الموجودة فى المسئلة واما غير هذه
الثلثة فيجب عليه اعلامه بوجوب التقليد سيما فى المقصر من باب الامر بالمعروف واما عمله فلا يكون فاسدا ما لم يظهر مخالفة للواقع وخروجه عن الاقوال لو كان عمله مطابقا
لقول المحقق فظاهر لعدم مدخلية الجهل فى المعاملات والاحكام لو صنعه المحقق فى العبادات فكذا هنا بالاولوية والاجماع المركب مع ان الحكم بالفساد يحتاج من الاختلال لكون

يجري في نفس المعرفة بانه يحتمل سلب المنعم نعمته عنه على فرض ترك المعرفة وكذا سائر الوجوه فمذ بهذا انما كان محل الكلام قبل فرض ثبوت الرسول وصدقه اما لو كان بعد
نفيها كان للعقل سبيل الى المعرفة كالوحدانية وبعث مطلق النبوة والمعاد فهو المتبع واما فيما لم يكن للعقل سبيل الى المعرفة كمعرفة كون المعاد جسمانيا او علم حصول
تحصيله او عين ذاته فيكون المتبع هو الشرع اما الثاني فواضح واما الاول فلان عدم حجيته مستلزم لعدم ثبوت رسالته وصدقه وهو خلاف الفرض هذا هو المقام الثاني
واما المقام الثالث في طريق تحصيل المعرفة اعني كفاية التقليد والظن ام لا بل يجب تحصيل الجزم والعلم اختلفوا فيه على اقوال ثلثة ذهب المشهور من علمائنا واكثر اهل
العلم الى عدم جوازه ووجوب لزوم تحصيل العلم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى جوازه ومن نسب اليه تجويز العمل بالظن هو المقدس الاردبيلي ره والشيخ البهائي والعلامة
المجلسي ره والاخباريون ايضا لانهم يعملون بالاخبار الاحاد وهو لا تفيد الا الظن ولو كان من حيث الدلالة ولانهم التخيير بين العلم والظن وتنسب الى النظر الى بعض ومنهم
اقوال اخر من غير الامامية منها كون طريق تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما عن الصوفية ومنها كونه بالالهام كما عن البراهمة ومنها كونه بالتعليم كما عن الملاحدة ولا بد قبل
الشروع في المطلب من تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في موارد الاول بالنسبة الى المقلد فاعلم ان افراد الانسان مختلفة من حيث الادراك والشعور فمنهم لا يكونون شاعرين
بالاصول والفروع وامثالهما كالصبيان والمجانين ومنهم كانوا شاعرين لكنهم كانوا جازمين بالعقايد غير ملتفتين الى التقليد او وجوب النظر سواء كان جزمهم حاصلا من
ابائهم وامهاتهم او اساتيدهم او الدليل الاجمالي المركوز فيهم وذلك كاغلب العوام سواء كان مطابقا للواقع ام لا وسواء كان زايلا بفرض عروض تشكيك المشكك ام لا
ومنهم كانوا شاعرين جازمين ملتفتين الى احتمال وجوب النظر وهذه الاشخاص اما ان تكون تحصيل الجزم ممكنا في حقهم كاغلب الطلبة والعوام بالنسبة الى تحصيل المعارف
الخمسة اعني وجود الصانع ووحدانيته وتجرده عن القبايح واتصافه بجميع الكمالات وكذا النبوة المطلقة والوصاية المطلقة والمعاد المطلق او لا يمكنه ولو بالنسبة
الى بعض المسائل كتشخيص النبوة الى صنفه وكون المعاد جسمانيا او كون الاصل في الجعل هو الوجود او الماهية او كون العلم عين الذات او خارجا عن الذات وعلى فرض
امكان تحصيل الجزم اما ان يكون قاطعا او ظانا بان على فرض النظر يقع في الاضلال كقدم الزمان او الجبر كما يقول به الاشاعرة لعنهم الله اولا وعلى الاخير فاما ان
يترتب على وجوب النظر عليه عسر وحرج او اختلال النظام اولا والنزاع ليس في الاول والثاني لان القائلين بلزوم تحصيل العلم ان كان مرادهم من العلم هو الصورة الراسخة
الجازمة فهو في الثاني حاصل وتكليف في الاول تكليف بما لا يطاق وقبحه اتفاقي عقلا وشرعا او الثاني كما عند الاشاعرة وان مرادهم من العلم هو الصورة الجازمة المطابقة
للواقع فلانه بالكفر ان كان ان الجزم لغير المطابق وغيره كافر وكان صاحبه كافرا بمعنى استحقاق العقوبة الاخروية كما هو الظاهر من عنوان اصل البحث فهو ايضا تكليف بما لا
يطاق وان كان المراد بالكفر مجرد صدق الاسم او ترتب الوضعيات الموجب لاثار الدنيوية كالنجاسة وجواز القتل بعد اظهار الواقع في الثاني وعدم تسليمهم فهو مسلم لكون
الوضع منوطا بالواقع وكذا الوضعيات ومطابق للعمومات ولا ينافيه العقل والشرع وكذا الاشخاص الظانين او الجازمين مع عدم امكان تحصيل العلم او النظر او كونه موجبا
للعسر والحرج الشديد او التعطيل والرجوع الى البلاد واختلال النظام كالاتلاف وتعطيل امور الناس نعم في الظان يقع الكلام في انه حجة ومعمول به من حيث جعله دينا وترتيب الفروع
عليه او لا يكون حجة بل المعول هو الشرع السابق وكذا الاشخاص القاطعين او الظانين بان على فرض النظر يقعون في الاضلال بل هذا حرام عقلا وشرعا والدليل العقلي
الذي ذكرنا لوجوب المعرفة وسيجي لوجوب النظر لا يشملهم كما لا يخفى واما الاشخاص الجازمين مع احتمالهم وجوب النظر فان كان المراد من وجوب النظر الاستدلال التفصيلي
فهو فاسد لما سيجي من عدم وجوب الاستدلال التفصيلي الذي يحتاج الى معرفة علم الميزان مع ان على فرض وجوبه لا يكون تاركه كافرا بل غايته الفسق واما ان كان المراد من
وجوب النظر الاستدلال الاجمالي فهو حاصل لهم لكون هذه الاشخاص متفطنين ولا يحصل لهم العلم الا باعتبار الضرورة او التواتر او وجود المعجزة وامثالها وكلها دليل
اجمالي ولو حصل من محض التقليد مع التفاته باحتمال وجوب النظر فهو داخل في محل النزاع بقي الكلام في الاشخاص الظانين سواء كان الظن بدويا او حاصلا بعد حصول الجزم
وتغيره باعتبار التفاته بعد الاختلاف او بعروض تشكيك المشكك وامثالها مع امكانهم النظر مع عدم ترتب محظور على النظر من عدم الظن بوقوعه في الاضلال وامثاله
وهذه الاشخاص اما ان يكون اعتقادهم مطابقا للواقع ام لا وح فالقائل بكفاية التقليد ان كان مراده ان نفس الظن يكفي لنفي العقوبة الاخروية فهو فاسد لما سيجي من وجوب
النظر وان كان مراده انه يكفي لمكان ترتب الاثار الدنيوية اعني النجاسة وامثالها فلم يكن اعتقاده مطابقا للواقع فهو ايضا فاسد لعموم الادلة الدالة على ترتب الاثار عند عدم
اصابة الحق الواقعي سواء كان عن اعتقاد ظنا او قاطعا واما من حيث قال بلزوم تحصيل العلم والنظر اراد عدم كفاية الظن وكون الاكتفاء بذلك موجبا لترتب استحقاق
العقوبة الاخروية فهو حق وصواب لما سيجي من وجوب اما ان كان مراده ان الاكتفاء بذلك مستلزم لترتب الاثار الدنيوية وان كان اعتقاده مطابقا للواقع ففيه اشكال لظهور
كون هذه الاثار من الاثار الواقعية لا من اثار المعتقد فقد ثبت وح فالنزاع انما هو في الظان او الجازم تقليدا مع التفاته باحتمال وجوب النظر مع امكان تحصيل العلم بالدليل
الاجمالي والظاهر من كلمات القوم هذا بعد ملاحظة اتفاقهم على قبح التكليف بما لا يطاق ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرحوا بتعلق التكليف بالعقايد اذا امكن سواء بلغ
ام لم يبلغ خلافا لبعض الفقهاء فساوى بينه وبين الفروع والشيخ فصل بين الذكر والانثى فاعتبر بالاول بلوغ عشرة سنين والاصل مع الفقهاء فتدبر **الامر الثاني** في كيفية
التقليد واعلم ان التقليد كما حققناه سابقا هو اخذ قول الغير وهو لا يستلزم حصول الظن بالصحة للمقلد في موارد التفصيل وان كان مستلزما للظن بالصحة اجمالا بعد معرفة فضله
وعلمه وهو في الفروع منصوص من حيث ابتناء الاعمال الظاهرية عليه واما في الاصول فغير منصوص لانه محض الاذعان وهو امر اختياري فلا يحصل من قول الغير الا ان يكون المراد الاكتفاء
بالظن الاجمالي او بناء الدين عليه وانه لم يحصل الاذعان لان على فرض العلم او الظن بل اللازم جعله دينا او كان المراد التقليد الموجب للظن او الجزم كما يظهر من بعض استدلالهم
كما سيجي **الامر الثالث** في الموارد وهي اما ان يكون مرتبطا بالدين كالمعارف الخمسة وتشخيص النبوة الخاصة وكذا الامامة الخاصة او لا يكون مرتبطا بالدين كالعلم بكون
نار الاخرة ذات لا ريب ان النزاع انما هو في الاول ومعه قد يكون مما يمكن تحصيل العلم وقد يكون مما لا يمكن كتشخيص النبوة الخاصة بالنسبة الى بعض الاشخاص ولا ريب ان
النزاع انما هو في الاول لا في الثاني وبظهر وجه مناسبة الرابع في ان النزاع هل يكون بعد ثبوت الشرع وتسليم النبوة الخاصة وقبله في استدلال بعضهم بالوجوه الشرعية
يظهر الاول ومن استدلال بعضهم بالوجوه العقلية وتنزيل الشرعية باعتبار استلزام الدور يظهر الثاني ونحن نتكلم على الفرضين **الامر الرابع** في ان النزاع في جواز
التقليد هل يكون في الواجب النفسي الذي كان تركه موجبا للعقاب المستقل او يكون فيه وفي الواجب الشرطي اعني من حيث كونه شرطا لصحة العبادات فهو لو عمل الجاهل

يحصل

تحصيل العلم بان تاركه يكون معاقبا وعبادته فاسدة لو عمل بها في العبادات مع كونها ثابتا في الاعتقادات ويقول من قال بكفاية التقليد يكون كلها اموجبا لرفع العقاب
وتحقق صحة العبادات اما الاول اعني الواجب النفسي فداخل في النزاع جزما واما الثاني فيحتمل ونتكلم فيه انشاء الله تعالى **الامر الخامس** في ان النزاع هل يكون في تقليد المجتهد
يكون فيه وفي الاخذ من المعصوم والنبي عليه السلام وان كان بعد ثبوت الرسالة والعصمة ويظهر الثاني من بعض استدلال المجوزين للتقليد بانه لا ثمرة ومن بعض آخر
في مقام رد المجوزين ونتكلم فيه انشاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو وجوب النظر الموجب للجزم ولا يكفي النظر الموجب للظن ولا التقليد والدليل على ذلك
قبل فرض ثبوت الشرع هو العقل واما بعد فرض ثبوت الشرع فهو العقل واما بعد فرض ثبوت الشرع فهو العقل والشرع كلاهما اما العقل فتقريره بوجوه الاول
ان بعدما اثبتنا وجوب المعرفة تحصيلها مع النظر الموجب للقطع مبرء للذمة يقينا واما النظر المفيد للظن او التقليد كذلك فيكون الامتثال بهما محل الشك والعقل قاطع
بلزوم تحصيل القطع بالامتثال لا يقال القائل بحجية النظر لا زم القول بعدم حصول الامتثال بالنظر ويكون دائرا بين المحظورين والاصل فيه التخيير لانا نقول لا اعتناء
لهذا القول لبداهة فساده كما سيجي وجهه والكلام بين المعتبر للقطع والجزم لا بينهما وبين المعين للتقليد لضرورة عدم وجوبه والكلام انما هو في جوازه الثاني ان
يرجع الى ان المعرفة هل تكون منحصرة بالنظر المفيد للقطع او لا اذا صار الامر محتملا للمقدمة فالعقل قاطع بلزوم تحصيله لما حققنا في مقدمة الواجب وجوبها وان كانت
موهوما مع انه سيجي بطلان سائر الوجوه وانحصارها بالنظر ومعه يجب باب المقدمة الثالث انه مع النظر الموجب للقطع يرتفع خوف الضرر الذي بيننا عليه الاستدلال
واما مع الظن فلا يرتفع الضرر لاحتماله موهوما والعقل قاطع بلزوم دفعه وهو موقوف على النظر المفيد للقطع واما الشرع فوجوه الاول الايات الناهية عن العمل بالظن
منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ومنها قوله تعالى ان هم الا يظنون ومنها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ومنها قوله تعالى وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وجه الاستدلال ظاهر لان الامر للوجوب والعلم حقيقة في الصورة الراسخة
الجازمة المطابقة للواقع الثاني الاجماع من المسلمين على وجوب تحصيل العلم في اصول الدين وممن صرح بهذا الاجماع العلامة في باب الحادي عشر قال اجمع العلماء كافة على
وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عنه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين
جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين ويستحق العقاب الدائم وممن صرح به ايضا العضدي حيث قال انه لا الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانه لا يحصل بالتقليد وكذا
غيرهما الثالث الاخبار منها ما قال الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
من التصديق بذلك ولا ريب انه لا استقرار لما يحصل من التقليد ومنها ما روي عن في عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله تعالى فيقال من نبيك
فيقول محمد صلعم فيقال من امامك فيقول فلان وفلان الى ان يقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله تعالى له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب
الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله تعالى فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال
ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت هذا فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب
الرصاص لا يقال الاستدلال بالوجوه الشرعية دوري لانا نقول الدور غير وارد من وجهين الاول ان الاستدلال لمن سلم الشرع والنبي كالمجتهد وكان مقصوده تشخيص الحكم
لاجل العوام من انه هل يكفي التقليد لهم ام لا حتى يجب عليهم الامر بالمعروف وغيره من الثمرات الثاني ان يكون المقصود اثبات بعض المعارف بعد تسليم الشرع كالمعاد
الجسماني والامامة وبعض صفات الله لكون علمه حضوليا او حصوليا ويرد من جانب القائلين بعدم وجوب النظر بالاستدلال على وجوب النظر وجوه من الايرادات الاول
منع توقف المعرفة على النظر لجواز تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما هو راي الصوفية وبالالهام كما هو راي البراهمة او بالتعليم كما هو راي الملاحدة والجواب عنه اولا ان بالرياضة
والالهام والتعليم قد يكون صحيحا وقد يكون سقيما لما نرى تجدنا وثمرة الاول من الثاني موقوف على ثبوت الشرع المتوقف على معرفة الله وثانيا بان الزام كل واحد من المكلفين
بالرياضة وطريق الالهام الحاصل الصحيح عسر وحرج بل تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا الثاني ان الاستدلال على وجوب النظر مستلزم للدور وتقريره بوجهين الاول ان
وجوب النظر في معرفة الله عقلا موقوف على معرفة الله من كونه واجب الطاعة لعدم حكم العقل بلزوم اطاعة الداني او المساوي ومعرفة الله موقوفة على وجوب النظر لانه
لو لم يجب لم ينظر فلا يتحقق المعرفة ومعه لا يجب النظر لانتفاء مقدمته والجواب ان المجوزين كان المراد به الوجوب عقلا فالتوقف في المقدمة الاولى ممنوع لان وجوب النظر
على معرفة الله في الجملة بالالتفات بانه منعم وانه على المنعم لا على ان المنعم ماذا وشكره ماذا وان كان المراد الوجوب الشرعي فالدور متحقق وتمامه ظاهر وردنا الدور لا يخص
وجوب النظر شرعا وبه ظهر فساد ما قيل في رفع الدور انا لا نجوز عقلا الا شرعا قبل ثبوت الرسالة وصدق الرسول بانضمام مقدمات اخرى اما لو كان بعد ثبوت الرسالة
وصدقه وكان المقصود اثبات وجوب النظر لتحصيل بعض المعارف كالامامة والمعاد وبعض الصفات كما مر سابقا فلا دور الثاني ان النظر لو كان واجبا لكان بالشرع لعدم حجية
العقل ومعه يلزم الدور وتقريره بطريق الاثبات ان وجوبه شرعا موقوف على العلم بصدق الرسول فهو موقوف على وجوب النظر في معجزته شرعا وهو موقوف على العلم بصدق
الرسول فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه الثاني ان العلم بالصدق موقوف على وجوب النظر في معرفة الله شرعا اي بقول النبي لانه لو لم يجب لم ينظر ومعه لا يعلم عدم جواز
اظهار المعجزة في يد الكاذب ومعه لا يعلم صدقه ووجوب النظر في معرفة الله بقوله موقوف على العلم بصدقه فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه ووجوب النظر شرعا بقول النبي
ذي معجزة موقوف على العلم بصدقه وهو موقوف على وجوب النظر في معجزته وهو دور والجواب ان الوجوب عقلي كما مر او شرعي بعد ثبوت الشرع كما سبق وجهه الثالث ان
وجوب النظر نظري موقوف على النظر والاخير اما ان يكون واجبا او لا وعلى الاول يلزم ان يكون وجوب النظر موقوفا على وجوب النظر ولكن على التقليد هو دور
وعلى الثاني يثبت المطلوب اعني عدم وجوب النظر او بان وجوب النظر اما ان يكون بالتقليد او بالنظر وعلى الاول يلزم من عدم وجوب التقليد او عدم جوازه جوازه
وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل والجواب باختيار الشق الاول ودفع التسلسل بان وجوب النظر عند جواز التقليد هو متوقف على الاستدلال لغير نفي جواز التقليد او
وجوب الاستدلال ووجوبه موقوف على معرفة الله المشتركة بين التقليد والنظر وجهاتها مختلفة فلا يلزم الدور مع انه على فرض التقليد ايضا يلزم الدور لان اثبات
وجوب التقليد وجوازه اما ان يكون بالتقليد او النظر والاول دور وتسلسل وعلى الثاني [illegible]

وجوبه معان وجوب التقليد نظري موقوف على ثبوته فهو توقف على نفسه الثاني انه لو كان النظر حراما لجاز التقليد والثاني باطل فكذا المقدم اما بطلان الثاني فلان وجوه
الاول انه لو لم يجز التقليد لما اكتفى النبي ص في الاسلام بمجرد اقرار الشهادتين بل كلفهم بالاستدلال ولو كلفهم لوصل الينا لقضاء العادة من حيث كونه عام البلوى والتالي
باطل فالمقدم مثله والجواب ان الاستدلال لو كان قبل ثبوت الرسالة وحجية قوله وفعله فباطل لاستلزامه الدور واما لو كان بعد ثبوت الشرع فالجواب عنه يحتاج الى
بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق واختلفوا في معناه شرعا فذهب المحقق الطوسي ره وجماعة من اصحابنا والاشاعرة الى انه من فعل القلب وذهب اكثر
الامامية الى انه التلفظ بالشهادتين وذهب الخوارج والغلاة الى انه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب الشيخ ره والعدلية من اصحابنا وجماعة من العامة الى انه فعل القلب مع التلفظ
وفعل الجوارح مع الاقرار ونقل مذهبا اخر نسب الى المحقق الطوسي ره في التجريد الى انه الاعتقاد بالقلب مع الاقرار باللسان والحق ان الايمان بالمعنى الاعم المرادف
للاسلام حقيقة في فعل القلب وهو عقد القلب على انه موليه تع وعلى نبيه ص والاذعان بما جاء به النبي ص بعد العلم به مع عدم انكار الضروري من الدين ولا يكفي مجرد العلم
والا لزم ايمان المعاندين ولا ريب انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكفي ايضا محض الاقرار والا لزم ايمان المنافقين مع انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكون هو الاقرار باللسان
والا لزم صحة سلب الايمان عن الاخرس وعن المضطر في مقام التقية مع القطع بعقد قلبه عليه وهو باعث لعدم كون صاحبه مخلدا في النار والكاشف عنه الباعث للاثار الدنيوية
من الطهارة وعدم جواز القتل وتجويز النكاح والمواريث هو الاقرار باللسان ثم ان لهذه الحقيقة مراتب اخرى قد ينضم اليها العمل بمقتضى اذعانه من اتيان الواجبات والمستحبات
وترك المحرمات والمكروهات والتخلي عن الاخلاق الرذيلة والاتصاف بضدها وهذا هو المخصوص بالمعصومين عليهم السلم وهم المخصوصون بكمال حصول القرب الى الله وهم يكونون اليق
للوحي والالهام وقد يكون مقرا مع عدم ظهور الكفر عنه مع عدم اذعانه في الواقع وهذا لا يكون مؤمنا حقيقة بل داخلا في المؤمنين من حيث الظاهر يترتب عليه
الطهارة وامثالها من الاثار الدنيوية وبين المرتبتين مراتب اما ان يلحق بالمقربين كمن اذعن قلبا وفعل الواجبات وترك المحرمات وهو المؤمن بالمعنى الاخص او لم
يرتكب الكبيرة وان فعل بعض الصغائر لكنه يقع صغائره باجتناب الكبائر فيصير مرحوما معفوا وهو المؤمن بالمعنى الخاص واما ان يلحق به بعد حصول التعذيب في
البرزخ وامثالها كمن عصى بعض الكبائر ايضا واما ان يلحق بالمعذبين في النار بمعنى كونه مخلدا او دخوله في النار كمن فعل الكبائر واما ان يلحق بالمعذبين في النار بمعنى
كونه مخلدا او دخوله في النار كمن فعل الكبائر وبهذا يظهر مراتب الكفر مقابل كل ايمان كفر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاستدلال يمكن بوجوه الاول منع صحة التمسك به على
مطلوبه من وجوه الاول ان الاخذ من النبي ص بعد ثبوت الرسالة لم يكن تقليدا الثاني انه من باب حكايات الاحوال وقد تطرق اليه الاحتمال لجواز كون اكتفائه باعتبار علمه بكونه
اتيا واعتقادا بالاستدلال ولو اجمالا حاصلا من محض قول النبي ص باعتبار رؤية المعجزة او من وجه اخر الثالث قوله اكتفاء ص بمجرد الاقرار ان كان المراد منه الاكتفاء
بالايمان الظاهري المستلزم للاحكام الظاهرية بمجرد الاقرار فهو لا يضرنا اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي ص كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاء
الاغنياء ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويشاركهم ويباشرهم مع الرطوبة
وان كان مراده اكتفاؤه ص بالايمان الواقعي مع علمه بعدم كونه عن سبيل الاستدلال ولو اجمالا فهو ممنوع الثاني ان فعله معارض بقوله وهو الوجوه الشرعية التي مضت الدالة
على حرمة التقليد والظن ولا ريب ان القول مقدم عند التعارض سيما بعد قطعيته صدورا بل دلالة مع عدم كون الفعل كذلك سلمنا عدم الترجيح فيكون حكم العقل سليما عن المعارض
الثالث انه لو لم يجز التقليد لما امر به والثاني باطل لقوله ص عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن ليس الا بالتقليد والجواب عنه اولا بمنع كونه عن النبي ص لما قيل من انه من كلام ابي سفيان
والمحكي عن المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذه هي حكاية تردد لا بها وكف اليد عن تحريكها سلمنا كونه عنه لكن نمنع كون اعتقاد العجائز على سبيل التقليد لجواز كون
اعتقادهن على سبيل الاستدلال الاجمالي كما تشهد به كف اليد عن تحريك الدولاب ح يكون دليلا الثالث انه على فرض التسليم دال على حرمة النظر لا يكون هو منقول الخصم فتدبر سلمنا
كونه دالا على جواز التقليد لكنه معارض بالوجوه الشرعية وهي على فرض عدم الابقاء الوجوه المقطوعة الصدق لكونه احادا سلمنا التساوي فالتساقط فيكون حكم العقل سليما عن
المعارض واما قوله عليكم فيحتمل ان يكون المراد هو تحصيل اليقين بالدليل الاجمالي كما هو حاصل للعجوز او كان المراد ان الاستدلال لا ينبغي ان يكون على سبيل الان اعني من الاثار الى
المؤثر لا النظر الى نفس الوجود والموجود الذي يحتاج الى بطلانه الدور والتسلسل ولا على سبيل اللم بملاحظة نفس الوجود والموجود وادعاء تاصله الذي لا يتم الا بالاستدلال من الحق الى
الخلق لعدم كونه في وسع اغلب الاذكياء فكيف بالعوام الرابع انه ص نهى عن الجدل في مسألة القدر وروي انه ص خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما
هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقاله ص اذا ذكر القدر فامسكوا واجاب بعض بانه نهى عن الجدل وهو قد يكون للمراء فيكون المحرم هو الجدل لاجل
الجدل لا من حيث كونه مسألة القدر وفيه ان الرواية ظاهرة في النهي عن التكلم وهو اعم من الجدل وغيره بل قوله ان لا تخوضوا ظاهر في كون النهي عن التكلم في مسألة القدر لا من حيث
كونه جدلا والجواب التحقيقي من وجوه الاول ان مسألة القدر لما كانت مسألة غامضة ولا يكون كل شخص قابلا لادراكها وليس مما يبتني عليه الدين
النهي عنه لا يستلزم النهي عن محل الكلام وهو اصول الدين لانه لا ريب في استقلال العقل فيه وامكان ادراكه لكل ذي شعور فالقياس كان مع الفارق الثاني انه خبر واحد لا يكون
معتبرا في مثل المسائل الثالث انه معارض بالوجوه القطعية وهي ارجح لما مر سلمنا التساوي فيكون حكم العقل سليما عن المعارض الرابع ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في المهلكة
ودفع الضرر المظنون لازم فيجب تركه والجواب من وجهين الاول ان التقليد موقوف على الاجتهاد فهو مشتمل على النظر وينقل الكلام فيه فاما يلزم الدور او التسلسل او المخالفة للكل
الثاني انه لا يتم بالنسبة الى جميع الاشخاص كما لو كان من قرع سمعه بالشبهة وحصل له التزلزل مع قطعه وتلبد او شكه بحلاف من الشبهة بالنظر ولا بالنسبة الى جميع الموارد نعم
يتحقق بالنسبة الى بعض الاشخاص كما لو لم يقرع سمعه بالشبهة وكان له الاطمينان قبل عروضها بالنسبة الى بعض الموارد كما في الجبر والاختيار وحدوث العالم وعدم كون العقل مؤثرا
في السفليات وامثالها ومع تعيين الترك البقاء على الاطمينان ان كان والا بعمل بالظن لو لم يمكن له القطع الحاصل من الضرورة الخامس ان الاصول اغمض من الفروع و
الظن في الثاني حجة فكذا في الاول والجواب عنه اولا بمنع الاغمضية لكون العقل مستقلا في الاول دون الثاني سلمنا الاغمضية والاولوية المدعى عليها اما ظنية
او قطعية والاول مستلزم للدور والثاني الدليل عليه اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول فاسد لتجويز العقل تحصيل القطع في المباني التي تكون مسائلها قليلة
دون الفروع التي تكون مسائلها كثيرة وكذا الثاني لظهور الاجماع وساير الادلة على لزوم تحصيل القطع السادس ان قول النبي ص والامام ع اوقع في النفوس هذه

الادلة

الادلة النظرية والجواب ان اخذ قولهما لا يكون الا مفيدا للقطع والا يلزم انكار النبوة والامامة السابع قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والجواب عنه من وجوه
الاول انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء حيث انكر اهل اليهود والنصارى نبوة نبينا بكونه بشرا فنزلت الاية فاسئلوا الخ اخبرهم لكم من ان يبعث بشرا قبل كان بشرا وغيره
وفيه ان الاية انما اجازت التقليد في بشرية الانبياء ويثبت في المقام بالاولوية لامكان تحصيل العلم في البشرية التي هي من الامور الحسية دون المعارف الحقة وثانيا بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الثاني انه يحتمل ان يكون المراد باهل الذكر هو اهل البيت كما سبق ومعه لا يكون اخذ قولهم تقليدا كما مر وفيه انه يتحقق في التجزي بان الظاهر منه
اهل العلم الثالث انه يدل على وجوب الرجوع عينا ولا نمنع حرمة النظر مع ان مراد المستدل اثبات الجواز وان كان مراده اثبات حرمة النظر لا يتم في المسائل الفرعية بالنسبة
الى المتمكن من الاستنباط لانها دالة على وجوب رجوعه الى المجتهد بالفعل عينا وهو خلاف الاجماع وحمل الامر على الوجوب التخييري والاعم مجاز ليس اولى من تخصيصه بالفرعيات
ومعه يسقط الاستدلال الرابع ان هذه الاية معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى لكثرتها واعتضادها بما ذكرنا سلمنا عدم الاولوية لكن يكون حكم العقل سليما
عن المعارض الثامن ان النظر بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص الامر بالاشتغال به ولو اشتغلوا او امروا به لوصل الينا لقضاء العادة والجواب اولا بمنع عدم الوصول لما يشهد
به ما مر من الوجوه العقلية والشرعية التي ذكرناها ومن الاحاديث الدالة على مباحثة المعصومين ع مع الزنادقة وكذا ساير الايات الدالة على حكايات الانبياء مع اممهم وثانيا
بان اصحاب الرسول لم يكونوا محتاجين لرؤيتهم المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم مشاهدة احواله واخلاقه الكريمة سيما مع قلة الشبهات وطرق التشكيك التي حصلت بعد زمانه
وثالثا بمنع كونه بدعة لان النظر والتدبر لاجل المعرفة والاقتدار على دفع شبهات الخصم وبقاء ما سمعوا باعتقاد انه من الدين ليس ببدعة وادخال ما ليس من الدين في الدين
على انه يرد مثله في التقليد فتدبر التاسع انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل
بهم التواتر لكل احد والجواب اولا بان العلم الحاصل من التواتر قد يحصل من غير الالتفات الى ذلك وثانيا بانه لو لم يمكن تحصيل العلم من رجوع علماء
من الاخبار والايات ومن رجوع العوام الى من يطمئن نفسه به وامثالها فهو خارج عن محل النزاع للاتفاق على قبح التكليف بما لا يطاق مع ان عدم التواتر لا يستلزم عدم
حصول الظن وكونه تقليدا العاشر تقرير المعصومين ع في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر لان العوام لا يحصل لهم العلم بذلك الا بالاخبار وحصول التواتر لكل
احد سيما مع وجود المعاندين غير ممكن مع انه لو لم يكن الخبر الواحد حجة لما كان وجه لقوله ع لبعض الاشخاص ان الامام بعدي فلان كما في الخبر والجواب ان العلم بالامامة للمشافهين
لا يكون منحصرا بالاخبار لجواز حصوله برؤية المعجزة والصفات الحميدة والاخلاق الكريمة واما للغائبين فلحصول التواتر واما الكلام مع انه لو فرض بالنسبة الى بعض الاشخاص عدم امكان
تحصيل العلم بما ذكرنا فهو خارج عن محل النزاع واما قوله بانه لو لم يكن حجة لما وجه فالجواب عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد لجواز كون ثمرته ارشاد هذا الشخص الى الحق مع عدم
امكان الارشاد عنه لاجل التقية ويجوز كون ثمرته القاء الخلاف فيما بين حتى يرجع اليه من كان مايلا الى الحق ويرى المعجزة ويحصل له العلم او كون قوله معتقدا مفيدا للعلم لمن كان
مصدقا او امامته الحادي عشر انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر قبل وصولهم الى الغاية المطلوبة اذا ماتوا كفارا ومخلدين والجواب عنه اولا بان المشتغلين لهم الدليل الاجمالي
في المعارف الحقة ولا يكون ان اوجب ما ذكر كما سيجيء وثانيا بانه لو فرض حصول العلم بذلك موقوفا على النظر التفصيلي وصار الامر كما ذكره فهو خارج عن محل النزاع لقبح التكليف
بما لا يطاق الثاني عشر ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع كما يشهد به الاخبار الواردة في تفسير الاية فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه
مستودعا لم يكن ايمانه من الادلة اليقينية والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم زالوا مع عدم زواله كانوا مؤمنين والجواب ان المتكلمين
قد اختلفوا في جواز زوال الايمان وعدمه وذهب الاكثرون الى الاول وهو الحق للوجدان وللاية الشريفة منها قوله تع الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا ومنها قوله تع ان
الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان ومنها قوله تع يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم كافرين اذا عرفت ذلك فاعلم ان
زوال الايمان لا يستلزم ان يكون اخذه على سبيل التقليد بل يمكن ان يكون على سبيل القطع لا يزول بتشكيك المشكك باعتقاده لانه لا وسع لفوق هذا ثم عرض التشكيك
من شخص على منه فيزول كما نرى تحققه بين الحكماء الاذكياء من كون ايمانهم ماخوذا من النظر التفصيلي على سبيل اليقين ثم يعرضهم التشكيك فزال عنهم الايمان باعتبار الميل الى
الباطنية بمتابعة الشيطان الرجيم واستبعاده عن مرضيات الخالق الحليم فيقولون بالجبر وغيره العياذ بالله اعاذنا الله تع على بقاء تثبتنا على الحق اليقين فهذا الشخص ايمانه مستودع
مع انه على سبيل اليقين وكذا لا يستلزم المقر ان يكون اخذه على سبيل النظر التفصيلي بل يمكن ان يكون على سبيل الجزم الحاصل من النظر الاجمالي كالعجوز ويكون باقيا غير زايل
فهو ايمانه مستقر بلا شبهة الثالث عشر انه عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد بل ان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي المرئية وعدم تعلق القدرة بالممتنع
ليس شان الكل والجواب عنه ان الجزم الاجمالي بعدم احتياجه تع وعدم صدور القبيح عنه مستغن عن بيان ما ذكر وان لم يكن عالما بالتفصيل فتدبر مع انه يمكن تحصيل العلم
ولو بالرجوع الى العلماء الاذكياء المنصفين المعتمدين اعلم ان الوجوه المذكورة بعضها دالة على حرمة النظر وهو الثاني والثالث والرابع والسابع والتاسع وبعضها
يدل على جواز التقليد وهو سائر الوجوه المذكورة ثم تتميم المقام يقتضي رسم امور الاول انه على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم هل يجب تحصيله بالنظر التفصيلي
المحتاج الى معرفة الميزان لان الدليل عندهم تركيب القضايا المستلزمة لذاتها قولا اخر او يكفي تحصيله بالنظر الاجمالي والحق هو الثاني وذلك لان الزام الاول في حق
المكلفين مستلزم للاختلال بل لزوم كفر اغلب الناس وعدم قبول شهادتهم للعلم بعدم معرفتهم بالدليل التفصيلي وكذا يلزم الحرج والضرر المنفيين بالعقل والشرع ومستلزم
لنقض الغرض لعدم اقدام اغلب الناس عليه ويدل عليه السيرة القطعية ومن قال بلزوم تحصيل العلم ان كان مراده هو النظر التفصيلي ففاسد لما مر وان كان مراده منه ما ذكرنا
فهو حق لما ذكرنا وح فهل النظر التفصيلي لا يكون واجبا اصلا او يكون واجبا كفائيا والحق هو الثاني وذلك للاحتياج اليه عند عروض الشبهات من الملحدين والمجربين و
المعاندين واما المراد بالنظر الاجمالي المفيد لليقين فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا كما هو المصطلح عند علماء الاصول والمراد بالمفرد
كالنظر في ان العالم متغير وهو حادث فينتقل الى كون العالم حادثا والا فالمفرد كيف يمكن التوصل منه والمراد بالمركب ترتيب القولين كما هو عند المنطقيين وهذا الدليل
الاجمالي حاصل للعوام في تكلماتهم ومعاشهم وحركاتهم كما ترى انهم يحترزون ويفرون عن الحايط المايل مع عدم قدرتهم على ترتيب المقدمتين لكنه مركوز في طبيعتهم و
جبلتهم ويلتفتون اليه اجمالا بان هذا مما يحتمل الضرر ودفع الضرر لازم فكذا المقدم وكما ترى من قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير فسماء ذات

ابراج

ابريح وارضيات فيحتاج لا تدلان على الخبر الضعيف كما في استدلال العجوزة بكف يدها من تحريك دولابها مستدلا بان المتحرك لا بد له من محرك فكذا السماء الخ والمراد باليقين هو المعتقد موافقا
القطعي الذي لا يزول بتشكيك المشكك مطابقا للواقع باعتقاد معتقده لا في الواقع لعله لتكليف بما لا يطاق ولانه لا يمكن تحصيل ازيد من ذلك من النظر التفصيلي كما هو الشأن
الثاني ان بعد ما ثبت عدم جواز التقليد عقلا وشرعا ولزم النظر فهل يكون هذا الخطاب موضوعا معفوا عنه اذا طابق الواقع ام لا ذهب الاكثرون الى الثاني وذهب الاول المحقق
الطوسي ره احتج بان اتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بصحة ما يتعاطى مع العلم بانه لا يعلم العقائد بالادلة القاطعة وبان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه دلائل الكلام
ولا يلزمون به بل يامرهم بتعلم الامور الفرعية وعبارته على ما نقل في العدة في بحث صفات المفتي حيث استدلوا على جواز التقليد في الفروع بالسيرة المستمرة وعمل الصحابة الائمة وتقريرهم
على ذلك قال ان الطريقة هي كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم ثم قال الذي نقول ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا بمثل هذه الطريقة لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطعا من سمع قولا واعتقد شيئا كان حقا في الواقع وان لم يسند الى حجة عقلا او شرعا ردعه ولبعض عبارته في بحث اخبار
الاحاد قال فان قيل اكثر الرواة كانوا من المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال قلنا ما نرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطيا في
الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق وهذان العبارتان صريحتان في تحقق الايمان بالتقليد مع العفو والعفو موقوف على اللزوم وهما نقيضان الا ان يقال مراده انه واجب
عليحدة بمعنى انه مطلوب بالعلم لرجحان الاولى للتوصل به الى الحق الواقع والاخرى مطلوبة بنفس العلم لئلا يحصل له التزلزل الشك او انه يخرج عن سائر الاديان والادلة ان حصل
بالمعرفة الحقيقية اعني التقليد والظن لكن في الثاني كان تاركا للواجب معفوا ولو كان مراده ان الواجب تحصيل نفس الحق بالعلم لكن اذا حصل بشيء اخر فينتفي وجوب المقدمة لحصول
ذيها وهو حينئذ تارك للمقدمة لا لذي المقدمة وتركه معفو عنه لما سيجيء فكيف كان فهو بظاهره ينافي ظاهر كلام المشهور من عدم تحقق الايمان بالتقليد وظاهر هذا الكلام تحققه
وكون الاستدلال واجبا عليحدة او مقدمة وكيف كان فالحكم بالعفو وبالاسلام مع عدم النظر ان كان مراده عدم النظر ولو اجمالا فهو ممنوع لحصول الاجمالي في المعارف الحقة العقلية
كحكاية العجوز وان كان المراد هو عدم التفصيلي فعدم وجوبه تفصيلا عقلا مساعد في حق الاغلب الا ان يقال بالاول ويمنع حصوله لكثير في بعض بل في حق كثير كما ان المراد بالتقليد
كالنبوة الخاصة لان رؤية المعجزة حصلت لبعض والاخرون سمعوا منه واخذوا من غير رؤيتها او عدم حصول العلم لهم بالسماع بل اخذوا مسامحة كعوامنا في الحال اذا سمعوا من بعض
فلان مجتهد وعادل اخذوا بقوله مسامحة من غير حصول العلم وعليه ان كان المراد بالعفو في الاسلام ان الاقرار بالشهادتين ولو من التقليد موجب للاثار الظاهرية وان
يعامل معه معاملة المسلمين خصوصا مع مطابقة الواقع فهو كلام لا نراه نكرا اضعف من المعاندين والمنافقين وان كان مراده بالايمان الواقعي والعفو عن العقوبة الاخروية فيرد
عليه امور الاول انه مستلزم للقول بكون الاستدلال واجبا عليحدة او كونه تركا للمقدمة المستلزم لترك ذيها ولو مع هو غير موجب للعقاب والاول تنفيه اصالة البراءة والثاني
تنفيه ما ذكرنا في مقدمة الواجب من كون تاركها مستحقا للذم عند العقلاء ولو كانت موهومة الثاني انه مستلزم للفصل بين اصابة الحق وعدمه بكون الثاني مستحقا للعقاب
غير معفو عنه دون الاول ولو كانت الاصابة اتفاقية مع شدة لكما في ترك السعي الرحمة لاجل تحصيل العلم والقواعد العدلية تنفيه لا يقال العفو في المصيب انما هو من باب التفضل
او النيابة لذاتي وحسنه ذاتا وهو لا يستلزم العفو في المخطي لانا نقول هذا الكلام متين لكن العفو محتاج الى الدليل وقد عرفنا ان الوجوه العقلية والشرعية سيما الاخبار التي ذكرنا
في كيفية السؤال في القبر يقتضي خلافه لا يقال الميل الى الاسلام امر اختياري لانا نقول اختيارية هذا الامر الاختياري ليس لاجل حسن الظن وهو مشترك الورود بين الفريقين
لا يقال لعل مراده انه صغيرة وفعل الصغيرة يكفرها ترك الكبائر قلنا اولا كون هذا صغيرة اول الكلام وثانيا بانه لا يصح بالنسبة الى فعله من تقرير الامام ع على التقليد كما سيجيء توجيهه
وثالثا بانه مشترك الورود بين المصيب وغيره ولا وجه للتخصيص لا يقال الفرق بانه يترتب على من كان اقراره بالقطع من السعي في فهم الادلة اليقينية ثوابان احدهما السعي
والاخر للحسن الذاتي في الاصابة واما من كان اقراره بالتقليد وعدم السعي واصاب الحق فله ثواب الحسن الذاتي وهو اقوى من قبح التجري الناشي من ترك المقدمة اعني النظر لان بعد
حصول ذي المقدمة المطلوب لذاته قد حصل فيصير غالبا على القبح في المقدمة عرفا وعقلا او من باب التفضل هذا فيما امكن النظر واما من لم يمكنه فاوضح واما المقر بالشهادتين
مع عدم الاعتقاد فيعامل معه معاملة المسلم في الظاهر وفي العقبى يستحق العقوبة الاخروية ان قصر في النظر واصابة الواقع واما غير المقر بالشهادتين مع عدم الاعتقاد كما في الدنيا و
الاخرة وان كان مع الاعتقاد لكن ينكر لغرض او مرض او حسد او عناد او تقية فان علم انه للتقية فهو مسلم غير مستحق للعقوبة وكذا في الدنيا واما غيره فالحكم باسلامه في الدنيا
مشكل بل الظاهر عدمه بل في الاخرة سيما في العناد واما من صرف كمال السعي ولم يصب مع عدم الاقرار فكافر في الدنيا واما في الاخرة فلا يستحق العقوبة لنفي التكليف بما لا يطاق
ودفع حسن سعيه اثر عدم الاصابة الثالث قوله من تقرير الائمة والعلماء اياهم على التقليد مع ظهور كلامهم في تحريم التقليد مستلزم لتقرير المعصوم ع والعلماء اياهم على امر محرم
وعدم لزوم النهي عن المنكر ولا ريب ان الامام ع وكذا العلماء يجب عليهم الامر بترك المنهي وفعل الواجب وان كان الفاعل غافلا لان فائدة النبي ص والمعصوم هو تكميل نفوس العامة كانوا كلهم
غافلين وهو لا يحصل الا بالابلاغ لا يقال لعل مراده كان من الوجوب السنة المؤكدة لانا نقول هذا خلاف ظاهر عبارته من العفو والوجوب الرابع ان اجماعهم على قبول شهادة
العامي لا يمكن معه ادعاء انه كان من جهة العفو لجواز كونهم غالبين بعلمه من النظر الاجمالي كما في العجوز وفي مشاهدة المعجزة ولعلهما لجواز اكتفائهم بظاهر الاسلام ولجواز
كونه من التقية ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن دعوى الاجماع على كونه من اجل العفو وقد ذكرنا وجه العفو ومع الخطاب بقي الكلام في الغافلين وغير الساعي من عند وجوب
النظر وغيرهما من القاصرين فلو كانوا مقرين بالشهادتين مع مطابقة اعتقادهما الواقع فمثل ما ذكرنا بالاول وان لم يكونوا اما مع العقد ففي الدنيا يترتب عليهم احكام الكفار
واما في الاخرة فلا يترتب عليهم العقاب من هذه الجهة لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث ادخالهم في الجنة او في العالم بين البرزخين او غيره على فرض عدم صدور
سائر المعاصي من الكبيرة والاصرار بالصغيرة فهو كلام اخر يختلف باختلاف العمل في الفروع فتدبر وكذا ما ذكرنا من المقلد والظان المقرين بالمقرين مع مطابقة
اعتقادهم للواقع تاركين للنظر مع امكانه في حقهم الثالث ان المراد باصول الدين خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب لذاته المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن القبايح
ويرجع هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم القادر المنزه عن الشريك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا
فيما لم يعلم بمعنى ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به النبي ع بعنوان الحق سنة اطلع عليه والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وهكذا حال
فيما علم اجمالا مع عدم علمه بالتفصيل كالمعاد والميزان والصراط والحساب واشباهها ولا عليه معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين مما دل عليه الاخبار الآحاد

ثم الاذعان بالمعاد ويمكن اندراجه فيما علم من النبي اجمالا ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام وهو ايضا مندرج فيما جاء به النبي ص كما ان علم انكار الضروري
من الدين مما علم انه من النبي لان انكاره انكار للنبي ص وهو مندرج فيما جاء به النبي ص ولا يكون المعرفة ببعض الانبياء اخر كالمعرفة بان النبي خاتم الانبياء وكان مبعوثا
على الثقلين وكذا كون الائمة ع منصوبا بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لا يكون على سبيل الاجتهاد وان انقراضهم يكون بانقراض العالم شرطا لتحقق الايمان بل يكفي الاذعان اجمالا
بالمعنى المتقدم سيما في اوايل الاسلام فلا ريب في امتناع العلم في بدو الاسلام بكل ما ذكر لكل احد من الناس بل كان التكليف اولا في الاقرار بالشهادتين والاذعان بهما او
بما الايمان لتضمنها اجمالا لغيرهما لكون الاذعان بالنبي ص وصدقه وكونه من جانب الله وكونه واجب الاطاعة مستلزما للاذعان بكل ما جاء به تفصيلا واجمالا كالمعاد وامامة الائمة
وعدم انكار الضروري انه من النبي ص لو ثبت انه ضروري ح لا يكون الاعتقاد التفصيلي بما ذكر شرطا لتحقق الايمان وح لا حاجة الى معرفة الوصي في بدو الاسلام نعم داخل في الاذعان
الاجمالي بكل ما جاء به النبي ص وكل ذلك يحصل بالتدريج فلا يحكم بكفر من لم يحج بجميع هذه المراتب في اول الامر حتى يتم عليه الحجة وعلم انه من الدين وانكره حتى يصير كافرا ثم اعلم ان بما ذكرنا
بعضها يكون العقل مستقلا في ادراكها كمعرفة الله والنبوة المطلقة والخاصة والمعاد المطلق والمنصوص المطلق من جانب النبي والاذعان بما جاء به من باب دليل اللطف واما الشخص
النبوة الخاصة وكذا المنصوص الخاص المعاد الخاص الضروري الخاص فلا يكون العقل مستقلا في ادراكها فان امكن تحصيل العلم فهو المطلوب والا فهل يكتفي بالظن او يبقى على الشرع السابق او
حتى يعلم ولو لم يكن شرع سابق فالظن او البقاء على الحالة السابقة حتى يعلم وقد عرفت مما سبق ان استحقاق العقوبة الاخروية وعدمه للمقصر والعدو يترتب الاثار الدنيوية
يدور مدار الاقرار والعدو يكون مدار المقصر والعدو بقي الكلام في الضروري من الدين وهو ما لا يشتبه على احد ممن كان داخلا في الدين انه من النبي ص وهو قد يكون من باب الاعتقاد
وقد يكون من باب الافعال والحق فيها ان كون انكاره مستلزما للكفر ليس الا باعتبار كون انكاره مستلزما لانكار صدق الرسول لعدم دليل على كون منكر الضروري كافرا الا من لفظ الكتاب
ولا السنة واما العقل والاجماع فلا يحكمان مطلقا بل من حيث كونه منكرا لصدق الرسول وانكار الضروري قد يكون مع عدم علمه بكونه ضروريا وان كان ضروريا عند مجتهد اخر او شخص
اخر وقد يكون مع علمه بكونه ضروريا وصادرا من النبي ص وعلى الثاني لا ريب انه كافر في الدنيا والاخرة وعلى الاول فاما ان يكون مع القصور في فهم الضروري او يكون من التقصير
اما الاول فلا كفر في الدنيا ولا في الاخرة واما الثاني فالحكم بالكفر مشكل لعدم انكاره لصدق الرسول لعدم علمه بانه منه ص بل ينكر ما يكون منه في الواقع باعتقاد انه ليس منه وعدم
اعتقاده بانه منه ص ولو كان هذا موجبا للكفر يلزم كفر اغلب الناس بل المجتهد العياذ بالله بخلاف اصل الاصول كمعرفة الله والنبوة المطلقة والمعاد والخاص المطلق فان
انكارها موجب لترتب الكفر الدنيوي في الاثار الظاهرية سواء كان من باب القصور او التقصير واما الاخرة فيدور مدار التقصير لعدم منعه لا بد في الحكم بالكفر القطع بكونه هذا
ضروريا لا يشتبه على احد حتى عند المنكر وكذا القطع بكون هذا منكرا له واما الظن باحد الامرين فلا يكفي لعدم كفاية الظن في الموضوعات سيما في امثال المقام من الحكم بالقتل
والنجاسة وقسمة الاموال وعدم التناكح والتوارث لكون كلها مخالفة للاصول القطعية وهذا القطع يختلف من حيث الموارد والاشخاص فقد يحصل القطع من القرائن
الخارجية من الحدث وامثاله بكون هذا ضروريا حتى عند المنكر ويكون هذا الشخص منكرا له وقد لا يحصل بالنسبة الى شخص اخر او بالنسبة الى مورد اخر وبذلك ظهر ان الحكم
بكفر القائل بكون المعاد من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقول به الاشراقيون او يكون من باب اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد انهدام البدن بسبب تذكرها الاعمال
الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول به المشاؤون ويحملون الاخبار الواردة في الجنة والحور والقصور والثمار على التشبيه التقريب للافهام القاصرة ويمنعون فهم جميع العوام بعض
الخواص مطابقا في امثال ذلك يتخيل كونهم من اهل الاسلام محل الاشكال الا اذا علم بكون هذا ضروريا عنده واما كونه ضروريا فالظاهر انه مما لا ريب فيه لان بعد انضمام ظواهر الاخبار
والايات بالتسامع والتظافر من الناقلين من النبي ص مع تخلية النفس عن الشبهات السوفسطائية فلا ريب في حصول القطع بذلك وكونه ضروريا واما قولهم بعدم حجية الظواهر
في هذا المكان للضروري لا ان افادة المرادات لا يمكن غالبا الا باللفظ واللفظ لا يفيد غالبا الا الظن لكونها ظواهر لكن بانضمام قبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه
بدون نصب القرينة من الحكيم يفيد القطع بذلك بل في مقام الشفاء غالبا يفيد القطع بذلك والحاصل ان الخطابات واردة على متفاهم المخاطبين في زمان النبي ص وبعد
عنهم للقبح المذكور فيكون الغائبين مكلفا بما فهمه المشافهين وعرفهم لا بمقتضى فهمهم في عرفهم لا يقال لعل اللفظ كان مع القرينة في مقام الخطاب لانا نقول بعد ضميمة
الاصل سيما مع هذه القرائن من التسامع التظافر مع كون الالفاظ الدالة غير منحصرة بواحد بل من حيث الكثرة متواترة بذاتها مع انضمامها بان القرينة لو كانت لوصلت الينا
في هذا الامر المهم لقضاء العادة بذلك يحصل القطع المذكور والضرورة المفروضة لا ينافي القرينة قد تكون حكم العقل لانا نقول حكم العقل لو كان مستقلا كالحكم
قطعا ولم يكن في مقابل الضرورة فكيف وادعاء هذا القطع مجرد الدعوى والتخيل والا فليس معه ما ينافي ضروريته ولا مسلمة نعم هو مسلم في نفي التجسم والجبر وامثالهما فهو مدرك
وصارف لبعض ظواهر الايات والاخبار منها ما دل على كون فاعل الشر هو الله نعم العياذ بالله في قوله تعالى قل كل من عند الله فيحتاج الى صرف الظاهر بعد كون المراد بالفاعل
هو الفاعل المباشر او السبب للمباشرة واما في امثال المقامات فادراكه نفي جسمانية المعاد على سبيل القطع فكلا وحاشا ومع تسليم الادراك فهو في مقابل الضرورة لا يبقى
العقل كيف يخصص لانا نقول انه من باب التخصص لا التخصيص كما في حسن المناديب الكذب النافع وقد مر نظيره غير مرة ثم الكلام بقي الكلام في وجوب الايمان بالمعنى المذكور
من حيث كونه شرطا لصحة الاعمال فهل يكفي الظن من هذه الجهة كما يكون كافيا في نفس الاعمال من الركوع والسجود وامثالها والحق انه لا يكون كافيا في ذلك لان تحصيل العلم
ممكن والاصل حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة الاشتغال والاستصحاب والمراد من نفي العسر والحرج لكن لو اكتفى بالظن من حيث العقاب والعدم يدور مدار التقصير والعدم ومن
حيث الصحة والفساد يدور مدار الواقع والعلم او الاجزاء والعدم هذا هو الكلام في اصول الدين **الامر الثاني** في انه هل يجوز التقليد في الموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية
وغيرها او لا والحق هو الثاني وذلك لاصالة حرمة العمل بالظن للاصول والعقل والاخبار والاجماع وبناء العقلاء والسيرة كما لا يخفى بل لا يكفي الظن المطلق في الموضوعات الصرفة
الغير الرجالية الا بعد قيام الدليل على حجيته كالقبلة وافعال الصلاة والوضوء والضرر الدنيوي وغيرها كما مر توضيحه في حجية المظنة **الامر الثالث** في الفروع ويقع الكلام
فيه في امور الاول ان صحة التقليد وجوازه هل يكون مشروطا بعدم كون المقلد مجتهدا ام لا خلاف ولا اشكال في عدم جواز التقليد لمن كان مجتهدا في الاستنباطات
الفعلية لما يدل على ذلك مضافا الى الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية والمنية والتمهيد والاحكام وشرح المختصر وغيرها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال
والاستصحاب للقطع بالامتثال على وضع العمل بما ادى اليه ظنه واما التقليد فمحل الاشكال بل يدل عليه بطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح وكذا الاتحاد

ولا خلاف في جوازه فيما كان مجتهدا ولم يمكنه الاستنباط من باب انسداد الشرعي او العقلي وذلك لبطلان سائر الاحتمالات من البراءة والاحتياط وتحصيل الظن الاجتهادي
اما الاخير فلقبح التكليف بما لا يطاق واما الاول فللزوم الخروج عن الدين في بعض الموارد وهو فيما كان غير مستنبطاته كثيرة واما الثاني فللزوم العسر والحرج ويثبت غيره بالاجماع
المركب بما لا اشكال والخلاف فيما كان مجتهدا متمكنا من الاستنباط شرعا وعقلا من غير عذر ولم يستنبط فاختلفوا في جواز التقليد له في غير مستنبطاته الفعلية على اقوال
الاول عدم الجواز وهو مذهب المشهور المعروف من الاصحاب والاشاعرة نسب دعوى الشهرة الى كثير من الاصحاب كالعلامة في نهاية والسيد السند في المنية والامدي في الاحكام وكذا
غيرها الثاني الجواز نسب هذا نقولا الى احمد والشافعي وابي حنيفة وبعض اخر من الحنفية الثالث انه يجوز له تقليد الاعلم ولو كان غير الصحابي دون الادون والمساوي
نسب هذا الى محمد بن الحسن الشيباني الرابع انه يجوز له تقليد الصحابي دون غيره نسب هذا الى الشافعي الخامس انه يجوز تقليد غيره ان كان صحابيا وهو راجح في نظره نسب هذا الى ابي
علي الجبائي السادس انه يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به نسب هذا الى ابن سريج وقول بالتفصيل بين ضيق الوقت وغيره وهذا التفصيل خارج عن محل النزاع لان الظاهر
من القائلين بعدم الجواز هو عدم الجواز في سعة الوقت لا في ضيق الوقت وذلك لانه لو لم يكن جائزا في ضيق الوقت لكان اما مكلفا بالاحتياط او الاجتهاد او لا يكون
له تكليف اصلا والكل باطل لما سبق ويتعين عليه التقليد وكذا الظاهر خروج التفصيل بين ما يخصه وما يفتي به عن محل النزاع لانه لو كان من به الكفاية غير موجود فيجب
الاجتهاد بالاتفاق لا بحصار معقد الواجب الكفائي به ولو لم يكن من به الكفاية فلا يجب لاجل الافتاء بالاتفاق ويجوز له نقل الفتوى بالاتفاق فالنزاع انما هو في عمل نفسه
مما يخصه اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على عدم جواز التقليد بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج جواز العمل باجتهاده بالاتفاق وبقي تقليده
محل الشك والاصل هو الحرمة الثاني قاعدة الاشتغال لكون العمل بظنه مبرء للذمة بالاتفاق واما التقليد فمحل الشك والاصل يقتضي لزوم الاول وكذا استصحاب الاشتغال والتكليف
الثالث استصحاب حرمة التقليد ووجوب العمل باجتهاده فيما لو استنبط وجاء زمان نسي عن مستنبطه مع امكان اجتهاده ثانيا ان لم يكن له مكتوبا او باجزاء الصلوة حتى يطلع على مستنبطه
ان كان له مكتوبا واذا ثبت عدم جواز التقليد لزوم تاخير الصلوة هنا ولزوم ترك الامور المباحة ان كان الاطلاع موقوفا عليه فيثبت في غيره بالاجماع المركب الرابع ظهور الاجماع
والاجماعات المنقولة على حرمة التقليد للمجتهد لا يقال انها لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في المسئلة الاصولية لانا نقول ان اصل التقليد هو هو ما وجوب الاجتهاد ظنونا تام
حجيته بانضمام الدليل الرابع الخامس قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه ما لا يخفى السادس قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على كونه اهل
العلم وهو اعم من كونه عالما بالفعل ام لا ويكون مفاد الاية كونه من جملة المسئولين لا السائلين لا يقال انها تدل على جواز التقليد له لان المتبادر من قوله لا يعلمون هو وجوب
السؤال لمن لم يكن عالما بالفعل سواء كان من اهل العلم ام لا لانا نقول غاية ما سلم يحصل التعارض بين الصدر والذيل ولا بد اما من صرف الذيل الى الصدر وتقييده بمن كان
عالما بالفعل فكان المقام من جملة السائلين او صرف الذيل بكونه المراد منه هو غير اهل العلم وكان المقام من جملة المسئولين ويجب عليه الاجتهاد مقدمة او صرفهما معا وكان
المقام خارجا عن السائل والمسئول فيختص الصدر بالعالم الفعلي والذيل بالعامي لا يقال الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجاز لانا نقول ارتكاب الاول مستلزم لمجاز اخر
لكون الامر ظاهرا في الوجوب العيني وهو يقتضي كون التقليد واجبا عينيا في حقه وهو خلاف الاجماع فلا بد من حمله على الوجوب بالمعنى الاعم وهو مجاز اخر ولا ريب ان المجاز الواحد
اولى من ارتكاب المجاز والتقييد لا يقال ابقاء الصدر على حاله مستلزم وجوب السؤال عمن كان له قوة مع عدم استنباطه الفعلي مع ان الظاهر ان الرجوع الى العالم الفعلي لانا نقول
لا ضير فيه لان المجتهد لو انحصر فيجب السؤال ويجب عليه الاجتهاد كما لو لم ينحصر وكان متعددا فيكفي السؤال عن احد اهل العلم نظرا الى التوزيع المستفاد من مقابلة الجمع بالجمع ووجوب
السؤال التخييري لا يستلزم وجوب الاجتهاد بالعيني في صورة التعدد كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الانصاف انه لا يصح الاستدلال بالاية لجواز تقليد هذا ولا لعدمه وذلك
لانها قد وردت في مقام حكم اخر وهو رجوع الجاهل الى العالم في الجملة والقدر المتيقن من العالم هو العالم الفعلي ومن الجاهل العامي ويمكن الاستدلال على جواز التقليد بوجوه
الاول قوله تع فاسئلوا اهل الذكر وتقرير الجواب عنه قد علمت ان السؤال لا يحصل العلم لو جد اما العلم الشرعي اعني كون التقليد معتبرا بالدليل القطعي في حق هذا
او الكلام ومعه لا يسقط وجوب السؤال حتى يجتهد ويعمل بظنه فتدبر وعيز ان الامر دال على اجزاء السؤال وكفايته سواء حصل العلم منه ام لا الثاني اية النفر والجواب
عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد وقد مر الكلام فيه في حجية المظنة مع انه نفيه يجب ان يكون منذرا على انها وردت في مورد حكم اخر الثالث قوله تع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وجه الاستدلال الظاهر لان قوله اولي الامر هو العلماء والجواب عنه اولا بالمنع كونه هو العلماء لجواز ان يكون المراد هو الائمة ع كما هو الظاهر من
ذكره بعد الرسول وثانيا بان ظاهره الوجوب العيني ولم يقل به احد من الاصحاب وصرف الامر الى المعنى الاعم من باب عموم المجاز ليس اولى من جعل المراد باولي الامر هو الائمة ع
وثالثا بانه من العلماء لصدق العرف بمجرد حصول قوة الاستنباط له ولا ريب كونه من اهل العلم والعلماء الرابع ما ذكرنا من رواية ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا
به حكما والجواب عنه اولا بان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو لا يصلح الا في حق العامي وثانيا بانه ظاهر في المرافعات ونحن نسلم لعدم جواز الحكم من المجتهد لنفسه ولا ملازمة
بينه وبين غيره حتى تثبت مطلوب المستدل وثالثا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا ومع ذلك غير كاف لما ذكرنا الخامس استصحاب جواز التقليد فيمن كان مسبوقا بالتقليد والجواب
عنه ان الجواز كان في ضمن الوجوب والوجوب قد ارتفع بعد امكان الاستنباط بالاجماع واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز نظرا لما حققنا من كون انتفاء الفصل موجبا
لانتفاء الجنس الموجود في ضمنه ولبقائه في ضمن فصل اخر يحتاج الى الدليل واذا ليس فليس لا يقال استصحاب صحة التقليد السابق موجود لانا نقول الحكم الوضعي تابع للحكم
التكليفي واذا انتفى الثاني انتفى الاول لعدم الابتناء تحقق الملازمة بين الملزوم السادس ان من قول المجتهد يحصل له الظن ودفع الضرر المظنون لازم والجواب عنه اولا بان بعضهم
ذهب الى عدم جواز التقليد يحصل الظن بحرمته ودفع الضرر المظنون لازم وثانيا بان ترك العمل بالظن انما يكون مظنون الضرر اذا لم يكن على خلافه دليل شرعي وهو
موجود وهو الاصول القطعية المقتضية للزوم الاجتهاد وطرح هذا الظن وثالثا بان بعد امكان الاجتهاد وامكان تحصيل الظن الاقوى لا يكون ترك الاضعف وتحصيل
الاقوى محتملا للضرر بل الامر بالعكس للاصول القطعية المقتضية للاجتهاد السابع نقطع بتقليد الصحابة بعضهم بعضا في زمان الائمة ع وان امكن لهم تحصيل العلم
بثبت فحقنا بقاعدة الاشتراك والجواب عنه اولا بالمنع جوازه وتحققه للصحابة ممن يمكن له تحصيل العلم سلمنا لكن لعله كان قول بعضهم ونقلهم عن المعصوم ع مفيدا
للقطع بالصحة عادة لبعضهم لاعتماد بعضهم ببعضهم وهو لا يكون بعيدا لكونه اخبارا عن الامور الجلية على السماع كما هو حاصل لنا في اخبار الائمة من الامور الجلية

وثانيا

وثانيا بمنع جريان قاعدة الاشتراك لاختلاف الموضوع من حيث كون اخبار الصحابة من باب النقل الصرف واخبار المجتهد هنا عن اعتقاده ما استنبط من الاستنباط الظني
الثامن انه لو كان الاجتهاد لازما والتقليد غير جائز للزم وجوب تاخير الصلوة وترك المباحات لان الواجب لا يترك الا بالواجب الاقوى كالصلوة في اخر الوقت والحركة لتعذر
الضرورة واللازم كما ترى وكذا سائر الامور ويلزم من ذلك الحرج الضرري بل يلزم ايضا فسق غالب الطلبة لكونهم متجزيا او مطلقا مع انهم يباشرون المباحات ويقلدون في الصلوة
ولا يكونون على افعالهم مذمومين والسيرة المستمرة ايضا على خلافه لا لارتكابهم المباحات الى ما مر لانه لا يلزم ذلك لان على فرض لزوم الاجتهاد اللازم اتصافه بالمبدء
كالتجارة والصباغ وامثالها الصدق المشتق معتبر لا يشترط في الصدق اشتغاله بالصناعة حقيقيا لانا نقول هذا يصح اذا كان وجوب الاجتهاد ثابتا بدليل لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل
لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل عقلي فيدور مداره والعقل لا يرخص ترك الاشتغال الا بقدر الضرورة الشرعية لقطعه بعدم مضادة المباح للواجب وغير ذلك
انا العقل والشرع من الوجوه التي ذكرنا على وجوب الاجتهاد كما يحكمان بلزوم الاشتغال وعدم مضادة المباح للواجب فكذا يحكمان بقبح عدم ترخيص الرؤف الودود
الكريم الا بالقدر الضروري سيما مع كثرة الادلة الشرعية على كون الدين على السمحة السهلة فيقتضي الجمع بين حكمي العقل والشرع هو اللزوم وترك المباحات بقدر ما لا يلزم معه الضرر الذي
ما لا يحتمله غالب الناس هو الاقوى عندي لو لم يكن اجماع مركب في البين كما هو غير ثابت واما لو ثبت فيثبت جواز التقليد مطلقا بالعقل والشرع النافيين للعسر والضرر وكيف كان فيجوز ارتكاب
المباحات بقدر ما ينتفي به العسر والضيق والضرر بل الحكم بالجواز الى الحرج عن كونه مجتهدا عرفا كالصباغ مثلا لا يخرج عن كونه صباغا لكلام في جواز تقديم الصلوة والحق انه ان قلنا بوجوب الاجتهاد
بالدليل اللفظي فيكون كالصباغ وامثاله فيجوز لعدم منافاتها الصدق الاسم وان قلنا بوجوبه من باب العقل فلا يجوز لعدم مقاومته للواجب المضيق وعليه لو قدم فاما ان يأتي بها جاهلا
بالمسائل من غير البناء على التقليد المفروض بعدم الاجتهاد والتقليد او احتياطا وعلى الاخير فالصحة واضحة لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد ولا يكون العلم بالوجه
شرطا وان امكن ما مر وعلى الاول فيفصل بين المطابقة للواقع وعدمها لما مر في الجاهل في العبادة من عدم اشتراط العلم بالوجه وكذا ما مر من عدم كون الامر بالشيء مقتضيا
للفساد وعلى الثاني ايضا كالجاهل لان تقليد المجتهد ليس اضعف من تقليد الاب والام واما انهما ممن يقلد الجاهل المفروض وجه التقليد والاجتهاد خارج عن حقيقة العبادة
ومقدمة خارجية لها فتدبر واما لو اخر مع اشتغاله بالاجتهاد فبالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه وصحيح واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فيقلد لعدم امكان الاجتهاد زائدا مع عدم
تقصيره فيختص بالتقليد الاضطراري صحيح مطلقا كالعامي المقلد للاجزاء واما لو اخر مع اشتغاله بالاجتهاد فبالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه واما بالنسبة الى ما لا يستنبط
فقد مر حكمه واما لو قصر في الاجتهاد واخر الصلوة فيكون مكلفا بالصلوة مع الاحتياط وان كان موجبا للعسر لكونه ناشيا من سوء اختياره ولا يشمله ادلة العسر الا اذا اوجب الضرر
واما اذا اوجب الضرر او اوجب الاحتياط تفويت الصلوة وتركها في الوقت فيجب عليه التقليد لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا يكون مكلفا بالصلوة على وجه الاجتهاد
ولا على وجه الاحتياط فتختص المقدمة بالتقليد لكن ان طابق الواقع فيصح والا فاتت الصلوة الواقعية المأمور بها منه لانه مأمور بها وبسوء اختياره انحصر المقدمة بالتقليد ثم
ظهر له خطاء مقدمته فيجب عليه الاعادة والقضاء وان قلنا بكونه بالامر الجديد

الامر الثاني

في ان التقليد هل يكون من باب التعبد او يكون من باب الظن الشخصي بالحكم
الواقعي ما لم يكن دليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من غير المجتهد او يكون من باب الظن النوعي فيه اذ الامر بينه وبين غيره او لا يكون من الاول كليا ولا الثاني ولا الثالث كذلك
بل يكون مختلفا ففي بعض المقامات يكون من باب التعبد في بعض المقامات يكون من باب الظن بالحكم الواقعي وفي بعض المقامات يكون من باب الظن النوعي وبالحكم الظاهري يظهر الاول
من القائلين بوجوب البقاء في المسبوق بالاستصحاب وفي غيره بعدم لزوم التقليد الاعلم وبعدم جواز تقليد الميت مع ان الظن النوعي انما هو مع الاعلم والظن الشخصي يكون في جانب
الميت في بعض المقامات ويظهر الثاني من بعض هم القائلون بجواز تقليد الميت لو كان الظن الشخصي حاصلا من قوله ويظهر الثالث من المشهور القائلين بعدم جواز تقليد الميت
مطلقا للاخبار والاجماعات المنقولة على عدم جوازه وبوجوب تقليد الاعلم مطلقا لظهور الاجماع والاجماع المنقول ويظهر الرابع من المفصلين بين المسبوق بالتقليد وغيره بوجوب البقاء
في الاول وان مات او وجد اعلم منه وفي الثاني احد الاقوال المذكورة او الاختلاف في المقامات كما سيجيء توضيحه في المقامات واما سائر الاقوال فلا دليل عليه لا من العقل ولا من الشرع
اما بالنسبة الى القول الاول ففي المسبوق واما في غيره فبالنسبة الى الحكم العقلي فلانه مع وجود الاعلم لا يكون العقل حاكما بكفاية الاخذ من غيره بل حاكم بلزوم الاخذ من الاعلم بوجوب
ان الاول الاخذ من الاعلم يجوز بالاتفاق ومبرء للذمة كذلك بخلاف الاخذ من غير الاعلم والعقل قاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال وكذا قاطع بحرمة العمل بما وراء العلم حتى
يدل الدليل على خروجه وكذا حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي ولو كان في جانب الميت من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح واما بالنسبة الى الشرع فلان
الدليل الدال على جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم اما ان يكون هو الاجماع او الايات او الاخبار من قوله ع من عرف شيئا الخ او العسر والحرج والسيرة وكلها فاسدة اما الاجماع
فلانه لو لم يكن على وجوب تقليد الاعلم لم يكن على عدمه واما الايات من قوله فاسئلوا الخ فلان الى فرض حجيته للتمسك به لا يصح هنا لكونه واردا في مورد حكم اخر وهو رجوع
الجاهل الى العالم في الجملة واما اية النفر فلما مر من حجية المظنة من عدم دلالته على حجية الخبر الواحد لانها وردت في بيان وجوب التفقه واما الثاني اعني رواية ابي خديجة فلانها واردة
في مورد حكم اخر وهو ان العلم بجميع الاحكام لا يكون شرطا للحكومة بل يكفي العلم ببعض الاحكام ولا يكون في مقام اثبات جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده ولان المتبادر من
العرفان هو العلم اعني الصورة الراسخة الجازمة وبعد تعذر الحقيقة يتعين صرفه الى اقرب المجازات اما العلم الشرعي والظن الاقوى بالنسبة الى نظر المقلد وتحقق كل منهما
من غير الاعلم مع وجود الاعلم اول الكلام مع انه معارض برواية من ترى احكامنا ولا ريب ان الغالب فيه هو الاعلم مع انه يمكن منع شمولها للفتاوى بجواز الاكتفاء في المرافعات
باعتبار عدم كفاية الاعلم وكون الرجوع اليه مستلزما للعسر بخلاف الفتاوى فانه يمكن ولو بالرجوع الى رسالته فتدبر مع انه خبر واحد لا يفيد الا الظن وهذا الظن معارض مع الظن
الحاصل من ذهاب المشهور الى وجوب تقليد الاعلم وعلى فرض التساقط تكون اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم نافية لتجويز غير الاعلم واما السيرة فمع علمهم
بوجوب الاعلم فلا دلالة على الرجوع الى الاعلم واما العسر والحرج فلانه خارج عن محل النزاع لان النزاع فيما كان الاعلم موجودا مع تسلم كون الرجوع اليه موجبا للحرج شرعا او عقلا
فتدبر واما بالنسبة الى القول الثاني فبالنسبة الى حكم العقل فلان حكمه بلزوم اخذ الظن انما هو فيما لم يكن الموهوم موافقا للاصل وربما صار راجحا كما في المسبوق بالتقليد مع عروض
الموت للمجتهد او مع وجود الاعلم منه ابدا التقليد وذلك لعدم الدليل على طرح هذا الاستصحاب واخذ هذا الظن كما سيجيء وكما في غير المسبوق في المجتهدين المتساويين وكان مخيرا
في اخذ احدهما ثم مات احدهما او صار اعلم فاستصحاب التخيير يقتضي جواز الرجوع الى الميت او الى غير الاعلم والظن الشخصي المطلق لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية واللازم

طره

لو صرح العمل بالاستصحاب كما سيجيء واما بالنسبة الى حكم الشرع فواضح لعدم الدليل على اخذ الظن الشخصي المطلق وطرح الاصل من الاستصحاب وغيره لا من الاجماع ولا من الاية ولا
من السنة واما بالنسبة الى القول الثالث فلعدم الدليل على الاخذ بقول الاعلم فيما كان مسبوقا بالتقليد لعدم الدليل ايضا على الاخذ بقول الحي فيما حصل الظن الشخصي بصدق قول
الميت كما سيجيء فاذن القدر المتيقن من جواز التقليد المخالف للاصل بعد نفي وجوب الاجتهاد العيني هو الاخذ تعيينا من الاعلم الحي الذي يحصل الظن الشخصي بصحة قوله مع
عدم سبقه بالتقليد اما مع انتفاء احد هذه الامور فلا بد من اقامة الدليل على جوازه اذا عرفت ذلك فيحتاج توضيح الحال الى رسم امور الاول ان فتوى المجتهد هل يكون من باب
الاخبار كرواية الراوي حتى لا يكون تعيين المجتهد شرطا لصحة التقليد بل يكفي مجرد العلم بكون هذا من قول المجتهد الذي يصح تقليده ولا يكون كذلك حتى يكون تعيين المجتهد
شرطا والحق الاخير من صور ثلث الاولى ان يكون مقلد المجتهد معين او مجتهدين كذلك في بعض المسائل ثم نسي مجتهده بخصوصه وبقي صورة المسألة في نظره مع القطع بعدم بقاء
شرائط الفتوى منه او الشك فيه والحق عدم لزوم التعيين في الاعمال اللاحقة وذلك للاستصحابات الثلثة اعني الحكم الوضعي والحكم التكليفي الفرعي وهو الحكم المستقر في ذمته بعد
الاخذ والحكم التكليفي الاصلي بجواز العمل حال التعيين والنسيان ولان لزوم التعيين في هذا القسم مستلزم للعسر والحرج لعدم امكان الضبط في المسائل التي قلد بكون هذا
هذا المجتهد الذي من عنده وهكذا لا يبقى يمكن ان يقلد مجتهدا واحدا في جميع مسائله لانا نقول هو بعض عسر لا يخفى وكذا فيما انتفى شرائطه بحصول السؤال والتقليد
في زمان اتصافه بها ولا يكون تقليدا بعد الانتفاء للدليل على وجوب التقليد ثانيا كما سيجيء لو رجع مجتهد عن فتواه الثانية ان يكون ذلك قبل التقليد هو بعض الاخ
من اقسام الاول ان يكون عالما بكون هذا مذهب مجتهد يصح تقليده ثم لا شك ولا ريب في وجوب التعيين والعلم بذلك ويدل على ذلك مضافا الى اصالة الاشتغال واصالة
حرمة العمل بما وراء العلم الاجماع القطعي وكذا في صورة العلم بكونه من غير المجتهد او من مجتهد لا يصح تقليده كالادون والميت في بعض المقامات الثاني ان يكون عالما بكون هذا مذهبا
لمن لو كان عالما به لصح تقليده ولكن لا يعلمه الثالث ان يكون عالما بكون هذا مذهب الجميع من المجتهدين بخصوصهم كالثلثة مع العلم ببعض الاخذ من كل واحد منهم او من بعضهم كما في المجتهدين
المتساويين فهل يجب عليه تعيين واحد منهم ولا بل يكفي الاخذ من الثلثة وجعل فتوى الثلثة او احدهما من غير تعيين معمولا به اشكال وظهر من المحقق القمي ره في بحث تقليد الاعلم
عدم الوجوب حيث قال وان اتفقوا في الرأي مطلقا وان كان بعضهم اعلم ولا اشكال ايضا في التخيير ونظر صاحب السيد السند عميد الدين في المنية فانه حكم بالتخيير من غير اشارة الى الخلاف وكذا
بعض المتاخرين حيث حكم بجواز الاخذ ممن يفتي بفتوى المجتهد ان علم بانه ممن يصح تقليده وان لم يعرف شخصه الظاهر عدم شرطية التعيين لان المعرفة من التقليد خارجة عن حقيقة
العبادة وانما هي مقدمة خارجية لاجل معرفة الحقيقة فمتى حصلت من قول من يصح تقليده فالمقدمة حاصلة وعدم تعيينه لا يكون مضرا باطلاق ادلة العبادة والتقليد ولم يكن على
تقييدهما بالتعيين دليل وعلى فرض الشرطية فانما هو شرط لصورة التقليد لا لصحة العمل ولا ملازمة بينهما فلا يرد ان القول بالشرطية هنا مناف للحكم بصحة عبادات الجاهل ثمة لان الحكم بالصحة
ثمة موقوف على اندراج عمله تحت الدليل الواقعي على قول مجتهد يصح تقليده ولا يشترط فيه التعيين **الامر الثاني** في ان صحة التقليد هل تكون مشروطة بعدم سبق التقليد
من مجتهد اخر فلو قلد مجتهدا يصح العمل بقوله فلا يجوز الرجوع عنه وتقليد مجتهد اخر مطلقا او يجوز مطلقا او التفصيل بالجواز ان وجد اعلم منه او الجواز ان مات مجتهده او الجواز ان صار
مجتهده كافرا كالمرتد او مخالفا كالشافعي او نحوه وهكذا او فاسقا او زال عنه قوة الاجتهاد او رجع عن فتواه او تغير عن اجتهاده او صار المقلد مجتهدا او التفصيل بين هذه الاوصاف اشكال واقوال
وجميع ما مر الاول في بيان احقاق الحق من الاحتمالات والاقوال الثاني في ان التقليد الذي لا يجوز معه الرجوع الى مجتهد اخر هل هو مجرد الاخذ او يشترط فيه العمل على الاول فهل
يكون هو الاخذ الاجمالي والتفصيلي اما الاول فالحق عدم الجواز الا فيما رجع المجتهد الاول عما افتى به فيما يجوز النقض والرجوع كما او حصل الظن على خلافه مع كون الظن حاصلا
الاسباب المعتبرة كالاوصاف المعتبرة للمقلد بمجتهد اخر اسوى من المجتهد الاول لبعض الشرائط التي ثبت اعتبارها ابتداء واستمرارا في صحة التقليد بالدليل الاجتهادي كالاسلام ان قلنا
به كما هو الظاهر واما عدم الجواز فيما لو وجد الاعلم فلما سيجيء في تقليد الاعلم واما عدم الجواز فيما لو مات فلما سيجيء في تقليد الميت واما عدم الجواز في صورة حصول الظن على خلافه
مع كونه من الظنون الغير المعتبرة وكذا فيما زال عنه الوصف الثابت حال التقليد كالعدالة بعروض الفسق او زوال قوة الاجتهاد او الاسلام او الايمان او الاعلمية او العقل او الحيوة
وامثالها اما الاول اعني فيما كان الظن المشكوك الحجية على خلافه فلوجوه الاول قاعدة الاشتغال لان البقاء على ما قلد مبرئ للذمة اتفاقا واما الرجوع الى غيره فمحل الشك والاصل هو
الاول الثاني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه البقاء على ما قلد بقي الرجوع الى مجتهد اخر تحت الاصل لفرض كون الظن على خلافه مشكوك الحجية الثالث الاستصحاب في وجوه اربعة
لانه بعد اخذ الحكم مثلا كوجوب السورة والعمل استقر وجوبها وحرمة الرجوع الى الغير وصحته وحجية قوله له في ذمته والاصل بقاء الاحكام الاربعة حتى يثبت خلافه الرابع الاجماع المنقول
من المحقق شريح من العضدي الاحكام المنية ولم اجد مخالفا في المسألة ولم ينقل احد من احد الخلاف الخامس ظهور الاجماع بل ظهوره في مسألة عدم جواز نقض الفتوى بالفتوى السادس لزوم
الهرج والمرج والضرر لان من قال بعدم وجوب البقاء اما ان يقول ببقاء التخيير وكونه استمراريا او عدم اللزوم بعد الاخذ وجواز الرجوع الى مجتهد اخر او يقول بحجية الاستصحاب
من باب الظن والثاني فظهر فساده بالاستصحاب وعلى الاول يلزم ما قلنا السابع ان في الرجوع احتمال الحرمتين وجوب البقاء ولزوم المخالفة القطعية وفي البقاء احتمال حرمة
واحدة وهو وجوب الرجوع ولا اجرو متعين لكونه اقل القبيحين وان قلنا بجواز الرجوع والتخيير فلا يكون في البقاء احتمال الحرمة الثامن حرمة المخالفة القطعية في الحدود
كما لو قلد من قال بوجوب شرب الخمر عند توقف دفع المرض عليه واراد ان يقلد من يرى حرمته ومخالفة القطعية حرام عقلا وشرعا فيجب التمسك من باب المقدمة لا يقال كما
انه يلزم المخالفة القطعية كذا يلزم الموافقة القطعية وهو واجب لانا نقول تحصيل الموافقة القطعية هنا لا يكون واجبا بالاتفاق لما عرفت من الاجماع على جواز
البقاء واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيرها مما لا يلزم معه المخالفة القطعية بظهور الاجماع المركب فتدبر التاسع ان الادلة دلت على وجوب السؤال عن المجتهد المجمع
للاوصاف وكان مجتمعا حين السؤال عنه وقد حصل السؤال بعد ولو سقط الامر لا دليل على وجوب السؤال ثانيا بل جوازه ولم يكن دليل على اشتراط بقاء الاوصاف في سقوط
الامر بعد السؤال والدليل على جواز الرجوع ليس الا استصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ والجواب عنه اولا بارتفاعه باللزوم الثابت عليه بعد الاخذ والعمل وثانيا بمعارضته
بالاستصحاب الذي ذكرنا وهو اولى لوروده عليه عرفا ولاعتضاده بما ذكرنا سلمنا التكافؤ والتساقط فتكون اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض لا يقال يقتضي تعيين اللزوم
ولو بالعمل ممنوع لجواز بقاء التخيير وكون الملحوق احد افراد المخير لانا نقول اصالة الاشتغال واصالة الحرمة واصالة عدم شرعية السؤال بعد الاخذ والسؤال منضمة الى لزوم
الهرج والمرج والمخالفة القطعية وظهور الاجماع بل الاجماع بعينه كيف ولو دام الاختيار لا بعض اللزوم في زمان لان بعد الشروع في الصلوة واختيار القول بوجوب

السورة

السورة مع قراءتها او لم يكن حكمه قراءتها مستمرا كان مخيرا حتى دام الاختيار مخيرا في قراءتها لا يكون حكمه القراءة بل حكمه التخيير بين القراءة وعدمها فكيف يحكم بعد العمل بالقول
بعدم حكمه القراءة بعينها ولو بالاختيار على انه اجماعي ولذا اجمعوا على وجوب البقاء وحرمة الرجوع الى الغير حتى يثبت الدليل على خلافه واما الثاني اعني عدم جواز الرجوع
وحرمة تقليد الغير فيما زال عنه الوصف الثابت حين التقليد سواء عرض وصف هنا مضادا كالفسق والكفر او زال القوة الاجتهادية فللاستصحابات التي مضت لانه ثبت في حال
الاتصاف لا بشرط الاتصاف بالاوصاف ولجواز كون بعضها علة وبعضها شرطا للتعلق الحكم لا الموضوع ولا جزءه حتى يثبت واطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز
الرجوع حتى يثبت جوازه او وجوبه وظهور الاجماع والدليل التاسع سقوط الامر بالسؤال مع حصوله حال اجتماع الاوصاف كما مر والتمسك بالايات ولا تركنوا الى الذين ظلموا
وكذا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ وكذا لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فاسد لانه قلده في حال الاتصاف بالاوصاف وسقط وجوب السؤال فلا يكون سؤال وتقليد
في زمان الظلم والفسق والكفر فيما فيه الدليل على وجوب الرجوع او جوازه ولا فرق فيما ذكرنا لو قلد في مسألة شخصية او كلية يندرج تحتها افراد كثيرة كنجاسة ماء القليل بالملاقاة
ولا فرق ايضا فيما ذكرنا في العبادات والمعاملات فلو قلد في بعض افراد الكلي لا يجوز له الرجوع في سائر افراده كما لو قلد من يرى بنجاسة هذا المضاف بالملاقاة مع علمه بكون مذهبه في كل
مضاف كذلك لا يجوز له تقليد غيره في سائر الافراد لانه رجع عما قلد لاتحاد حكمهما هذا هو الامر الاول واما الثاني فالحق ان الموجب للزوم واستقرار الحكم في ذمة المكلف الذي قلد
في المسألة كما هو المفروض في المسألة هو نفس الاختيار ولا يكون للعمل مدخلية والا يلزم الدور وعدم تحقق عمل صحيح اصلا اما على فرض اشتراط القصد بالوجه والعلم بالوجه كما
هو المفروض فلان صحة العمل موقوفة على العلم بالحكم المستقر في ذمته كالوجوب هو موقوف على كونه واجبا في حقه واستقراره في ذمته فلو كان استقرار الوجوب في ذمته
موقوفا على تحقق العمل لدار بيانه موقوف على العمل الصحيح هو دور وكذا على فرض عدم اشتراطه مع كونه مقلدا بالتقليد الصحيح لان تحقق العمل بالكيفية التي يفعل موقوف على استقرار
الحكم في ذمته فلو كان الاستقرار موقوفا على العمل الصحيح يلزم الدور ولا يكون العمل الاول صحيحا لان الصحيح موقوف على اللزوم واللزوم انما يحصل بعد العمل وهكذا ينتقل الكلام
في العمل الثاني والثالث واذا ثبت بطلان مدخلية العمل يثبت كون نفس الاختيار ملزما لا يقال لو كان نفس الاختيار ملزما وموجبا لصحة العمل لزم فساد ما ذكر في الشرايع من صحة عبادات
الجاهل لو طابقت الواقع لان الجاهل يجزم في الاستغفار او بقدم السلام علينا مع كون المسألة خلافية ومع عدم اختياره قول احد من المجتهدين لا يستقر هذا الحكم الخاص في ذمته ولا يكون
مأمورا به ومعه ينتفي الصحة والتالي باطل لما في المقدمة لانا نقول نحن على فرض صحة عمل الجاهل وعدم شرطية العلم تكون الصحة الواقعية موقوفة على استقرار الحكم في ذمته
الواقع وهو موقوف على اندراجه تحت دليل الحكم في الواقع كالمجتهد اذا عمل بقول ابيه هكذا ثم صار مجتهدا وعلم من الدليل الاجتهادي ان حكمه في الواقع ما عمل يحصل له العلم بالصحة
الواقعية وكذا المقلد لانه اذا عمل بقول ابيه ثم رجع الى مجتهد اعلم او مساو ممن يجوز تقليده وحكم بان ما عمله هو حكم الله نعم مع تقليده ممن لا يشترط العلم في صحة العمل يعلم
صحته لانه دليله حجة له نعم بتقليده لابيه لا يكون تقليده صحيحا ولا ملازمة على هذا المذهب بين التقليد الصحيح والعمل الصحيح بل بينهما عموم من وجه فظهر مما ذكرنا ان الاختيار الفعلي
المتصل بالعمل ملزم في التقليد الصحيح لا العمل سواء قلنا باشتراطه ام لا واما الجاهل الذي لم يرجع الى المجتهد ولم يختر قوله بل اخذ قول ابيه فتقليده فاسد فبناء على اشتراط العلم
فعمله ايضا فاسد واما بناء على عدم الاشتراط كما هو الحق فلا يكون له اختيار حتى يكون ملزما وصحيحا ظاهرا بل هو مع عدم المطابقة فقط فاسد وهو واضح واما في صورة المطابقة
فالملزم الموجب للصحة هو الاندراج تحت الخطاب وان لم يعلم ولم يأخذ من المجتهد غايته يعلم الاندراج والصحة بعده بالاجتهاد او التقليد ففي المسائل الاجماعية او وحدة
من يصح تقليده واخباره بانه حكم الله فواضح وكذا في صورة الاختلاف بين المجتهدين لانه قبل العمل كان مخيرا في اخذ من شاء منهما وان علم الاختلاف لان كل واحد منهما دليل
وحجة له فبعد العمل باحدهما يعلم انه حكم الله وموافق لعمله للمطابق في الواقع سواء كان عمله في الاعلى او الادنى نعم بعد اخذ قول من شاء منهما للسابقة لا يجوز له اسناد قول
مقابل للاحقة للزوم رجوعه عن مجتهد الى مجتهد اخر نعم لو بنى عمله في اللاحق على الاعلى من حيث الاحتياط فلا باس كالاباس في السابقة للاحتياط فيما امكن ان كان عمله في الادنى
للاجماع على حسن الاحتياط ولكن لا يجب فلا يرد عليه انه غير عالم بالصحة لتردده في حكم الله بالاختلاف بين المجتهدين مع عدم الملزم من الاختيار والعلم بالاندراج واللازم في الحدود
اختيار الموافق لعمله لئلا يلزم المخالفة القطعية وفي غيره مخير للاحقة واما السابقة فان كان عمله في الاعلى بانه ترك السورة وقبض في بيع الصرف فيحكم بالصحة لموافقة الاحتياط
وكذا ان كان في الادنى لما علمت انه كل واحد دليل فلا يكون مردودا بل يعلم اندراج عمله تحت دليله اعني احد القولين مع انه ان كان عمله في الادنى وحكم بالفساد فقد يلزم في
المعاملات العسر والضرر والهرج والمرج وهي منفية بالادلة القطعية ثم على فرض كون الاختيار ملزما بالنسبة الى المقلد بالتقليد الصحيح كما هو الحق فهل يكون الاختيار الاجمالي
ملزما معينا لو جعل رأيه على تقليد مجتهد بخصوصه في المسألة المخصوصة او في جميع المسائل مع عدم علمه بالمسائل من رأيه في الوقائع او في الواقعة الخاصة فهل يحرم عليه تقليد غيره
في هذه المسألة او في جميع المسائل ام لا بد من الاختيار التفصيلي بجعل بنائه على تقليده مع علمه برأيه في الوقائع او في الواقعة الخاصة والحق هو الثاني وذلك لاستصحاب التخيير
ولظهور مذهب المعظم بل عليه الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد لان الحكم بالاول في جميع المسائل مستلزم للعسر والحرج والتمسك بقاعدة الاحتياط في
الاول فاسد لمعارضته بقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو صار احد المجتهدين اعلم ولعدم مكافئته للاستصحاب لاعتضاده بظهور مذهب المعظم ثم على فرض
حصول الاطلاع التفصيلي بمعنى انه اطلع على رأيه في المسألة مع جعل بنائه على تقليده فهل يحرم عليه تقليد غيره ام لا بل يتحقق زمان متصل بشروع العمل والحق
هو الثاني للاستصحاب الذي ذكرنا ثم بعد تحقق هذا الان ولزومه في حقه فهل يجب عليه تقليد هذا المجتهد في جميع مسائله مهما امكن ولا يجوز التبعيض او لا بل يكون مخيرا
والحق هو الثاني وذلك للاستصحاب الذي ذكرنا لا يقال لا استصحاب عن جانبه هنا لان التخيير السابق ان كان قبل اختياره رأيه ولو في مسألة والعمل بها وكان في حال الانفراد
والجهل بالكل وعدم الاختيار ولو في مسألة فمسلم لكنه ارتفع باختياره وتقليده ولو في مسألة والعمل بها لارتفاع حال الانضمام وان كان في كل مسألة في حال الانفراد
فممنوع لجواز مدخلية الانضمام لانا نقول التخيير ثبت لكل واحد حال الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد يستصحب التخيير
الثابت في كل في حال الانفراد كما في كل استصحاب والاصل بقاؤه ولذا المعظم كما صرح به في المنية وغيرها ولقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو وجد اعلم منه ولان الحكم
بعدم جواز التبعيض مستلزم للعسر والحرج والمسير والايات والاخبار الدالة على صحة التقليد لا يقال القول بجواز التبعيض مستلزم للمخالفة القطعية والخروج عن الدين
كما لو قلد في السورة من يرى عدم وجوبها وفي التسليم كذلك وفي بعض لباس المصلي كذلك وهكذا ولا سيما احدهما واجب لانا نقول بثبوت هذا الموضوع اولا ممنوع بناء على جواز

تقليد

تقليد الاعلم والاورع والحق كما سيجيء في بعض المواد دو ثانيا نمنع الملازمة والقطع بالوجوب في البين ممنوع وثالثا انه لو لزم ذلك نقول بالمنع من التبعيض في القدر الذي يلزم معه المخالفة القطعية او الخروج عن الدين لاشتراك التكليف وهو الاجماع لا يقال يلزمك القول بعدم الجواز لان كل من قال بالجواز كلامه مطلق لانا نقول بمنع ذلك لعدم تعرضهم لكلماتهم الى صورة استلزام الخروج عن الدين او المخالفة القطعية لا يقال كيف يلزم عدم صحة التقليد لو قلنا بعدم التبعيض للعلم بخطاء مجتهد اجتهد في جميع المسائل للعلم العادي بخطائه ولو في مسئلة في جميع هذه المسائل وعدم مطابقة كلها للواقع لانا نقول ثبوته اولا ممنوع وثانيا الفرق موجود لكون ما ذكرنا محصورا دون هذا فيجب الاحتراز على الاول دون الثاني فتدبر ولو عين العامي مذهبا معينا عن مجتهد كالشافعي واختاره فهل له الرجوع الى الاخذ بقول عالم من مذهب اخر كالحنفي في مسئلة من المسائل اقول انها بين المسئلة التي انفصل عليه وعدمه بالجواز في الثاني دون الاول وثانيهما التفصيل بين ما لو وجد الاعلم وغيره وهو على مذهبنا من عدم جواز التقليد في الاصول ظاهر وانما على فرض الجواز فالتبعيض مشكل لان التبعيض فيها يوجب التشتت في عقيدة المذهب وهو مناقض **الامر الثالث** في ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا كما هو مقتضى اطلاق كلام المشهور من اصحابنا وبعض العامة اولا بل يكون واجبا كما عليه اكثر المخالفين وبعض اصحابنا كما نقله في الذكرى من غير تعيين القائل او التفصيل بين الموثوق بالتقليد وغيره كما عليه اغلب المتأخرين والتفصيل بين حصول الظن بقول الادون وعدمه كما هو الظاهر من المحقق القمي ره وبعض المتأخرين او التفصيل بين المسبوق وغيره وفي الثاني ايضا التفصيل بين ما لو حصل ظن بقول ميت وعدمه كما سيجيء وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا ام لا الثاني في ان على فرض الوجوب هل يكون مشروطا من غير لزوم الفحص او يكون مطلقا حتى يجب الفحص الثالث في بيان معنى الاعلم اما الاول فلا بد من اقسام لان المقلد اما ان يكون بدويا يعني عدم كونه مسبوقا بالتقليد او ثانيا يعني المسبوق والكلام في الاول وهو اما ان يكون قول الادون موافقا للاعلم او مخالفا له والكلام اولا في الثاني ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوه الاول استصحاب اللزوم فيما انحصر المجتهد بواحد ثم وجد ادون منه لانه في زمان الانحصار كان تقليده واجبا ثم بعد وجود الادون يكون ارتفاع اللزوم محل الشك والاصل بقائه لا يقال الانحصار كان علة فبارتفاعه يرتفع اللزوم ايضا لانا نقول ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما في الماء المتغير لكن يمكن القول بالاستلزام هنا ويكشف عنه ملاحظة العكس او نقول في صورة وجود المتساوي للاجماع على ارتفاع اللزوم ... لكن الاستلزام موجود لوجوب الحكم بالبقاء في صورتين ... السبب في تعلق الوجوب بالاعلم مع القطع بارتفاع الانحصار لا يجري الاستصحاب الثاني قاعدة الاشتغال للاجماع على جواز تقليده بخلاف الادون فانه محل الشك والاصل يقتضي الاول الثالث اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاعلم بقي الادون تحت الاصل الرابع ان قول الاعلم يكون اقرب الى الواقع دون الادون ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان ساير الاحتمالات الخامس الاجماع المنقول من العميدي منضما الى الشهرة العظيمة على وجوب تقليد الاعلم يفيد الظن بوجوب الرجوع اليه وباعتباره ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان ساير الاحتمالات السادس فهم المناط من الاخبار منها ما روى الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابنا فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده الخ ومنها الاخبار الاخر الدالة على اخذ الاعدل والاورع لانه اذا ثبت في الاعدل فيثبت في الاعلم بالاجماع المركب لعدم القول بالعكس والتمسك بهذه الاخبار اما لكونها حجة او لافادتها الظن ويتم بالدليل الرابع ويمكن الجواب عن الحديث اولا بان الرجوع الى الاعلم في الصورة المفروضة لعله لمنازعة مع العلم بالاختلاف بين الادون والاعلم اجماعي ظاهر في الفتوى والحكم والاجماع المركب غير مسلم وثانيا بان ترجيح المرجحات المذكورة انما هو من باب الظن والظن قد يكون في جانب الادون مع ان في الحديثين ويكشف عن ذلك المرجحات من اخذ المشهور وما خالف العامة لعدم كونه وظيفة العامي وفيه ان من قوله ع الحكم الخ ظاهر في نقل المضمون والحكم لا اللفظ فقط مع ظهور المناط بكون اخذ الافقه مناطا لاقربية ... المضمون والفتوى الى الواقع وان كان اخذ الاعدل والاورع من حيث اقربية صدقه ... لفظ الحديث ولا باس بذكره ع المرجح في تعارض الحديثين في الفتويين اللذين استفادا من الحديثين وثالثا بمعارضته ببعض الاخبار الدالة على اخذ ما وافق المشهور والكتاب والاحتياط ومخالفة العامة وقد يكون قول الادون موافقا مع ما ذكر دون الاعلم ويظهر منها ان المرجحات في هذه الاخبار ان كلامه ع في تعارض الحديثين لا الفتويين والاجماع المركب غير مسلم لانهم لم يقولوا بوجوب الرجوع الى الاعدل والاورع في الفتوى وقالوا في الاعلم ومن غيره بانها وردت في الحديثين كما ظهر ولا يكون شاملا للمقام وبنا عليه عدم القول بوجوب الرجوع الى الاعدل والاورع في الفتويين مع ان على فرض تسليم الدلالة وصحة السند غايتها افادة الظن واعتبار هذا الظن ممنوع لكون المسئلة اصولية ولا يكون الظن المطلق فيها حجة لا يقال نتمه بالدليل العقلي لانا نقول الدليل العقلي لا يجري لوجود دليل شرعي اعني استصحاب التخيير كما سيجيء السابع بناء العقلاء على مذمة متابعة الادون مع امكان متابعة الاعلم ويمكن الاستدلال على عدم وجوب تقليد الاعلم والتسوية بينهما بوجوه الاول استصحاب التخيير فيما كان المجتهد متساويين ثم صار احدهما اعلم او وجد اعلم اخر فان التخيير ثابت في حال التساوي والاصل بقائه واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لا يقال التساوي كان علة وارتفع فيرتفع به الحكم لانا نقول يحتمل ان يكون العلة لعله في فرض عدم ثبوت وجوب الرجوع الى الاعلم مع ان ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما مر وهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب الذي مر في جانب الاعلم لعله جار بانه او لكثرة موارد ما ذكرنا هنا ثانيا وهو من جملة المرجحات وهو ايضا مقدم على اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بغير العلم كما مر ... ولا يكون دليل الرابع جاريا لكون الاستصحاب دليلا شرعيا بل هو المتعين لعدم دليل على اعتبار الظن في المسائل الاصولية الا ان يجاب بما قلنا بمنع حجيته وتقديمه على القاعدة المعتضدة بما قلنا الثاني الدليل الرابع لان الظن قد يحصل بصحة فتوى الادون اما لعلة مشاغله او غاية فحصه في المسئلة او لموافقة قوله مع الاعلم الآخر الميت او للشهرة ويتم وجوب الرجوع اليه هنا بالدليل الرابع ويثبت غيره بالاجماع المركب لكن يرد عليه ان وجوب الرجوع الى الادون في غير هذه الصورة منفي بالاجماع بل فيها ظاهرا الا في حق بعض الطلبة من حصل له الظن بل لعله استدلال الطرفين ومع ذلك لا يتم لعدم جريان دليل الرابع مع وجود الاستصحاب ومع ذلك لا يتم المنع الاجماع المركب مع ان القول بوجوب الرجوع الى الادون في هذه الصورة كانه نادر جدا فالاصل بعدمه مع انه لو سلم الاصل والاجماع المركب فالترجيح مع الدليل الرابع في جانب الاعلم لكثرة موارده وللجريان من جهتين الثالث الآيات من اية النفر والسؤال والنباء وفيها ان الاول وردت في بيان لزوم التفقه ولا دلالة لها في مقام اخذ العلم في صورة التعارض كما يشهد به عدم ذكر شرائط المفتي وكذا الثاني والثالث كما لا يخفى مع انه يجب تقييدها بما دل على لزوم الرجوع الى الاعلم الرابع الاخبار الواردة من الوسائل

عن الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري ع في قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله الاية قال هذا القوم من اليهود الى ان قال فقال رجل للصادق ع اذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم الى ان قال ع عوام اليهود عرفوا علمائهم بالكذب الصراح ... الى ان قال فلذلك ذمهم ... اذا عرفوا من علمائهم الفسق ... الى ان قال فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة الى ان قال لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره بجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وجه الاستدلال ان المعصوم ع كان في مقام بيان شرائط المفتي ولو كانت الاعلمية شرطا لذكره فعدم ذكره يكشف عن العدم ومنها ما روي عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي خبر اخر من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما ومنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك لا يقال منه على خلاف المطلوب لا باعتبار جمع المضاف وهو يفيد العموم ... لا يكون الا في الاعلم لانا نقول اولا قد حققنا سابقا بان الحمل على العموم فاسد وثانيا منع الاستلزام وثالثا بمعارضته برواية اخرى من عرف شيئا ومنها رواية احمد بن حاتم عن ابي الحسن ع قال سألت من اخذ معالم ديني فكتب ع فهمت ما ذكرت فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا ومنها خبر اسحق بن يعقوب في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها المروي عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة ويجاب عن الاول بضعف السند وعدم الدلالة لكونه واردا في مورد حكم اخر وهو اشتراط العدالة وعدم صحة الرجوع الى الكاذب الفاسق لا في مقام تعارض العالمين وكذا الثاني والثالث لانه في مقام اشتراط صحة الرجوع الى العالم دون العامي ولا ينافي وجوب الرجوع الى الاعلم في صورة التعارض مع انهما معارضان بالاخبار التي ذكرنا في جانب الاعلم وهي اقوى لاخصيتها واعتضادها بالشهرة الا ان يقال بانهما في الحديثين كما مر وعن الخامس بعدم صحة السند مع مخالفته للظاهر وللاجماع مع انه ورد في بيان حكم اخر كما مر وكذا عن السادس مع ان كون الادون موثوقا به من جهة الامانة مع وجود الاعلم ممنوع الخامس ان التكليف بالرجوع الى الاعلم موقوف على امكان ترجيح العامي وهو في حقه محال والجواب اولا نمنع المحالية في حق الطلبة واما العوام فيمكن معرفتهم بالسماع والتظافر من المجتهد او الطلبة كما في تشخيص المجتهد مع انه انما يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق المستلزم للزوم الفحص السادس ان التكليف بالرجوع الى الاعلم مستلزم للحرج لانه يوجب الفحص عن العلماء بل في البلاد البعيدة لانه قد يكون في كل بلد عالم وتشخيصه بلا واسطة او بواسطة الطلبة عسر وحرج لكون تشخيصه موقوفا على فهم الكل والاحاطة بفهمهم وهو بلا ريب عسر وفيه اولا انه يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق وثانيا بانه لا يكون اصعب من تشخيص المجتهد من غيره سيما لو اكتفينا بالظن في الاعلمية دون الاجتهاد كما سيجيء والحاصل في المقام ان وجوب الرجوع الى الاعلم لو كان لاجل الاقوائية فهي لا تكون كلية وان كان من باب التعبد فلا يكون دليل عليه سيما مع ان المدرك ان كان هو الاجماع ممنوع سيما في هذه المسائل سيما مع وجود المخالف وان كان هو الاستصحاب او الاشتغال فقد عرفت فسادهما من معارضتهما بما هو اقوى ولكن التحقيق ان في البدوي مع عدم كون الظن الشخصي في جانب الادون يتعين تقليد الاعلم لاصالة الحرمة واصالة الاشتغال المعتضدة ببناء العقلاء والشهرة العظيمة والاجماع المنقول ودعوى عدم الخلاف بين اصحابنا وكذا بالظن الشخصي الحاصل من ظهور المناط في مقبولة عمر بن حنظلة كما مر واستصحاب التخيير وان كان بنفسه مقدما على اصالة الاشتغال لكنه مما يكون الامر بالعكس لاعتضادها بما مر سلمنا التساوي والتساقط فيكون العقل قاطعا بلزوم تحصيل البراءة اليقينية سلمنا عدم حكمه بذلك لكن الظن النوعي حاصل باقوائيته لو في الاغلب وكذا الظن باعتبار قوله الحاصل من الشهرة العظيمة وغيرها وح يثبت وجوب الرجوع اليه بالدليل الرابع لغرض انتفاء الدليل الشرعي وبطلان ساير الاحتمالات كما هو غير خفي بقي الكلام في صورة حصول الظن الشخصي في جانب الادون وبعدم صحة ما افتى به الاعلم وهذا الظن اما ان يكون ناشيا من الدليل المعتبر كما لو راى تمسك الاعلم بالخبر الموثق مع كون الموثق عند المقلد غير حجة باجتهاده في المسئلة الاصولية بعدم حجية خبر الموثق واما ان يكون من الاسباب التي لم يثبت اعتبارها كما لو راى موافقة الادون لاعلم اخر ميتا او حصل الظن باعتبار قلة مشاغله وغاية وسعه دون الاعلم او حصل الظن باعتبار سماعه ... الدليل من الادون على صحة ... فساد ما ذهب اليه الاعلم اما الاول فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى الاعلم واما غيره فوجوب الرجوع هنا الى الاعلم في غاية الاشكال لاستصحاب التخيير المعتضد بالدليل العقلي ومنع جريان ما مر في تعيين الاعلم لعدم انصراف كلام المشهور ودعوى نفي الخلاف والاجماع المنقول الى هذه الصورة وكذا بناء العقلاء بل كلامهم بالتعليل بالاقربية في تقديم الاعلم يشعر بعدم كون مرادهم هذه الصورة والتمسك بالاجماع المركب ممنوع وكذا التمسك بالاخبار ايضا ممنوع لما عرفت من كون اعتبار المرجحات من باب الظن لا من باب التعبد والظن هنا في جانب الادون والتمسك بقاعدة الاشتغال ايضا ممنوع لعدم ثبوت كون اخذ قول الاعلم هنا مبرئا للذمة باحد الادلة مع جواز كون التقليد من باب الظن كما يستفاد من كلام بعضهم بتقديم الاوثق والاعلم لاقربية قوله بالواقع وكان الواجب الرجوع الى الادون لا يقال حصول الظن للعامي غير ممكن لانا نقول نرى تحققه بالوجدان سيما من الطلبة ممن هو من جملة المقلدين بل هو الطالبة ولا ريب في حصول هذا الظن لهم بعد ملاحظتهم ادلة الطرفين لا يقال هذا الظن لا يعتنى به لانا نقول لم يثبت دليل على عدم اعتباره مع ان الدليل الرابع موجود على اعتباره حيث بطل ساير الاحتمالات من تحصيل العلم والظن الاجتهادي والاحتياط وهل لا ح يحصل التعارض بين الظن النوعي الحاصل من قول الاعلم لو سلم ... اطلاق الاجماع المنقول وغيره مما مر الى هذه الصورة وبين الظن الشخصي الحاصل من قول الادون والعقل حاكم بتقديم الثاني وان لم نقل بتعيينه لعدم ظهور القول بوجوب الرجوع الى الادون حتى في هذه او شذوذه فنقول بالتخيير لاستصحاب التخيير وعدم شمول ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم والدليل الرابع ايضا لا يجري مع وجود الاستصحاب لكونه دليلا شرعيا ثم ما ذكرنا من وجوب الرجوع الى الاعلم فيما امكن الرجوع اليه بلا واسطة او بواسطة معتبرة من العكس او من رسالة الصحيحة والعدل الواحد واما فيما لا يمكن اصلا او يستلزم العسر والضرر الرجوع اليه او الى واسطة المعتبرة وانحصر الواسطة بالفاسق ومجهول الحال او المخالف او الشياع فالرجوع الى الادون متعين للاجماع على عدم قبول الفاسق والمخالف والمجهول الحال بخلاف قول الادون لعدم الاجماع على عدم اعتباره مع ان مع عدم الاعتبار او الشك كالشياع او اخبارهم لا يحصل العلم يعني كون قول المجتهد الاعلم ذلك بخلاف الادون لكونه قول المجتهد ثابتا فيجب العمل به هذا في صورة تخالف الرايين واما مع التوافق فلو قلنا باشتراط تعيين المجتهد فيكون كالثاني من لزوم قول الاعلم في بعض المقامات

واما بناء على عدم اشتراط التعيين كما هو الحق فيما ذا الحكم منهما من غير تعيين هذا في غير المسبوق بالتقليد واما المسبوق فيجب البقاء على تقليد الماتى من الوجوه الذكرت
اصالة عدم التشريع بر يسئل من حد المجتهد كانه يشير وريعين صار الاحى غالبا وسئل عن الاعلم وله يعلمهم صار ادون ويثبت في غيره بالاجماع المركب الاستصحاب
وغيره من وجوه ما ثبت بقوله بل الاجماع حقيقة على عدم جواز الرجوع عن المجتهد بعد التقليد الا فيما ذا الدليل عليه وهو هنا غير موجود اما الشهرة وكلمات الاصحاب
مع كلمات من وماده بعضه بعد موت ندرك مع شمول بتحصيله ووجوبه تاما موقوف على تبدل تبين اما قاعدة الاحتياط فلما عرفت انها القول بعضهم بوجوب البقاء واما
تبدل بعقله ولعله مع وجود دليل شرعي على لا يستصحب ويكون لاستصحاب المقصد بالوجوه التي مرت وسيجى في تقليد الميت من وجوب البقاء ان مات مقتضيا لوجوب البقاء
ولا فرق بين العبادات والمعاملات للاجماع المركب ثم المرابطة بين من كان باقيا على اعتقاده بالاعلمية ورجع صار اعتقادا بكونه ادونا ومساويا في السابق وذلك لما من اسنا
النيابة في بحث محرر نهد والاستمرار ذه رجع المقام الثاني تقتضى قاعدة الاشتغال واصالة تحريم هو الوجوب المطلق ولزوم الفحص الا مع حصول القطع بالامتثال اجلا
صو عدم الفحص يشكل مقتضى استصحاب التخيير هو لاسترط وعدم لزوم الفحص لا مركان مقتضيا للتخيير والقدر المخرج منه هو صورة حصول العلم باعلمية الغير ولكن هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر وهو انه بعرض الاعلم في الشاق فلا حق سلك في بقائه على الاعلمية ولا ريب في لزوم الفحص هنا حتى يصح التمسك بالاستصحاب الاصالة حرمة العمل بالا صول
قبل الفحص وادلتهما بعينها غير بطهور الاجماع المركب لان هو ممنع لزوم الفحص في الموضوعات ويمنع الاجماع المركب مع ان الظاهر من القائلين بوجوب الرجوع الى الاعلم
هو الوجوب المطلق ويؤيده الاستمرار لان غالب الواجبات هو الوجوب المطلق فيدل على الاشتراط مضافا الى استصحاب التخيير اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف فيما كان
صادق في شيئين من عدم الاشتراط بالعلم والقدر الذي ثبت تقييده بالاعلم هو صورة العلم والاصل عدم تقييده التي نثبت غيره فيما لم يمكن اطلاق في البين بالاجماع
لانه لا يمنع بعدم كونها واردة من جهة هذا الحكم لا حق التعبير لواحد بالاعلم ثابت والشك انما هو بالمعلوم والنفس الامر ولا يصح التمسك بالاصالة عدم التقييد لو
اريد بها الاصل الاعتباري واما لو اريد به الظن والظهور فهو في محل المنع لانا نقول المراد بالاصل هو القاعدة الماخوذة من العرف كما مر غيره ويدل عليه ايضا اطلاق الايات
والاخبار مع قوله فاسئلوا ولولا نفر الخ ومن حديث من عرف الخ الا ان يمنع لما مر من عدم صحة التمسك بها على الشق ولكن في التايد بكل باس به ويؤيده انه لو كان مطلقا
يلزم العسر والحرج لان ثبوت كل ذي علم غيره ولا اقل من احتماله موجب الفحص عن بلاد القريبة والبعيدة والسيرة ايضا على خلافه الا ان يقال بلزوم الفحص في الجملة ثم لا يلزم العسر وفيه ان
يحدده يشه عسر وتحديده في الجملة الصادق غير لم يكن دليل عليه بعد كون الدليل لفظيا والعقل الحاكم بير حاكم حتى يحرج بالدليل كالعقل الا ان يثبت بالسيرة لزوم الجملة
وتعيين نوع في الفحص الموجب للعلم عن شرع ما لموجب للظن ولا الموافقة مع قاعدة الاشتغال على الموارد ولن يختلف في بعضها كالظن بها في شخص في مقابل استصحاب
الاعلمية وحيث لم يكن المقابل علم سنه فتدبر يثبت الفحص من الاشخاص من العوام والطلبة مختلفة كما لا يخفى ثم بعد الفحص ان حصل العلم الشرعي الناشي من اهل الخبرة بلا واسطة
او مع واسطة العدلين فهو المتبع وان حصل الظن فيجب الاخذ به ان كان موافقا لقاعدة الاشتغال مع عدم معارضته بدليل شرعي كاستصحاب الاعلمية والا فيعمل به ثم لو قلد وعلم
بعده بعد كونه اعلم او كونه ادون فيجب البقاء على تقليده لما مر في مسبوق التقليد فتدبر هذا هو المقام الثاني المقام الثالث فالاعلم لو احتمال ان الاعلم يجب في الفقه او في الملكة او
كثرة الاستنباط او كثرة الحفظ واكثر تتبع والقسم كما ان هو الاول وهو كذلك لانه يوجب الظن باقربيته الى الواقع ففي غيرها يكون استصحاب التخيير مقتضيا للتخيير الا فيما حصل
الظن من غيرها باقربيته الى الواقع واما وجوب الرجوع الى الاعدل الاورع مع التساوي من حيث العلم ففيما كان الاورعية موجبة لحصول الظن بكونه اكثر فحصا واقوى بلا
يخلو من قوة لما مر في العلم واما في غيره فلا لاستصحاب التخيير سيما فيما حصل الظن على خلاف الاورع واما في صورة التعارض بين الاعلم والاورع فلو لم يوثق باحد الطرفين احتياطا
معه اما مع عدمه فيكون مخيرا للاستصحاب الذي ذكرناه والحاصل مما ذكرنا انه لو حصل الوثوق باحد المجتهدين في حكم الله تعالى نوعا او شخصا فهو المتعين من باب الاحتياط
وفي صورة التعارض يكون الوثوق الشخصي مقدما وفي صورة انتفاء الامرين يكون مخيرا فتدبر هذا تمام الكلام **الامر الرابع** في ان المشافهة هل يكون شرطا في صحة التقليد
ام لا يمكن الاستدلال على اشتراطه بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه المشافهة بقي الباقي تحت الاصل الثاني قاعدة الاحتياط الثالث ظهور الايات
الشريفة كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولكن الحق عدم الاشتراط وذلك لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من فتوى العلماء بعدم اشتراطه والاجماعات المنقولة
على عدمه الثاني لزوم العسر والحرج على فرض الاشتراط الثالث السيرة القطعية الرابع الادلة الدالة على اعتبار شهادة العدلين في الموضوعات وح فالاصل لا يصح
بما يكونهما من الاصول العقلية ينقطع عند وجود الدليل اما الاية فلانها تدل على وجوب السؤال عن العالم فان حمل على العلم الشرعي في العدلين والرسالة والعدل الواحد
ثابت باعتبار تحصيل العلم الشرعي لاتشمله الاية وان حمل على العلم العقلي ففاسد بما مر من الاجماع والسيرة والعسر فلا بد من الحمل على الاقل مع انه يحصل التعارض بين ما دل
على اعتبار شهادة العدلين والاية والاولى اقوى لاعتضاده بالاستقراء وعمل الاصحاب ولزوم العسر والحرج والاجماع والسيرة فيخصص بغيرها ويحمل على العلم الشرعي
ولا فرق بين ما لو تمكن من المشافهة ام لا لعموم الادلة ولكن الاحوط هو الاخذ من المجتهد مشافهة ان امكن سيما فيما كانت الواسطة عدلا واحدا بل لا ينبغي ان يترك كما
اوجبه بعض الافاضل المقلد وغيره ثم بعد القول بجواز الواسطة لو حصل العلم الواقعي منه فهو المطلوب اما لو لم يفد العلم فلو كانت الواسطة شهادة العدلين
فهي معتبرة لما مر وقول العادل ايضا كالعدلين بالاجماع ونفي العسر والحرج وسيرة المسلمين والاجماع المنقول من بعض المتاخرين وكذا رسالته بشرط الاعتماد على
صحته وعدم التحريف للاجماع والسيرة والعسر مع انه اقوى من العدل الواحد فيجب الاخذ به واما لو كانت الواسطة فاسقا او مجهول الحال او استفاضة من غير العدل او شهادة
كت ذلك من صوره انه اما ان يمكنه الرجوع الى مجتهد اخر ولو بالواسطة المعتبرة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اعلم او مساو او ادون وعلى اي منها فاما ان يكون حيا
او ميتا وفي الكل يجب الرجوع اليه لا يجوز الاخذ بقول الفاسق واما فيما كان حيا اعلم او مساو فواضح واما فيما كان حيا ادون او ميتا ولو كان ادون فلان عدم حجية
قول الفاسق اجماعي الا ما خرج كوجه في مسائل الحيض الاية تدل عليه ايضا بخلاف اخذ قول الادون والميت لعدم الاجماع على عدم جواز الاخذ منه لما عرفت من الخلاف
في الاعلم وسيجى في الميت وكذا مجهول الحال واما الشياع والاستفاضة فكذلك لعدم الدليل على حجيته فلا يجوز الاستناد اليه بانه قول المجتهد حتى يجوز العمل به ولو كان ادون
لان الادون والميت ولا يعول عادل لانه يجوز الاستناد بانه قول المجتهد الادون والميت ومع الاعتضاد يجب العمل به واما على الثاني اعني عدم امكان الرجوع الى مجتهد

الاخذ او ايجاب العسر والحرج والقضية فيما كان السابق كطهارة ثوبه مع عروض الشك اللاحق فيبقى على ما كان واما في غيره من البدني ... لا يمكنه الاحتياط في الشك الحكمي
براءة البراءة في الشك في التكليف بان كان مجهوله قليلا او غلب المسائل فيجب عليه العمل بالاحتياط في الاول والبراءة في الثاني واما لو لم يمكنه الاحتياط ولا البراءة لكون مجهوله
كثيرا والاحتياط موجبا للعسر والحرج والبراءة موجبا للخروج عن الدين فيجب العمل بالاشتهار ثم مجهول الحال ثم الفاسق ان افاد كل واحد الظن لانسداد القطعيين بالدين المحرز
عن الدين والعسر والحرج الفاقد اجماعي ولا فرق فيما ذكرنا من جواز واسطة العدلين ان يسمع الواسطة مشافهة او بتوسط ثالث الى ما لا نهاية له بل نسب دعوى الاجماع الى
العلية وادعى بعض المتاخرين انه لم يشترط ثبوت العدالة في الوسائط ولا يكفي حسن الظن بمن اخذ منه العدالة للاصل والاجماع المنقول عن بعض المتاخرين بقي الكلام في
تعارض الاسباب المعتبرة كتعارض نقل العدلين بقول العدل الاخر في نقل فتوى المجتهد الا ان الواجب فيه الرجوع الى المشافهة ان امكن والا فالرجوع الى المجتهد الاخر الاعلم ثم المساوي
ثم الميت الاعلم ثم المساوي وان لم يمكنه فما ذكرنا فالرجوع الى المرجحات من عدالة احد العادلين او ورعيته وهكذا وان لم يجد الترجيح فيجب الرجوع الى الاصول كما مر الحي الادون
او الميت المساوي فالرجوع الى المرجحات بين العدلين فانما هو الوثوق بحكم الله ان حصل فيجب الرجوع الى الميت ولو كان ادون مع عدمه فالرجوع الى الاصول كما مر **الامر**
الخامس انه هل يجوز الفتوى بفتوى المجتهد من عند نفسه من دون نسبته الى المجتهد ام لا وهل يجوز للمقلد العمل بقوله ام لا اما الاول فالحق انه لا يجوز له الا بالقرينة المعممة
عن كون قوله حاكيا عن مجتهد المخصوص او نيته لما في مجى تقليده وان كان غير مجتهد على فرض عدم اشتراط التعيين كما لو كان العوام عالمين بكون عادة هذا الناقل نقل
من فلان المجتهد اما عدم الجواز فلكونه قولا بما لا يعلم والادلة الناهية شاملة له خرج ما لو اشتمل على النسبة بقي الباقي تحت العموم ولكونه تدليسا ولظهور الاجماع واما الجواز مع
القرينة فلوجود المقتضي تماما على جواز الواسطة وانتفاء المانع لكونه كالتصريح في الافهام فتدبر واما الثاني فكذلك مما مر من جواز التقليد لو علم بكونه ناقلا من مجتهد
مخصوص او ممن يصح تقليده وان لم يعينه على فرض عدم اشتراط التعيين ولما لا انه من المجتهد فيعمل ما لم يحصل العلم بعد كون فتوى من باب الاستنباط واما لو حصل العلم بعد
كون فتوى من استنباطه فحاله كحال الاول فلكما هو كذا من اخذ منه فتدبر وللعامة اقوال اعمها التفصيل بين المطلع وغيره بالجواز في الاول دون الثاني **الامر السادس**
في انه هل يشترط في صحة التقليد حيوة المجتهد فلا يصح تقليد الميت اصلا او لا يشترط او يكون على التفصيل والمسئلة محل الاشكال فاعلم ان المسئلة لا تخلو من ان
التقليد اما ان يكون بدويا او استمراريا وعلى الاول فاما ان يكون الرجوع الى الحي والى الواسطة المعتبرة ممكنا من دون لزوم العسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما
للعسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما للعسر والحرج وعلى الاول فاما ان يكون الحي او الميت متساويين او مختلفين من حيث الاعلمية والادونية وعلى اي منهما فاما ان يكون
الظن الشخصي في جانب الحي والميت فاعلم انهم اختلفوا في الجواز مط او العدم كذلك والتفصيل على اقوال فقيل بعدم الجواز مط وهو المشهور بين الامامية وقيل بالجواز
كالحي وهو منسوب الى اكثر العامة كالامام فخر الرازي وغيره وبعض الامامية كالسيد السند السيد نعمة الله وصاحب المنهاج وبعض المتاخرين وقيل بالتفصيل بين الابتداء والاستمرار
نسب الى بعض المتاخرين كالسيد السند السيد صدر الدين في شرح الوافية وشاع هذا القول بين متاخري المتاخرين القريب من عصرنا وقيل بالتفصيل بين ما وجد الحي وغيره
بالجواز في الثاني دون الاول حكي هذا عن فخر المحققين انه حكاه عن والده العلامة ره عن اصل المقداد في شرح المبادي وعادة الحكيم بعدما قال باشتراط المشافهة
وعدم جواز الرجوع الى الحاكم قال لو وجد المجتهد وتمكن منه فهو المطلوب وان لم يمكن فان حكى عن المجتهد الحي تعين الاخذ بقوله وان لم يجد تعين الاخذ بقوله من كتب الماضين
ونسب هذا الى الشيخ علي بن هلال والشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني ومنها التفصيل بين ما حصل الظن الشخصي بفتوى الميت والاعتماد على كونه يجوز الاخذ كالعوام القاصرين
وبين عدمه سواء كان الظن موجودا في الحي او لم يكن بالجواز في الاول دون الثاني لكن الجواز في الاول انما هو في ضمن الوجوب العيني ويظهر هذا من المحقق القمي ره وقول بالتفصيل
بين ما لو كان المجتهد ممن افتى بمنطوق الروايات صريحا او ظاهرة واضحة دون الافراد الخفية واللوازم الغير البينة كالصدوقين وجماعة من القدماء وغيره ممن يعمل بكليهما بالجواز في
الاول سواء كان حيا او ميتا نسب هذا الى صاحب الوافية ونسب فيها القول بالجواز الى الصدوق ره حيث قال في الفقيه ابن بابويه يصرح بجواز العمل بما لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما
ينقل فتاوى ابيه وهو ظاهر في عمله بقوله بعد ونسب ايضا الى شيخ الحر وعبارته المنقولة ان كل حكم شرعي ورد به نص خاص جزئي معتمد عليه او اصل لحكم كلي ويمكن ان يفهم منه الحكم
الجزئي كل من كان له ذوق مستقيم فهو واجب الاتباع سواء كان المفتي بذلك حيا او ميتا اذ لا تاثير للموت والحياة في ذلك وهو الظاهر من الفاضل القاساني وغيره من بعض الاخبارية
ويمكن استفادة تفصيل اخر من بعض شروح الجعفرية بعد اختياره عدم الجواز قال في مقام الايراد على المفصل بين ما وجد الحي وغيره لا يخفى ان بعدما قام الدليل على الميت
لا فرق في عدم جواز العمل بقوله مط والاجازة تفصيل اخر بين الميت الاعلم وغيره لان يعد ملاحظة ادعاء عدم الخلاف في المسألة السابقة في وجوب تقليد الاعلم الا من المفصل هنا
اما المانعين من العمل بقول الميت فلهم وجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الحي بالاجماع واما الميت فلم يكن دليل على خروجه فيبقى تحت الاصل وفيه اولا ان خروج
الحي في المسبوق ممنوع لذهاب كثير الى وجوب البقاء وحرمة التقليد لو من الحي الاعلم وثانيا ان التقليد خرج عن تحت الاصل المقتضي للاجتهاد على كل مكلف بالاجماع وهو
مجمل الجواز كون المخرج هو المجتهد الاعلم سواء كان حيا او ميتا او المجتهد الموثوق به الذي كان معه الظن الشخصي حيا كان او ميتا او المجتهد الحي مط هذا في غير المسبوق
واما المسبوق فيحتمل كونه كغير المسبوق ويحتمل كونه خارجا عن تحت الاصل ولا يجوز معه تقليد اخر ولعل المتيقن هو غير المسبوق الحي الاعلم الذي كان موثوقا به الظن الشخصي
معه وهذا لا يكفي في دفع المحذور الذي ورد على وجوب الاجتهاد العيني على كل مكلف فيجب التعدي وهو مجمل كما مر لعدم الدليل على كل واحد بعينه لا من الاجماع ولا من الكتاب
ولا السنة ولا العقل اما الاجماع فلكون كل منها خلافية واما الكتاب فلعموله فاسئلوا فانه وان كان ظاهرا في المشافهة المستلزمة للحيوة لكنه حمل على الاجماع كما مر من جواز
الواسطة واما السنة فيجى من بعض الاسئلة بعض الاخبار على الحي او على الاعلم وفساده واما العقل فلانه فيما كان دليل شرعي كالاستصحاب وغيره يحكم من باب التقبل المسبوق
وفيما لم يكن دليل شرعي يحكم بالظن الاقوى فيجب اخذه بدليل الواجب لبطلان سائر الاحتمالات لا لكون الظن حجة بل الظن يحدث للصغرى اعني هذا المظنون والاخر موهوم و
مرجوح وح يجب بدليل الآتي ويحصل باحد المظنون والراجح نوعا او شخصا كالاعلم مع كون الظن الشخصي معه او احدهما في غير مقام التعارض اما النوعي فقط كالمساوي مع
الميت فلظهور الاجماع على اعتباره واما الشخصي فقط كالاعلم الميت فيما كان الظن الشخصي معه في مقام التعارض نظير الشخصي كالاعلم الحي مع الميت فيما كان الظن مع الميت
فلما مر الدليل كاملا على وجوب الرجوع الى الحي مط او الاعلم كذلك لان غاية ما يدل عليه الاية المشهورة والاجماع المنقول في هذا المقام ممنوع وعلى فرضه لم يعلم الا من المحصل في التعارض

في تقليد الميت

بين فلان اجماع المنقول على وجوب الرجوع الى الميت والنسبة عموم من وجه ولا تجيء تميّما كون الترجيح مع الثاني لكن غاية افادة الظن المشكوك الحجية في هذه المسئلة الاصولية فلا يكون دليلا واللازم الرجوع الى حكم العقل الحاكم باخذ الظن الاقوى في المسئلة الفرعية وهو قد يكون مع الميت كما مر لا يقال بعد انسداد باب العلم في الاغلب يثبت حجية الظن سواء كان في الاصول او في الفروع لانا نقول انسداد باب العلم في الاصول ممنوع وفي الفروع مسلم وحجية الظن المطلق في الفروع لاجل انسداد باب العلم فيه لا يستلزم حجيته في الاصول كما حقق في محله مع ان المتيقن هو الظن بالحكم لا الظن في الطريق الا ما ثبت حجيته وثالثا بان هذا الاصل فيما لم يتفرع على فرض غمض العين عن الايراد الاول والا يعارض بالاصول لحصول السؤال ثانيا حتى تثبت بالدليل والاستصحاب بعينه واللزوم والصحة والحكم الفرعي المستقر في ذمته سابقا وفي البدوي ايضا كل واحد منهما فيما فرض انهما مقدمان اما الاول فلكون الاولوية لا ينافي السؤال بل هو اجتهادي واما الاستصحاب فلما مر غير مرة ان المقلد يسئل عن المجتهد في حال حيوته ولم يعمل حتى مات خاصا له عدم لزوم السؤال ثانيا يقتضي جواز العمل بما سئل واجاز غيره واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره فيما لم يسئل بالاجماع المركب وثانيهما استصحاب التخيير فيما كان المجتهدان متساويين فلا ريب ان المقلد كان مخيرا في اخذ بهما شاء منه ومخير في اخذ مستنبطاته او مسائله وكان حجة وصحيحا له ثم مات احدهما والاصل بقاء التخيير و يثبت جواز الرجوع الى الميت في غيره بالاجماع المركب فهذان الاصلان مقدمان على اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال ومنع هذا الاستصحاب لعدم حجيته راسا او لعدم حجيته في الشك في المقتضي وهو منه او لعدم حجيته في حال الاجماع وهو منه يكون حجيته بقلد ما ثبت بالاجماع ولعدم جريانه لانتفاء موضوعه على تحقيق يكون مما جزء للموضوع او شرطا له يمكن في الاصلين سطرا اما الاول فلان السؤال اما ان يكون من الادون او من المساوي او الاعلم وفي كل الاول لجواز السؤال عنه اولا ممنوع لظهور الاجماع على وجوب السؤال عن الاعلم وثانيا بانه ما لم يتحقق الملزوم من الاختيار المتصل بالعمل والعمل يكون التخيير بحاله فلمن لم يسئل ثانيا للاجماع على جواز السؤال ممن لم يسئل فلا يسقط وجوب تخييره الثابت من الاية بالنسبة الى افراد اهل العلم وفي الثاني ايراد الثاني لجواز السؤال ما لم يتحقق الملزم وفي الثالث على فرض وجوب تقليد الاعلم ان كان منحصرا بالفرد بعد الموت فالاصل بقاء الوجوب عدم لزوم السؤال بل عدم جوازه لكن يرد عليه اولا بانه كان للانحصار كما في تقليد الاعلم ولذا لو وجد اعلم اخر او صار الادون مساويا يجوز السؤال عنه قبل العمل وان لم يمت فكيف بالموت بل في الموت يجب السؤال لما دل على وجوب الرجوع الى الحي الاعلم ثانيا بانه لا فرق بين السؤال والعدم لانه في صورة عدمه كان اللازم عليه ايضا وجوب السؤال عنه والاصل بقاؤه بعد موته الا ان يفرض فيمن بلغ بعد الموت لعدم جريان الاستصحاب فيه لكن لم يكن دليل على رجوعه الى الحي الادون لما سنذكر ان لم يكن منحصرا بالفرد وقبل العمل لا يسقط السؤال عن الاخر وان بقي على حيوته وهو مفاد استصحاب التخيير ولا يكون دليلا اخر لا بد بالنسبة الى الادون كان لو اوجب عليه السؤال عن الاعلم حرمته بالنسبة الى الادون وبعد السؤال سقط وان مات للاستصحاب ويثبت الرجوع الى الادون وفيمن بلغ بعد موت الاعلم بالاجماع المركب لانا نقول هذا منحصر بما بقي الادون على الادونية بعد موت الاعلم لما مر في استصحاب التخيير وفيما بقي على الادونية لم يكن دليل على وجوب رجوع من بلغ الى الحي الادون حتى يتم غيره مما ذكرنا بالاجماع المركب لعدم جريان قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة لاحتمال كون الواجب الرجوع الى الادون الحي او الاعلم الميت مع ان الاستصحاب مقدم وكذا اية السؤال لما عرفت من ان المراد هو الرجوع اليه او الى واسطته كرسالته لا خصوص السؤال المستلزم للحيوة واما الثاني فلان استصحاب التخيير يقتضي جواز الرجوع الى الميت فيما كانا متساويين من حيث الاعلمية والادونية بدوا سواء بقي من مات على التساوي او صار ادون او اعلم وهو في الثاني خلاف الاجماع ظاهرا وفي الاولين والثاني على فرض عدم كونه خلاف الاجماع معارض بالاصول الثلثة فيما كان الحي اعلم بدوا كان لو اوجب الرجوع اليه دون الاخر بقي على الاعلمية او صار مساويا او ادون ولو لم يكن الترجيح معنا لعدم الاصول الثلثة مخالفا للاجماع بخلاف استصحاب التخيير لم يكن الترجيح معه وبقي الاصلان سليمين عن المعارض ومعارضته فيما كان الميت اعلم بدوا بان كان اللازم الرجوع اليه والاصل بقاؤه بعد الموت بقي على الاعلمية او صار مساويا او ادون فاسد لكون هذا خلاف الاجماع في الاخير لجواز الرجوع الى الحي فيما بلغ حصول الملزوم من العمل والاختيار المتصل بل وجوب الرجوع في الاخير ما بقي على الاعلمية مع انه خلاف الاجماع ايضا ظاهرا بقيد انه من حيث الاعلمية ولا يستلزم جواز الرجوع الى الحي فيما جوازه في غيرها فتدبر ومنع استصحاب التخيير لعدم حجية الاستصحاب راسا او لعدم حجيته في الشك في المقتضي وهو منه او لعدم حجيته في حال الاجماع وهو منه لكون تخيير المقلد ثابتا بالاجماع او لعدم جريانه لانتفاء موضوعه اعني الحيوة بكونها جزءا للموضوع او شرطا له او لانتفاء الاعتقاد لكونه حالا في البدن ويتلاشى بتلاشيه او باعتبار رجوعه لاطلاعه على خطائه كما يشهد به قوله ع الناس نيام واذا ماتوا انتبهوا فيكون كالمجتهد الذي رجع ويمنع حجيته لكونه تعليقيا او باعتبار منع المستصحب اعني كون التقليد المستقر من الجواز هو الجواز بالنسبة الى الاعمال في زمان حيوته او باعتبار معارضته بقاعدة الاحتياط وهي مقدمة لاعتضادها بالشهرة والاجماعات المنقولة فكلها فاسدة لا يصدر ممن له بصيرة في الفن اما الاول والثاني والثالث فقد مر حجيته في الاستصحاب واما الرابع فلان الحيوة لم يثبت جزئيتها ولا شرطيتها باحد من الادلة لا من الاجماع لكون المسئلة اعني تقليد الميت خلافية ولا من الكتاب من قوله تعالى فاسئلوا للاجماع على عدم اشتراط المشافهة وقد مر في السابق عدم دلالته عليه مع انا نفرض فيمن سئل عن المجتهد في زمان حيوتهما وثبت التخيير في حقه ثم قبل العمل مات احدهما وكذا بالنسبة الى رسالتهما كان مخيرا في اخذ ايهما شاء واذن الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير فيه واذا ثبت الجواز في ذلك يثبت في غيره من لم ياخذ بالاجماع المركب لا من السنة ولا من العقل غاية ما في الباب التخيير في الرجوع الى المستنبطات ثبت في هذا الحال بقاعدة الاحتياط في التقليد البدوي كما بالنسبة الى من بلغ حد البلوغ وان اقتضت وجوب الرجوع الى الحي المستجمع للشرائط لا للشرطية بل لاحتمال كون الحيوة شرطا لتعلق الحكم او الموضوع ومع ذلك معارض باستصحاب التخيير الثاني المشروطية ويكون الاستصحاب مقدما كما مر غير مرة واما الخامس فلان الاعتقاد حال في نفس الناطقة لان الادراكات انما هي من صفات النفس لا من الجسم وهو قائم بها لا انها منها ولا ريب ان المحل اعني النفس الناطقة لا تنعدم بانهدام الجسم والهيكل المحسوس كما يشهد به بعض الادلة كقوله خلقتم للبقاء لا للفناء وكذا الاخبار الدالة على ان من مات بين تحصيل يجعل الله تعالى له ملكا يعلمه في القبر وتؤيده الاخبار الدالة على كون علماء الامة كانبياء بني اسرائيل ولا ريب في بقائهم وحجية قولهم فكذلك قول العلماء والاخبار الدالة على كون مداد العلماء افضل من دماء الشهداء وكونهم كالشهيد ولا ريب في كون الشهيد حيا كما تدل عليه الاية ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء عند ربهم الخ ولو سلم عدم الدليل على بقائها لم يكن دليل على انعدامها والاصل بقاؤها مع انه على فرض تسليم انتفاء الاعتقادات نمنع كونها جزء الموضوع بل هو علة لتعلق الحكم ولا يستلزم زوالها زواله كما مر كيف ولو كان كذلك يلزم وجوب الرجوع لمن عمل بقول المجتهد ثم زال عنه القوة الاستنباطية واما السادس فلا نمنع خطائه ونمنع علمنا باطلاعه على خطائه وثانيا نفرض الكلام في المجتهد الذي اجتهد في المسائل القليلة كالعشرة وثبت للمقلد جواز الاخذ منه فيها ولا ريب في عدم العلم بخطائه في هذه الصور القليلة بجواز كون ظنونه القليلة مطابقة للواقع

ونمنع علمه بخطائه

نعم

نعم في المجتهد الذي استنبط المسائل الكثيرة مطابقة جميع ظنونه بعيدة واما فيما ذكرنا فلم تكن بعيدة وح يكون الاستصحاب جاريا من غير معارض واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وثالثا بالنقض وفرض الكلام في المجتهد الذي تلمذ ثم ذهب الى البلاد النائية مع علمه بتجديد نظره ورجوعه عن بعض المسائل او شك فيه مع عدم امكان وصوله اليه ويلزم على ما ذكره لزوم رجوعه عنه وايضا نفرض الكلام في المجتهد الحي الذي استنبط اغلب المسائل وعمره بعده ستين سنة مثلا ثم جدد النظر ولا ريب في تبعد عدم رجوعه ولو في مسائل قليلة واللازم من كلام المانع عدم جواز البقاء على تقليد هذا المجتهد وعدم جواز الرجوع الى مستنبطاته السابقة وهو خلاف الاجماع والضرورة وغيرهما والجواب رابعا بالحل بعد تسليم علمنا برجوعه واطلاعه على خطائه وهو ان غاية ما يصير من باب شبهة القليل في الكثير ولا يجب الاجتناب لا يقال بعد الموت تكون لهم حالة شهودية ولا تكون علمهم بالاشياء هو العلم الحاصل من الادلة الظنية ولا ريب ان الموضوع كان هو الثاني لا الاول وهو منتف هنا لانا نقول بعد انه ممنوع مدفوع اولا بالنقض بالمجتهد الذي جدد النظر عن ظنونه السابقة وصار مظنوناته معلومة له باحد الاسباب لتغير الموضوع وثانيا بالحل وهو ان كيفية الاستنباط لم تكن موضوعا ولا جزءا للموضوع بل هو علة للحكم وارتفاعها لا يستلزم ارتفاعه كما مر غير مرة واما السابع فلانا قد حققنا في الاستصحاب من كونه حجة سواء كان تعليقيا او تنجيزيا بشرط تحقق المعلق عليه في الاول وهو هنا موجود لان التخيير قد ثبت للمقلد ان حصل الاحتياج مع انا نمنع كونه تعليقيا في جميع الصور منها ما تقدم فيما لو اخذ لاجل الاحتياج ثم مات واما الثامن فقد مر الجواب عنه في اصالة البرائة في بحث التخيير مع انه يمنع كون التقليد هو تطبيق العمل بل هو الاخذ للعمل والاختيار المتصل بالعمل كما مر مع ان العمل شيء واحد عرفا كما مر واما الاعتضاد بالشهرة والاجماعات المنقولة فاولا بمعارضة هذه الشهرة في المسئلة الاصولية اعني عدم اعتبار قول الميت بالشهرة في المسئلة الفرعية في بعض الموارد وذلك كما لو اختص الحي بخلاف المشهور في المسائل الخاصة وبعد التعارض لو لم يكن الظن الشخصي مقدما لا يكون النوعي كذلك فاذن تساويا وتساقطا ويكون الاستصحاب مقدما على قاعدة الاحتياط وثانيا بان التمسك بالشهرة على عدم اعتبار قول الاموات معللين بعدم القول لهم يقتضي عدم اعتبار هذه الشهرة لكونها من الاموات لانه لو كان لهم قول فكلامهم فاسد وان لم يكن لهم قول فالتمسك به ايضا فاسد فيلزم من التمسك به عدم صحة التمسك به وثالثا بمنع كونها حجة لعدم حجيتها وقاعدة اصالة الحرمة تعليقية ما لم يكن دليل ولا دليل كما مر لا يقال ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو استصحاب وجوب الرجوع الى الحي فيما لو كان الحي اعلم من الميت وعلى اصالته في زمانه وكان الواجب على المكلف الرجوع اليه دون الميت ثم صار ادون من الميت والاصل بقاء الوجوب واذا ثبت ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول انه معارض بالمثل وهو فيما كان الحي في زمانه اعلم وكان الرجوع اليه لازما دون سائر الاحياء ثم صار ميتا والاصل بقاء وجوب الرجوع اليه دون الميت الادون واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وح يحصل التعارض ويكون الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض مع انه سلمنا تقديمه كون الميت باقيا تحت الاصل لكنه يتم فيما لو وجد الحي مع عدم كون الرجوع اليه او بواسطة المعتبرة مستلزما للعسر واما معه فلانه لو جوز الرجوع الى الميت لضرورة ثبوت التكليف وكون تحاشيه من العمل بقول الميت لكون الاول مستلزما للخروج عن الدين والهرج والمرج والضرورة قائمة على بطلانه وحرمة العمل بقول الميت لم يثبت بدليل قاطع في اصله فكيف هنا والاحتياط باطل لاختلال الاحكام ويتعين العمل بالظن الحاصل من الميت لانه مقدم على الظن الحاصل من القياسات لكون حرمتها ضرورية واجماعية دون الاول وكذا فيما لم تكن الواسطة من الحي معتبرة كالفاسق والمجهول الحال بل المشياع كما مر مع عدم تمكن الرجوع الى العادل وذلك لكون الرجوع الى الفاسق حرمته ثابتا بالاجماع بخلاف قول الميت لان غاية الشهرة الفاسدة كما عرفت واطلاق الاجماع المنقول غير منصرف الى المقام ولا ريب ان الثاني متعين لكونه اقل القبيحين هذا في غير المسبوق واما المسبوق فلا يجري اصالة الحرمة قطعا وكذا قاعدة الاشتغال لكون ذهاب جماعة الى وجوب البقاء وذهاب بعض اخر الى وجوب الرجوع وذهاب بعض الى التخيير وح لا يكون الرجوع الى الحي علما او مبرئا للذمة لاحتمال وجوب البقاء واستصحاب اللزوم والصحة والحجية والحكم المستقر في ذمته بعد التقليد والعمل يجري ويجب بالاستصحاب لو كان البناء على اعتباره كما هو الحق وبناء على عدم اعتباره يكون العمل بالظن الشخصي ان كان والا التخيير فيما لم يكن الثاني قاعدة الاشتغال هي ان قول الحي مبرئ للذمة بخلاف قول الميت فيجب العدول الى الحي لحصول القطع بالامتثال والجواب هو الجواب عن اصالة البرائة بعينه ما مر ثالثها الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال ظاهر لظهورها في اشتراط المشافهة وهي في الميت منتفية والجواب ان ارادة المشافهة منها ممنوعة كما مر ومعه ينتفي لزوم العمل بقول الحي لكون دلالتها عليه من باب الالتزام وهو موقوف على اعتبار الملزوم وثانيا مخالفتها للادلة الدالة على عدم اشتراطها وكفاية العلم الشرعي كما مر وهو هنا حاصل باستصحاب جواز الرجوع الى مستنبطاته الثابت في حال حيوته وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن اخذ المسائل من الحي للعمل ولم يحصل العمل منه ثم مات المجتهد فيكون مقتضى الاية عدم وجوب السؤال لسقوط الامر لكونه عالما واذا ثبت الجواز في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب الرابع ما رواه ابن السراج عن محبوب انه سئل عن المعصوم ع ايبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم فقال ع اذا لا يعبد الله وجه الاستدلال ان بعد تعذر الحقيقة اقرب المجازات هو الصحة فيستفاد من الحديث انه لا يصح العبادة بلا عالم حي فيكون مفهومه ح ان صحة العبادة مشروطة بوجود الحي خرج صورة عدم امكانه بقي الباقي تحت الاطلاق والجواب اولا بان الظاهر ان المراد بالعالم هو الامام ع كما يدل عليه خبر اخر بلا عالم حي ظاهر منكم وثانيا سلمنا شموله لكل عالم لكن لا يصح الاستدلال به اما اولا فلانه لا نسلم توقف صحة العبادة على الحي مط وبدونه لا يكون صحيحة ولا يجوز الرجوع الى الميت وهو خلاف الاجماع والعقل والضرورة على ان مع عدم امكان الرجوع الى الحي واستلزامه العسر او الضرر يجب الرجوع الى الميت وتكون صحيحة وثانيا بان بعد تعذر الحقيقة لا بد من التصرف وارتكاب المجاز وهو امور منها نفي الوجود بنايته او كونها حراما او نفي الصحة او الكمال او من باب الغلبة مبالغة وتاكيدا اعني بعد عدم وجود العالم الذي يعظ الناس وينصحهم ويامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فلا تتحقق العبادة غالبا لغلبة الشقاوة والنفس الامارة لانه مع وجود العالم الحي والمواعظ والنصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والسياسات تورث لكثرة الواجبات كالصلوة وغيرها من اغلب العبادات وكذا اتيان المحرمات فكيف لو انتفت هذه الامور والثلثة الاول خلاف الاجماع للاجماع والعقل القاطع بثبوت التكليف لو فرض انعدام العالم الحي ووجوب اتيانها باتيان الاموات وصحتها على فرض اتيانها بالشرائط واذا كان المنطوق اعني الحمل على عدم الصحة مخالفا للاجماع فينتفي التمسك بالمفهوم واما الحمل على الاخير كما هو المتبادر في العرف مبالغة المنفعة المترتب على وجود العالم فلا يكون دالا على كون الصحة مشروطة بوجوده وكذا الحمل على نفي الكمال الخامس بعض الاخبار الدالة على الرجوع في معالم الدين الى يونس بن عبد الرحمن وزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهم ولو جاز الرجوع الى الميت فلا شك في ان الاصول الصادرة من بعض رواة الاموات كانت موجودة فلما امر ع بالاحياء بالامر الظاهر في الوجوب يعني والجواب انه من قبيل حكايات الاحوال لجواز كون الامر بالرجوع الى الاشخاص الخاصة انما كان لكونهم اعلم او يكون اسباب الاخلال من التقية وغيرها في رواياتهم مع ان الاخبار

والجواز عدم تمكن السائلين الى فهم اصول الاموات وعدم وجودها عندهم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع انا نقطع بان الحي في زماننا لا يكون مختصرا بنوع
مع ان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو فاسد بانه للاجماع على التخيير فلا بد من الصرف الى الوجوب التخييري او لاجل خصوصيات خارجية من الاعلمية ومن هنا ما ذكرنا فتدبر
لنا دوران تقليد الميت اما ان يكون بتقليد الميت او الحي وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني لا ثمرة له مع وجود الحي والجواب اولا بانا نختار الشق الاول ولا يكون دورا
لان الاخذ من الميت في جواز تقليد الميت في الفروع لا يكون من باب التقليد حتى يلزم الدور بل قد يكون من باب الاعتماد وقد يكون من باب الاختصاص بالميت وقد يكون
من باب الاجماع الحاصل من قولهم وقد يكون من باب الظن الاقوى الحاصل من قولهم حيث لا دليل ولو اصلا فلا يلزم الدور وثانيا بانا نختار الشق الثاني ونمنع لا ثمرة له مع
بانها موجودة بملء ما بين الارض والسماء لانه يقلد الحي في المسألة الواحدة الاصولية ويقلد الميت في الفروع المتكثرة ويرفع عنه الصعوبة والعسر مع انه لو اخذ من الميت
ح تكون عباداته صحيحة وعلى فرض عدم الجواز يلزم الرجوع الى الحي في المسائل الفروعية المتكثرة ولو اخذ من الميت ولو في مسألة يكون جاهلا في عبادته وثالثا بمنع الحصر
لجواز اخذ بعض كالطلبة بدليل اخر في السهو بالاستصحاب في البدء كاستصحاب التخيير واصالة عدم الشرط لكان السابع السيرة المتحققة من بدو الشريعة الى الان والجواب ان على
تقدير تسليم لعموم ما قاله من عدم تمكنهم الى فهم كتب الاموات وليست المسألة بديهية فيضطرون الى الرجوع والسؤال في الجواز والعدم ورجوعهم اما على نفس المجتهد او المقلد لهم وقيام
تقليد الميت مبنية بانه يرجع الى الحي فهذه السيرة انما تكون بعد السؤال لغالب لما قالوا بتحريمه فاستمر طريقة الغالب عليه هذا في الحقيقة يرجع الى فتوى العلماء نعم لو كان بنائهم
على الرجوع الى الحي في المسائل الفرعية من باب الجبلية الذاتية فهو حجة ولكن في المقام كل الناس انه اما ان يكون للمجتهد قول بعد موته اولا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول فاما
ان يكون قولهم معتبرا ام لا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول يلزم من اعتبار قولهم عدم جواز تقليدهم لانهم قالوا بعدم جواز تقليد الميت مع ان الميت لو قال في زمان حيوته لا
يجوز تقليدي بعد مماتي فالعامل بقوله بعد مماته لو سئل الله تعالى عنه فكيف يمكنه الجواب بان عملت على قوله والجواب عن الاول فاولا نختار عدم القول المعتبر لهم فلا يمنع الاعتماد على
هذا القول وح فيسقط الاستدلال بقوله على عدم جواز رجوعه الى الاموات بل اللازم الرجوع الى مدرك اخر ان كان وان لم يكن فالظن الحاصل من قول الاموات في الفروع لان نفي
اعتبار قولهم لا يستلزم نفي الظن من قولهم في زمان الاستنباط في حال حيوتهم وهو قد يوجب العمل بالظن به بالدليل الرابع للاختصاص فيما لم يكن دليل للضرورة ببقاء التكليف فلا
يلزم من عدم اعتبارهم عدم اعتباره وعدم جواز اخذه مطلقا وثانيا بانا نختار ان قولهم معتبر في الفروع لا في الاصول ولا يلزم ح عدم جواز الرجوع اليهم في الفروع وثالثا سلمنا اعتباره
فيها وح نقول بعضهم بعدم الجواز قول لهم وبعضهم وفتوى بهم في المسائل الفرعية ايضا قول لهم وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم بل المرجع هو الدليل الاخر وهو قد يوجب الرجوع
انه من سمع التخيير واصالة عدم وجوب السؤال لو كان سئل واخذ قول الحي ان جواز الاختصاص بالميت في الفروع كما مر عن الاخير فالا نفرض تقليد الميت الذي قال في زمان
حيوته بجواز تقليده واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وثانيا بانا نفرض تقليد الميت في المسائل الفرعية بتقليد الحي في هذه المسألة الاصولية او باختصاص الفرد
وثالثا بانا نجوزه في الفرع بدليل اخر كما مر لا يستلزم حجية قوله في الاصول ح يجب بانه على لا يكون بقوله بل بهذا الدليل التاسع ما ذكره شيخنا الشهيد ره حيث قال لو جاز
للزم الزام مستبع وهو انه لو كان الميت اعلم للزم القول بوجوب الرجوع اليه وهذا خلاف الاجماع واجاب عنه السيد السند السيد نعمة الله ولا نمنع الالزام لمن يجوز التسوية بين الاعلم
وغيره وقبائح مسلمة ومنع كونه مخالفا للاجماع بل كون المائل في التقاليد عنده الاعتماد على الظن والاعلمية وان حصل من قول الميت وثالثا بانا نقول لا يلزم من ذلك القول
بوجوب رجوعه لان الرجوع الى الاعلم لازم فيما اذا لم لا الاصل الاشتغال او لكونه مفيدا للظن بالحكم الفرعي هذا الظن يجب العمل به بحكم العقل فيما لم يكن دليل شرعي او من باب
الظن بالاعتبار لا اجماع وهو ممتنع لا يجري الاصل مع عدم المعارض في المقام ليس كذلك لانتفاء اصل الاشتغال بالنسبة الى الميت وكذا الثاني لانه قد يكون مع الميت
وكذا الثالث لمعارضته بالظن الحاصل من الاجماعات المنقولة على عدم اعتبار قول الميت وبعد التعارض وعدم الترجيح يكون الازم القول بالتخيير لبطلان ما سواه لا وجوب
الرجوع مع انه حجة فيما لم يكن دليل شرعي وهو موجود في المقام وهو استصحاب التخيير كما مر ورابعا بان الوجوب كان مخالفا للاجماع فيبطل القول بالوجوب لم يثبت منه وجوب
الرجوع الى الحي وادن لما مر التخيير لما مر وان لم يكن اجماع فلا ضرر فيه العاشر جملة من العبارات ظاهرة في دعوى الاجماع منها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى ما يجوز العمل بالرواية عن
الميت ظاهر العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وهو ان الاجماع جعله اتفاق الكل واذا كان للميت قول مع مخالفته لقول الاحياء فلا يكون اتفاق
كل لا قول لانعقاد الاتفاق على خلافه يدل على عدم قوله ومنها ما عن صاحب المعالم ره انه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف
من اجازه ثم انه بل استدل للعدم الثمرة في جواز تقليد الميت كما مر في الوجه السابع فارجع قال وان كان حيا فاتباعه فيها لازم والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق
علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وقال في ذيل كلامه في موضع اخر فيحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت الى حجة ودليل قاطع وكيف يتصور وجوده ولا
مخرج من علمائنا الماضين قليلا بذلك ولا عامل به ومنها ما عن الفاضل المدقق الشيخ بالذات ره على تعليقاته على العبارات الالفية الذكرى حيث قال وقوله وجوزه
بعضهم عنى بعضا من علماء العامة على ما في كتب الاصول فانا لا نعرف قائلا لان مخالفا في ذلك من اصحابنا ومنها ما عن السيد السند السيد مهدي ره نور الله تعالى مع اجداده
في دبجاته في المصباح ان القول بالجواز انما هو لبعض العامة بناء على اصولهم الفاسدة واما الاصحاب فمذهبهم المنع كما نص عليه غير واحد ومنها ما عن شيخنا الشيخ حسين
والد شيخنا البهائي نور الله ضريحهما في شرح الالفية حيث قال واللازم في المجتهد المعهود المذكور فيه ايماء الى اشتراط كونه حيا وعليه اصحابنا ومنها ما عن المحقق الثاني في
شرح الالفية في شرح قول الشهيد صفات المجتهد الاخذ من المجتهد فان اللام للعهد الذكري فكانه قال المجتهد المذكور وفيه ايماء الى اعتبار كون المجتهد حيا فان ذلك هو مذهب
اصحابنا الامامية قاطبة وقد نادوا به في بعض مصنفاتهم الاصولية والفقهية ومنها مثله من جامع المقاصد قال اللام للعهد وفيه ايماء واشتراط الى بقاء الحيوة فان ذلك هو
المعروف من مذهب الامامية لا نعرف فيه مخالفا وان كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك ومنها ما ذكره في منية المريد قال في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي للجمهور فيه
اقوال اصحها عندهم الجواز لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها في الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه وثانيها
انه لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت ولهذا ينعقد الاجماع بعده ولا ينعقد في حيوته على خلافه وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتأخرين منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه
ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل لا يتم على اصولنا من ان العبرة في الاجماع انما هو بدخول المعصوم كما لا يخفى ومنها ما ذكره الشهيد في المسالك في مسألة منع صرح الاصحاب باشتراط

حيوة

حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق لي الى الان في ذلك الخلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وقال العلامة ره
في النهاية ان حكاه عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه بعد موته دون حيوته فدل على انه لم يبق له قول وقال في نهاية الاصول بانه ان حكى عن ميت لم يجز العمل
بقوله اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وقال في مبادي الاصول وان كان يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع الخ وقال في عدة نقد الجواز ولا بد
الاجماع ولا الشهرة وقال المحقق الثاني في تعليقاته على الشرايع وقد صرح جمع من الاصوليين والفقهاء باشتراط كون المجتهد حيا الى ان قال وهو متجه ولا يدفع الشهرة ولا الاجماع عن
الشيخ علي بن عبد العالي في اول الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي ره وغيرهما كالشهيد في شرح بب هو قول الاكثر وعن الرسالة المنسوبة الى الشهيد الثاني ره ونحن نتبع
الصادقين فيما وصل الينا من كلامهم ما علمنا مخالفة لاحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول عليه فعلى مدعي الجواز بيان القائل على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع والجواب ان هذه العبارات
التي نقلناها غاية ما تدل عليه في بعضها على دعوى ظهور الاجماع وعدم العلم بالخلاف او بالاتفاق ولا يكون ذلك دعوى الاجماع المصطلح كما لا يخفى مع ان دعوى الاتفاق وعدم المخالفة
الامامية من بعضهم معارض ببعض العبارات التي نسب فيها الحكم الى الشهرة واكثر الاصحاب سيما عبارات الشهيد ره ذلك ولم يتحقق لي الى الان مخالف ممن يعتد بقوله من اصحابنا او
هو ظاهر في كون المخالف من الامامية على ان ما ذكرنا عن بعض الاصحاب في نقل الاول صريح في وجود المخالف من الامامية كما ذكرنا عن السيد السند السيد نعمة الله وبعض الاخبارية من
والصدوق وغيرهم ولا ريب ان عند التعارض يكون الثاني مقدما مع ان وجود المخالف في المتقدمين كالصدوق ره كما مر وفي المتأخرين متحقق جزما سيما في الاخبارية وهو يكفي لنفي الاتفاق
وحصول الوهن ومما يشهد بكون المسألة خلافية عبارة السيد السند السيد نعمة الله في موضعين احدهما ان بعد ما استدل لمن منع جوازه وذكر وجه جوازه قال ولان جواز
من هذا التقليد مما وقع الخلاف فيه ومن اشار الى وقوع الخلاف فيه الشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني الشيخ علي عطر الله مرقده في الشرايع ذهب الى جوازه كثير من علمائنا
ومن قاربهم وبالجملة فهي مسألة خلافية وثانيهما انه قال والعجب دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الميت مع ان حكاية الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة واكثر المتأخرين
للمنع والقدماء ظاهرهم كما عرفت بل النص على الجواز فاين جاء الاجماع سلمنا عدم الاطلاع على وجود المخالف لكنه لا يدل على العدم من دون معارض كما ذكرنا في البين لكنه لا
يفيد الا الظن بالعدم وهو لا يستلزم الظن بما قالوا سيما اذا كان مستندهم امور فاسدة من عدم القول لهم ولذا جاز الاجماع على خلاف الميت كما مر وكلاهما باطلان كيف مع
ان الاجماع يحصل غالبا من فتاوى الاموات ومجرد ان الاجماع هو الاتفاق الكاشف وقول الميت لا يخرج عن افادة الظن والظنون الكثيرة يحصل القطع والكشف عن
رضائه ع ولذا قال الامامية بانه لا يضر بالاجماع وجود المخالف قليلا او كثيرا حيا او ميتا سلمنا افادة الظن غايته من باب الشهرة ويلزم من اعتبارها عدم اعتبارها لان
المشهور على عدم اعتبارها مع ان هذه الشهرة وظهور الاجماع والاتفاق انما حصل من الاموات ويلزم ايضا من اعتبارها عدم اعتبارها في المقام لكون هذا اغنى عدم الجواز
قول الميت واذا مات سلمنا بقاء هذا القول وافادته الظن لكن لم يكن دليل على اعتباره في المقام للاصل مع وجود الدليل الشرعي وهو الاستصحاب الذي ذكرنا سلمنا عدم
وجود الدليل الشرعي لكنه لم يكن دليل على تعيين العمل بهذا الظن لا الظن الحاصل بحجية فتوى الاعلم الميت لكون كل منهما قول الميت مع وجود الدليل الشرعي على تعيين احد
نفيا واثباتا والعقل انما يحكم بوجوب اخذ اقوى الظنين فيما لم يكن هنا الدليل الشرعي ولا ريب ان اقوى الظنين انما هو في جانب الاعلم الميت لا الاجماع الظنين بين الظن
الواقعي والظاهري لعدم الاعتبار والشهرة لا تفيد الا الظن الواحد وهو الظن بعدم الاعتبار ح ففي مرحلة الاعتبار يحصل التعارض بين الظنين بالاعتبار وعدمه ويكون الظن
الواقعي مرجحا لاحد الظنين سلمنا عدم الاقوائية لكن العقل ح يحكم بالتخيير سلمنا صراحة بعض العبارات في دعوى الاجماع المصطلح لكنه لا يستلزم افادة القطع بل الاجماع منقول
لنا بل غايته افادة الظن وهو ايضا من الظنون المشكوك الحجية ويكون الكلام فيه كالكلام في الشهرة الا ان الاجماع الاولى لا يبقى الظن الحاصل من الاجماع المنقول انما هو من الظنون الخاصة
لدلالة الاية عليه فحوى كالخبر المنقول ولا نمنع دلالة الاية على اعتبار قول العادل كما مر في حجية المظنة وثانيا بمنع كون فحوى الاية بل قياس محض كما مر فيها الحادي عشر ان هذه الشمول
وان كان بعضها مسندة وموافقة لاقوال المجتهد فقد وجد في كثير منها ما لا يقول به احد من الاصحاب كما ترى ربما نسب فيه حكما الى المفتي مع رجوعنا الى كتبه فنرى انه لم يكن قوله
واخطاء المفتي في النسبة والجواب اولا بانه في الحي موجود مثل ذلك لانه لا بعد ان من عدم اشتراط المشافهة مع جواز الرجوع الى العادل ينسب الحكم الى المجتهد ثم يرى
خطائه وثانيا بانا نمنع اعتبار واسطة العدل الذي ينسب الفتوى الى المجتهد والعدلين يكون المقلد مكلفا بهذا ما لم يظهر خطائه الثاني عشر ان تلك الاقوال الموافقة لاقوال
المجتهد وهي عين اقوالهم انما يجوز التعويل عليها مشافهة او بواسطة العدل او الوسائط مع عدالة الجميع معلوم ان الامر هنا ليس كذلك بل انما ياخذونها من مشايخهم من غير نظر
الى الواسطة ولا المعرفة بحالهم وكل مشايخهم اخذوها من مشايخهم من غير نظر الى الوسائط وهلم جرا الى ان يصير الحال الى واحد لا يدري كيف هو والى اين ينتهي والجواب عنه
ان الكتب المعتبرة موجودة منهم واخذوها وناخذها من غير احتياج الى نقل الناقل مع ان الناقل لو كان عادلا كما هو الغالب من رواية الصدوق عن ابيه والشهيد من شيخه وكذا
غيره يكفي في المقام لافادته الظن ومع تعدد العلم في الاغلب يتعين اخذه لكونه اقل القبائح فتدبر الثالث عشر انه على تقدير تحصيل النقل في اقوال الفقهاء وذكر الطريق فلا يكفي ذلك
في جواز التعويل عليه ما لم يبحث عن تعديل هذه الوسائط واثبات عدالتهم باحد الطرق المفيدة للعلم وهذا الامر غير حاصل لنا الان بل لا سبيل الى اثباته لمن اراده بل
البحث عنه وتوهم تحققه قد يلحق بالمحال الاسناد غايته انه يمكن اخذ الحكم بتعديل الشيخ الذي اخذ عن شيخه فيحتاج الى الحكم بتعديل شيخه الى شاهد عدل وان كان احدهما شيخ
الى ان ك بهذا والجواب ان التعديل الواحد يكفي كما في الحي مع ان شهادة العدلين في نسبة القول الى الميت كالمحقق والعلامة وغيرهما متحقق كثيرا مع ان كتبهم المعتبرة الصادرة
منهم ثابتة جزما على ان الكلام في الفتوى هو حاصل من قول عادل بلا واسطة اخرى او من الرجوع الى كتبه ولا يكون الكلام في الرواية حتى يحتاج الى ملاحظة شيخ المجتهد
مع انه يكفي الظن فيها ايضا كما مر الرابع عشر انكم وصلتم طرقا صحيحا الى مثل شيخنا الشهيد ومن تاخر عنه كالفاضل المقداد وغيره برجال الثقات مثلا فمن اين لكم بالطريق
المتصل بالفتوى الى الشيخ جمال الدين ره ومن تقدم منهم والجواب منع الاحتياج الى ثبوت الطريق الى من تقدمهم بل يكفي اخذ الفتوى ممن تاخر عنهم كما عرفت من عدم الكلام في
الرواية مع ان اثبات الطريق الى من تقدمهم من نقل الفقهاء العدول المتأخرين ممكن الخامس عشر انه على تقدير الوسائط يتوقف كل فرد منها العدالة اجماعا والعدالة
لا تحصل الا بالقيام بالواجبات التي من جملتها التفقه في الدين والاجتهاد فيه ان لم يكن في العصر من يبادر به الوجوب ح فاما ان يكون المجتهد في العصر موجودا ام لا وعلى
الاول يجب الرجوع اليه لا كلام لا حتى وجوب الرجوع اليه عينا وح فالناقل غير خارج عن العدالة وعلى الثاني لو لم يكن موجودا كان الاثم على اهل هذا العصر لا يجب

الاشتغال

لاشتغالها بمقدمات موجب للفتوى بمنه النقل عن قول الميت فالناقل فاسق ايضا والجواب لا انا نختار الشق الاول وقوله لا كلام لاحد الا المصادرة المحضة لان النزاع انما هو
مع وجود الحي مع امر مقدم عدم اشتراط المشافهة فكيف يكون الناقل خارجا عن العدالة واما مع عدمه فكيف يمكن جعل النزاع من ذي شعوبة لعدم المناص الا بالرجوع الى
الميت لكونه مجتهدا فلا من سائر الاحتمالات وح فبعد اقامة الدليل من العقل والشرع كما سمعنا التحقيق كالزعلى جواز تقليد الميت لا يكون ناقله فاسقا وثانيا نختار الشق الثاني
ونقول ان ترك نقل فتاوى الاموات مع عدم وجود الحي مستلزم لقبح شديد هو الخروج عن الدين اذا تعسر والحرج الى اخر ما يكابر لازم وتاركه فاسق السادس عشر انه لا
يمكن ان ينقل فتوى جماعة يتخير الناقل في اخذ من شاء او الاعلم ان كان والجواب يفرق الحي ايضا لا يكون لازما الان وجوب الرجوع الى الاعلم مشروط كما مر وعلى فرض الاطلاق
انما هو بالقدر الذي لا يوجب العسر كالفحص عن البلاد البعيدة والازمنة المتقدمة ومع عدم العلم بماخذ من قول من ثبت اجتهاده ولا يجب نقل فتاوى المجتهد اصلا اجماعا وضرورة
وبيرة السابع عشر انه لو رجع المجتهد عن فتوى فيجب الرجوع والعمل بفتوى الثاني واذا كان هذا حال الحي فما الذي جوز العمل بتلك الفتوى السابقة على الاخرة بعد الحكم ببطلانها وح
لو صح جواز تقليد الميت لكان اللازم العمل باخر فتوى لعلم من علماء السالفين من لدن الائمة الى زماننا هذا بل من زمن النبي ص اذ الاجتهاد سايغ في زمن الامام بل لا ينقطع بالنبي والامام
الغايب عن في الاحكام والقضاء معرفة ذلك انما هو من المحالات في زماننا هذا والجواب ان فتوى المجتهد لا يكون مبطلا لفتوى المجتهد الاخر فحينئذ ان كان باطلا لتجب اعتقاده
الاخر فكيف وهو جار في الحي لعدم مدخلية الموت والحيوة ويلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع الى اخر فتوى الاعلم من العلماء الحي ويلزم من ذلك وجوب التفحص للمجتهد والمقلد في
كل يوم ليعلم مخالفة المتاخر في الفتوى او رجوع الا انه هو باطل عقلا واجماعا وضرورة وبيرة الثامن عشر انه لو جاز في احاد المسائل الجزئية التي تتعلق بفعل المكلف في صلوته
وعباداته ومعاملاته لا يجوز في الحكم والقضاء وتحليف المنكر وامثاله وتعزير مال الغايب ونحو ذلك لكونه من وظايف المجتهد ولا يجوز نيابة المقلد كما صرح الفقهاء بعضهم
بل لا غلبهم ادعى الاجماع عليه منهم العلامة في كتاب القضاء ويلزم من ذلك العمل بفتويهم مرة كما لو كان من العبادات وطرحه مرة كما لو كان من القضاء وغيره مع ان كلاهما
موجود في كتاب واحد من شخص واحد وليس ذلك الا تحكما صرفا والجواب بمنع التحكم لان في القضاء لا بد للقاضي تشخيص جزئياته من الموضوعات الصرفة بقواعد شرعية ثم الحكم و
الالزام وهو موقوف على وجود المجتهد حيوة كتشخيص المدعي والمنكر في الموارد الخاصة حتى لا ينتقل مال احد بالسبب لا بجهة وغيرهما كما لا يخفى ولا يلزم من عدم الجواز فيه محذور بخلاف
العبادات والمعاملات فانه يمكن للمقلد استيفاء جزئياته وجريان الحكم فيهما مع عدم الزام فيه يوجب وجود المجتهد حيوة مع انه لو لم يجز في العبادات والمعاملات يلزم محذور في
اهل القرى والصحارى والمساكن التي لا يوجد فيها المجتهد مع ان الاجماع لو كان حاصلا على عدم الجواز في القضاء فهو الفارق وكيف يكون تحكما مع وجود الدليل الشرعي على الفرق
التاسع عشر ان ادلة الفقه لما كانت ظنية فما كان مدلوله بدايتها فلا بد من اقترانها بنظر الفقيه وهذا الظن يمنع بقاءها بعد الموت والجواب عنه ما مر سابقا وهو انا نمنع امتناع
بقائها بل لا نكر دلالة على بقائها سلمنا الشك والاصل البقاء سلمنا الارتفاع لكن الرجحان في نظر الفقيه كان علة لجواز تقليده ولم يثبت كون بقائه شرطا لبقاء الحكم
والقياس ببعض الموارد كما لو رجع باطل والاصل بقاء الحكم مع انا نفرض فيمن قلد في زمان حيوته وشك حين حيوته كما مر العشرون ان قول الميت لا يعتد به في الاجماع فكذا
في التقليد والجواب اولا بمنع الاصل كيف مع ان الاجماع المحقق والمنقول والشهرة وظهور الاجماع لم يحصل غالبا الا من اقوالهم وثانيا بمنع الملازمة وهو ليس الا قياسا سلمنا
عدم كونه قياسا لكنه ظني يجب طرحه الحادي والعشرون انه لو جاز لكان رجوع الناس الى فتاوى الاموات وعدم الاحتياج الى الرجوع الى الاحياء وهو تخفيف للمجتهدين اذ هم
لهم قلت نمنع ذلك لوجوب الرجوع الى الاحياء في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وهي كثيرة وكذا في المرافعات وكذا في الكل ان كان الحي اعلم مع انه عدم الجواز
مستلزم لتخفيف الاموات هذه حجج المانعين وللمجوزين ايضا وجوه الاول ان المشايخ نقلوا بعض الاخبار الواردة في المسئلة الواحدة ونقلوا ايضا بعض ما ينافيه وتركوا
بقية الاخبار الواردة فيها للاختصار ومن تتبع الموجود من الاصول ككتاب المحاسن لم يحفظ له صحة ما ذكرناه وذلك انه اعون باب من الابواب ينقل فيه ما يقرب من عشرين حديثا او
طرقا كثيرة من اصح الصحيح وساير العلماء اكتفوا بهذه الاخبار المنقولة ولم يكن بناؤهم على الرجوع الى ساير الاخبار الموجودة في اصل الاخر وربما لو رجعوا اليه لفهموا غير
ما فهمه المشايخ وليس هذا الا تقليد المشايخ الذين ماتوا والجواب عنه اولا بمنع بنائهم على عدم الرجوع لو امكن الرجوع الى كتاب الاصل وغيره من الكتب وثانيا بمنع كون هذا
تقليدا بل هو اجتهاد غايته عدم الفحص عن ساير الاخبار وهو يكون من باب عدم زيادة الفحص لغير اللازم والا كيف تركه العلماء وهم في غاية الزهد والورع ولا يكون من باب
التقليد وثانيا بانه لو كان من باب التقليد لاخذوا كل ما قالوا لم نرهم تناسبا لا انه سندا او دلالة ويخالفوهم حكما وثالثا بان الحاق المقام به مثل الثاني ان كتب
الرجال المشتملة على الجرح والتعديل للرواة وما قال العلماء من جلالتهما واعتمدوا عليها وضعفوه وتوقفوا لاجلها من غير الرجوع والاعتماد على ذكر الاسباب القادحة والمادحة ونقل كما في
عمر بن حنظلة حيث لم يوثقه اهل الكتب فقال بعضهم ان الشهيد الثاني ره وثقه فاعتمدوا على توثيقه وكما في محمد بن سنان انه مشهور عندهم بالضعف والغلو وقد نقل السيد
علي بن طاوس عن المفيد عطر الله مرقدهما توثيقه واعتمد بعضهم عليه وليس ذلك الا تقليد الموتى والجواب بمنع الملازمة بينه وبين عدم الرجوع الى القادحة والمادحة مهما امكن
بذكرهم في كتب الرجال واما لا بد كرها فلا يمكن الرجوع والاجتهاد فيها واخذ قولهم في ثقة وغاية لا يكون من باب التقليد الا لاخذها من غير الفحص عن المعارض ومعه الرجوع الى
المرجحات وعلى فرض التسليم الحاق المقام به قياس لان الاحياء انما اخذوا من الاموات فيرجع من يجتهد الى الاصل لا الفرع لعدم حجية فهم من كلام الاموات لم يرهذا دليل
على كونه اجتهادا لا تقليدا بخلاف الاحياء في الفتوى لانهم اخذوا الحكم من الدليل لا من قول الاموات واما الاكتفاء فيصح لغيره كما عن بعض المتاخرين من شوع الثالث ان العلماء
قدس الله ارواحهم تعبوا انفسهم وبذلوا جهدهم في تصانيف الكتب وغرضهم رجوع الناس اليها ولم يقصدوا الانتفاع بزمان حياتهم بل صرح بعضهم بارادة رجوع الخلق اليها
على زوال الجهود ولو كان الغرض على ما قيل هو كيفية طريق الاجتهاد والتقليد لعلت الفايدة على ان حكاية الاجتهاد والتقليد كما اعترفوا به انما جاء من بعد زمان الشيخ والجواب عنه
اولا بمنع كون الغرض ذلك سيما مع تصريح اكثرهم بعدم جواز تقليد الميت بل الفايدة هو عدم اندراس اثار الامامية والدين النبوية وارشاد طريق الاجتهاد والتفريعات و
الاقدام بالواجب الكفائي لارتكاب القضاء وغيره وحصول الشهرة والاجماع وظهوره لمن بعدهم وقوله هذه الفايدة قليلة مكابرة صرفة وقوله بحدوث الاجتهاد والتقليد بعد
زمان الشيخ ممنوع للقطع بتحققه حتى في زمان الائمة لعدم امكان رجوع جميع الناس اليهم فلا بد من نائب لهم عارفا بالاصول والقواعد حتى يتمكن من تشخيص حكم الجزئيات الحادثة
وثانيا سلمنا كون الغرض ذلك ولكن لم يثبت كون غرض الفقيه ليلا تشبها انما هو ما يفيد الظن فكيف بالعلم سلمنا افادته الظن لكن لم يكن دليل على اعتباره فيجب طرحه

للاصل

للاصل الرابع الحادي قوله تعالى في اية النفر بناء على ان التفقه شامل له ولان الانذار اعم من حيوة المنذر ومماته الى كيفيتهم والجواب عنه اولا بمنع شموله للتفقه في حال الحيوة
وثانيا بمنع دلالته على حجية خبر الواحد كما مر في حجية المظنة الخامس ان التقليد سابق على الاجتهاد لانه حدث في عصر العلامة ره واستاده واما التقليد فهو رجوع العامي الى العلماء
فكان من زمان ادم الى الان والى يوم القيمة ولم ينقل خبر من الاخبار ان احدا من اولئك الاعلام منعهم بالعمل بما اخذوه من السابق على ان العض من مات وكذا لم يكن منهم
على الرجوع فيما اخذوا منه بروية ان رجوع الناس الى العالم نبيا كان او اماما او نايبا خاصا او عاما او وسايطهم سلم لكن الاخذ من النبي والامام لا يكون تقليدا بل وكذا في ثالث
اي النايب الخاص الذي يسمع من الامام المضمون واما من سمع الحديث وفهم المراد فيقال انه للتفقه والعرف اعظم المجتهد فيكون التقليد منهم متاخرا عن اجتهادهم لتوقفه عليه
فكيف يكون سابقا عليه واما قوله بانه حدث في عصر العلامة ره واستاده ففرية مبينة بالنسبة الى هؤلاء الاجلة من الزهد والورع والتحقيق الا انه لا بد من فهم المراد من اللفظ بوجوه
على معرفة قوانين الالفاظ حتى النبي ص في فهم كلام الله وكذا الامام في فهمه وفهم كلام النبي ص من الامر والنهي وحمل المطلق على المقيد او لا وحمل العام على الخاص او لا والمجمل
على المبين او لا وجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب او لا وهكذا من جميع ما عنون في الاصول ولم يعنون ثم للنايب معرفة المقتضى ورفع المعارض باخذ الترجيح الدلالي و
السندي والخارجي ومعرفة السند من الجرح والتعديل واخذ الترجيح حتى يجوز لهم الفتوى والحكم فكيف ينسب اليهم التقليد المحرم في حق النايب بحكم الاجماع والضرورة و
ليس هذه النسبة الا فرية بينة وسوء الادب لجهالة او غفلة او عناد مستلزم لكون الناسب في حد الشرك اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من هذه الصفات الرذيلة و
الذميمة واما قوله ولم ينقل منهم منع العمل بما اخذوه من السابق من مات ووجوب رجوعه بعد الاخذ ففيه انه في الاثنا في مسلم وكذا من يسئل ثم مات واما البدوي من السئل
وبات نص حوابعدم جواز تقليد الميت ووجوب الرجوع الى الحي بل ادعى الاجماع وعدم الخلاف بل وكذا فيمن سئل ولم يعمل حتى مات المسئول او تردد فيه لاطلاق كلامهم
السادس ان من لا يكون مجتهدا بل المجتهد بنى على الاجتهاد والتفريع على ما رواه المحقق محمد بن ادريس الحلي في السرائر تصحيحا وغيرها علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تتفرعوا عليها
فظاهره ان التفريع على ما عقله المجتهد من حكم شرعي كالاصول فكما ان الاصول لا تموت بموت الامام فكذلك الفروع لانه مثلها في استناد الحكم اليها والجواب ان الاصول
هو القواعد الكلية واما التفريع فهو اثبات جزئيات موضوعها لتفرع الحكم عليها لا من العقل ولا من الشرع وح بعد التفريع ان مات فلا بد من اقامة الدليل على جواز
تقليده والملازمة ممنوعة لعدم الدليل عليها لا من العقل ولا من الشرع السابع سلمنا انه لا بد من كون القاضي ونايبه مجتهدين لكن لم ينقل ان القاضي والنايب اذا
ماتا امرهم ع لاهل تلك البلاد بموت فتاويهما وعدم اعتبارهما او نقضهما بالرجوع الى من ينصب بعدهما باره ونقض فتاوى الاولين لعدم اعتبارها ومنه بموتهما
انه عوض نقامية لا يتم الا بالنسبة الى الاشياء واما البدوي فلا لان اعتبارها لا بد من الدليل ولا يجب نصب الدليل لعدم اعتبارها الموافقة للاصل مع ان نصب النايب
الجديد ظاهر فيه فتدبر كما مر الثامن ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوايدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص والمجمل والمبين والمطلق
والمقيد وغيرها وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من ماخذها والمجتهدون بذلوا جهدهم في بيانها واما الاختلاف الوارد بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او
فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما نرى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة
وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله تعالى لا تموت بموت القائلين بها كما تقدم والجواب اولا ان نقل الاخبار لا يكون حكما بل نسبة
حكم بعينه الى الله لا نزو صحة السند ودفع المعارض واخذ الترجيح فيما كان ومع التساوي التساقط الرجوع الى الاصل وغير المجتهد غير ممكن له فهم الحكم بما ذكرنا وهذه الاخبار
لا تموت بموت صاحبها ان كان صدقا في الواقع فصدق والا فكذب واما الحكم على ما ذكرنا انما هو باعتقاد المجتهد جاز اخذه للمقلد من باب التعبد والظن وبعد موته يحتاج النقل
الى الدليل لجواز بقائه بالموت وكان سببا لعدم جواز التقليد التاسع اذا اخذ المقلد مسئلة من الحي كان مصاحبا لتلك الفقيه مطلع على احواله ومتبع لارائه فافتاه بحكم النص والاجماع
وعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيلزم بناء على قولكم بطلان صلوة العشاء وصحة المغرب ونحن نسئل
عن بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا يستندون في ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه وهو بعيد في الغاية على ان علماءنا رضوان الله عليهم يحكون
بكلام الامام ع ويعملون به ولا تفاوت في اتباع قولهم بين حيوتهم وموتهم ع فكذا نقل مضمونه للعوام والجواب ان الموافقة للنص والاجماع انما هو كان باعتقاد المجتهد لا المقلد
ولا مجتهد اخر وح يحتاج اثبات صحة عمل المقلد بتقليد الغير الى دليل ولعل الموت كان نقضا له فذبوا الاستبعاد العقلي لم يكن حجة بالاجماع وعن الدليل بان نقل العالم بكلام الامام ع
لا يكون من باب الظن والتعبد بل من باب القطع بانه حكم الله وعمل العامي بفهم المجتهد انما يكون من باب التعبد والظن لجواز خطائه وبعد الموت لا بد من دليل على جواز العمل به
العاشر الروايات المستفيضة بل القريبة الى التواتر الدالة على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل ولا ريب في اعتبار قولهم فيكون اقوال العلماء كذلك لعموم التشبيه والجواب بمنع العموم
لتبادر بعض الاحوال وهو في المرتبة والثواب لفقد المنزلة الحادي عشر قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولو لم يكن قول العالم الميت معتبرا فيكون
مساويا بالجاهل والاية تنفيه والجواب عنه بمنع العموم مع انه لم يظهر كونه تعالى في مقام البيان بل الظاهر انه في مقام نفي الاستواء في الجملة الثاني عشر قوله تعالى فاسئلوا الخ فيعم
سئل بعض المسائل وكلها عن المجتهد ولم يحصل له العمل اللازم والاختيار كذلك ثم مات فيكون الامر ساقطا عنه بحصول الطبيعة باتيان الفرد والاخر ما يرجع بالاصل وبه
اجزاء ما سئل فحقه واذا ما ثبت في ذلك يثبت فيما لم يسئل بالاجماع المركب اجاب بعض بانه فيما لم يسئل يجب عليه السؤال من الحي لظهور الاية في اشتراط المشافهة وهي في
الميت منتفية واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وهي مقدمة لان الاية دليل اجتهادي مقدم على الاصل عدم السؤال وفيه انه قدم عدم صحة الاستدلال بها على
اشتراط المشافهة فيبقى الاستدلال بها سليما عن المعارض اذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في تقليد الميت هو التفصيل بين الصور التي مرت منها صورة الابتدائي بانه قلد المجتهد
الحي في حيوته بان اختاره وعمل به ثم مات المجتهد وفيه اختلاف من جهة الحيوة والممات فقول بوجوب الرجوع مطلقا وقول بجواز البقاء مطلقا وقول بالتخيير والحق جواز البقاء
مطلقا والدليل على ذلك وجوه الاول الاستصحاب وتقريره من وجوه اربعة لان بعد الاختيار والعمل استقر الحكم كوجوب السورة في ذمته ولزوم العمل به وحرمة الرجوع الى المجتهد
الاخر وصحة العمل به وحجيته له ثم بعد الموت يحصل الشك في ارتفاعها بالموت ام لا والاصل بقاؤها الثاني الاصل وتقريره ان بعد السؤال في زمان حيوته سقط السؤال في حقه
بالاجماع ثم بعد الموت عوده لا يحتاج الى دليل والمفروض عدم ثبوته باحد من الادلة والاصل عدمه ويلزم من ذلك جواز العمل على ما اخذه الا لزم السؤال والاصل ينفيه الثالث

السيرة

السيرة القطعية من الائمة الى الحاكم من عدم كون بنائه كل من له شعور على وجوب السؤال بعد السؤال الاخذ والعمل فيما اخذ ولا بناء السؤال بعد سماعهم من العلما
الاختلاف في مسئلة البقاء الرابع انه لو كان الرجوع لازما لتحقق الامر به في زمان المعصوم والصحابة ولاشار اليه ولو في خبر ولو فعله لكان لو صل الينا لعموم بلواه و
المفروض عدم ابقائهم باخذ مسائل الدين من يونس وشبهه اياه وغيره بل على عدم جواز البقاء لانا نقول بعضهم لارشاد الخلق ورجوع الخلق فيما لم يقلده
لكونه الاغلب في الاغلب على عدم التقليد لكونها منا من العوام بل اغلب الخواص والطلبة وفي المسائل المستحدثة والقضاء في المرافعات ولارباب الاغلب قلدوا ولو
في مسئلة وماتوا غالبهم ولو كان الرجوع لازما لاشارة بوجوب رجوع الخلق بما اخذوا وقلدوا بعد موته الخامس ان الامر في بعض الموارد كالمحذور بين فاء بين الرجوع
المسئلة لاحتمال الحرمتين لحاصلها المخالفة القطعية والاحراحتمال وجوب البقاء وبين البقاء المستلزم لاحتمال الحرمة الواحدة وهو احتمال وجوب الرجوع ارتكاب
لازم كونه اول تقريبين بل في كل مسئلة خالفة الحي يوجب الرجوع اليه نعلم بمخالفة حكم الله من السابق او اللاحق لابو لا يلزم هذا في كل مخالفة ذلك في مثل السورة فاحدهما قال
بوجوبها والاخر بقي باستحبابها فلو كانت في الواقع غير واجبة ففيما لم يقرء صحيح وكذا فيما قرء لعدم مضرية قراءتها فلم يحصل العلم بفساد احدهما لاحتمال عدم الوجوب لا نقول
لو كانت واجبة ففيما لم يقرء فاسد ان لم تكن واجبة ففيما قرء فيها بقصد الوجوب فاسد للتشريع فيحصل العلم بفساد احدهما مع انه يعلم كونه احدهما خلاف حكم الله ولانه يعلم بفساد احدهما
السادس ان الحكم بوجوب الرجوع مستلزم للعسر والحرج كما لا يخفى بالنسبة الى غالب العوام الذين لا يتمكنون من اخذ المسائل من مجتهد واحد لا نه سيجيء صورة المسئلة وينسى المجتهد
ثم مات المجتهد لا يعلم ولا يلزم عليه الفحص ومنه عسر كما لا يخفى بل نفرض فيمن قلد مجتهدا واحدا ومات فيجب عليه الرجوع باخذ كتابه وتصحيح العلم به ثم بعد العمل ثم مات فيجب عليه الرجوع الى
مجتهد اخر وهكذا ولا ريب في كونه عسرا بالنسبة الى بعض الخواص فكيف بالعوام بل في الرجوع في الموت الاول عسر لانه لابد من اخذ مسائله وتصحيحه منه او بعلمه ممن كان
مطلعا على اراء الحي وحفظه كما لا يخفى وهذا امر لا ينكر في حق بعض الخواص فكيف بالعوام بل يوجب الضرر لكن قلد عند نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعمل بغسل ثيابه وبدنه والغسل في
الوضوء به ثم مات وكان مجتهد الحي قائلا بالنجاسة او كان اعلم الحي قائلا بها مع وجوب تقليد الاعلم فلا ريب ان تقليده وغسل الانا من ثيابه عسر وضرر ولكن قلد من يجيز
حليته عقدها مع عقد التحويل بالبنت فانكح وحصلت له اولاد كثيرة فمات مجتهده وكان الحي قائلا بحرمته فلا ريب انه يتفرقها عسر وضرر في حقه والادلة تنفيه السابع نفرض انه قلد
مجتهده الحي ودخل في الصلوة ومات المجتهد بينها فبالنسبة الى الباقي ممن لم يعمل اما ان يكون مامورا بابطالها او باتمامها احتياطا او تقليدا لغير هذا المجتهد او المجتهد الذي
تلده وعمل بقوله بعضها او الكل باطل الا الاخيرين الاول لعموم الاية ولا تبطلوا واما الثاني فلعدم امكانه في حق العامي فكيف يعرف الاحتياط وكذا الثالث لان بين الصلوة كيف يمكنه
تعليم ما بين الصلوة فينحصر بالاخير ويثبت غيره بالاجماع المركب لكن فيه ما مر في اصالة البراءة من لزوم خلطها في العبادات المشتملة الصحيحة المعلومة او الواقعية والاولى في
هذا العدم نعلم بالصحيح بعد ثبوتها للمجتهد الاختلاف وعلى الثاني يكون وجوب الاتمام مقدميا ولا يدل على صحته من حيث هو بل تابع لتقليده فان كان على جواز البقاء
وكونه مرعيا ملزما للاجزاء وان قلنا بوجوب الرجوع الى الحي يكون حينئذ جاهلا والاتمام بقول الميت يكون من باب التلبية ويتبع المطابقة والعدم وسيجيء توضيحه انشاء
اطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة الرجوع بعد التقليد الى مجتهد اخر لا نه ربما يحصل ان مات مجتهده اولا وهو وان كان معارضا باطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة
تقليد الميت لكنها مامرة في الابتدائيات لا فيما قلده لا نه قلده وعمل ولزم في حقه وعلى فرض عدم الترجيح يتساقطان ويبقى ما ذكرنا سليما عن المعارض ويؤيده بعض الاخبار الدالة
على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل وغيرها لا يخفى واستبعاد انقطاع الحكم ببطلان الغسل وصحة المغرب فيما لو صلى المغرب ثم مات مجتهده وصلى العشاء بعد هيه وغيره
غير مجتمع الاجماع اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على وجوب الرجوع ان كان هو اصالة الحرمة او عدم الاشتغال فيهما اغير جاريين لعقد مستيقن صحيح بل مع الخلاف بين
وجوب البقاء ووجوب الرجوع والتخيير وكذا اصالة الحرمة للقطع بخروج البقاء او الرجوع او التخيير وهو مجمل مع انهما غير مكافئين للاستصحاب فكيف بالاستصحابات وان كان هو
اطلاق الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت فالجواب عنه قد ظهر مما ترجح هنا الاجماعات المنقولة لكنها في هذه المسائل غير معتبرة فيكون الدليل الشرعي
اعني الاستصحاب سليما عن المعارض مما حجيته لكنه مشروط بافادة الظن وهو هنا ممنوع لفساد ادلة المجيبين من عدم صحة التمسك بالاستصحاب العدم حجيته راسا او في
المفقاد في خلاف الاجماع وغيرها مما مر من عدم القول بالميت وان كان غيرها مما استدلوا على حرمة تقليد الميت كقوله في الخبر لا يبقى الارض بلا عالم حي ظاهر الخ فاده
بعدم انقضائها لمن قلد وعمل ومات مجتهده لا نه قلد تماميا بعدم تماميتها كما عرفت وثانيا بعدم مقاومتها لما ذكرنا وعلى فرض الدلالة وعدم الترجيح يكون الاستصحاب
واصالة عدم لزوم السؤال سليما عن المعارض هذا فيما امكن الرجوع الى الحي او الى الواسطة المعتبرة واما فيما لا يمكن سواء امكن بالواسطة الغير المعتبرة او بالرجوع الى الميت
فيثبت وجوب البقاء بالاولوية والاجماع المركب فيها صورة البدء اعني المسائل التي لم يقلد المجتهد في زمان حيوته بالتقليد الملزم من العمل او الاختيار على اختلاف المذهب
والمفهوم منها عدم التمكن من الرجوع الى الحي مشافهة او بواسطة معتبرة او كان الرجوع مستلزما للعسر والحرج الحق فيه حجية قول الميت ولزوم اتباعه وذلك لان الحكم بوجوب
الرجوع الى الحي تكليف بما لا يطاق او عسر وحرج منفيان بالادلة والحكم بنفي التكليف بالمرة المستلزم للخروج عن الدين في اغلب الموارد منفي بالعقل القاطع والاجماع الساطع
والضرورة والامر بلزوم الاحتياط عسر وحرج والامر بوجوب الاجتهاد العيني في حق جميع المكلفين موجب لاختلال النظام مع انه في زمان التحصيل لابد له من عمل وليس هو
الا العمل بقول الميت اذ مخالفة بعض الاصحاب كالشيخ وبعض شروح الجعفرية من عدم الجواز هنا ايضا ولزوم الاحتياط او اتيان العبادة في ضيق الوقت او
الرجوع الى فتوى المشهور غير ملتفت اليه لان الاول في حق غالب العوام لعدم معرفتهم بموارد الاحتياط مع استلزامه العسر والثاني بعدم الثمرة والعجز في ضيق الوقت لفرض عدم
الحي مع كثرة المسائل وعدم التمكن من تعليمه مع انه يشتبه عليه المسائل مع علمه بامكان الحي في اخر الوقت والثالث بعدم امكانه في حق العوام بل اغلب الطلبة لانه موقوف
على تتبع كلام العلماء والفحص عن مذاهبهم ذهاب المشهور مع انه ربما لا تكون في البين شهرة على انها غير معتبرة على المشهور واعتبار الميت لا يكون اضعف من اعتبار الشهرة بل اقوى
للشهرة الاجماع على عدم اعتبار الفتاوى مع انه يعمل وفساد هذا القول غني عن البيان وكذا لو امكن بواسطة غير معتبرة كالفاسق ومجهول الحال والشايع لعدم ثبوت قول الحي
فيها بانه قول المجتهد الحي فكيف يعمل به والحق عنده وجوب الرجوع الى الميت ايضا لان الاجماع والاية والسنة قائمة على حرمة العمل بقول الفاسق ولم يكن الميت بمثابته فيتعين
العمل بقول الميت تنزيلا عند لزوم امكان احدهما الاول لا يجب الرجوع الى الفاسق في المسائل المستحدثة وفي المرافعات لعدم التمكن من الميت ويثبت غيرهما هذه الصورة بالاجماع

المركب

المركب لانا نقول بمنع ولا جواز الرجوع في المرافعات الى الفاسق في هذه الصورة وكذا في المسائل المستحدثة لامكان الصلح من المؤمنين في الاول والاحتياط في الثاني
لندرة المسائل العام البلوى مع عدم تعرض العلماء لها وثانيا بمنع الاجماع المركب فتدبر وما ذكرنا من الرجوع الى الميت انما هو في الفتاوى لا في القضاء والمرافعات
لما سيجيء ومنها صورة التمكن من الحي من غير لزوم العسر والحرج وحينئذ فيما لم يكن الميت المقابل اعلم ولم يحصل الظن الاجمالي لا التفصيلي بصحة فتوى الميت فالمتبع هو
الحي سواء كان اعلم او مساويا او حصل الظن بصحة فتويه دون الميت او لا بل كانا متساويين من حيث الظن اما الاول فلوجوه الاول الاصول التي مرت في صورة الابتداء
لان مع كون الحي اعلم مع كون الظن الشخصي بصحة فتواه يكون اخذ قوله مبرئا للذمة ويجوز الرجوع اليه على جميع المذاهب سواء قلنا بكون المناط هو الاعلمية او الحيوة او الظن
من مجرد الافتاء رضيين باصالة الحرمة العمل وقاعدة الاشتغال المعتضدة بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم وكذا على عدم جواز تقليد الميت وكذا ظهور
الاجماع وبناء العقلاء سيما هنا ومعارضة هذه الاصول باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال بجواز مرة في صورة تقليد الميت قد ظهر فساده سيما مع اعتضاد هذا الاصل بالاطلاقات
الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وغيره سلمنا عدم الترجيح بين الاصول التساقط فيكون المرجع هو العقل وهو يحكم بوجوب الرجوع الى الاعلم الحي من وجوه ثلاثة الاول
ان الظن حاصل بصحة فتواه في الواقع ويجري معه الدليل العقلي ويعينه الثاني ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم ومقبولة عمر بن حنظلة كما مر
في الاعلم بوجوب الرجوع اليه ومعه يجري الدليل العقلي ويعينه الثالث ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى الميت ومعه يجري الدليل العقلي
ولم يكن دليل في المقام على جواز الرجوع الى الميت واما الثاني فلعين ما لو كانا متساويين مع عدم حصول الظن الشخصي في جانب الميت فلقاعدة الاشتغال والاجماع على جواز
الرجوع اليه ايضا لان الحيوة لو كانت شرطا فهي موجودة فيجوز ومعه يجري قاعدة الاحتياط واصالة الحرمة معتضدا باطلاقات الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على
عدم جواز تقليد الميت ومعارضته باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال قد مر فساده وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون المرجع حكم العقل وهو يعينه
كما ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على اشتراط الحيوة ومعه يجري الدليل العقلي ويعينه وان كان الظن الشخصي معه فيجري الدليل العقلي من هذه الجهة
ايضا واما فيما كان الميت اعلم او كان الظن الشخصي معه فالقول بوجوب الرجوع الى الحي مشكل لعدم جريان قاعدة الاشتغال ولا لعدم العلم بجواز الرجوع الى الادون لجواز
كون المناط في التقليد هو الاعلمية او الظن الشخصي لا الحيوة والممات بل الاول والثاني اقرب بحسب الاعتبار لان بعد القطع بان حكم الله واحد لا دليل على كون احدهما
اقوى ملكة من حيث الاستنباط فلا ريب ان العقل يرجح هذا الاحتمال على اشتراط الحيوة عنده وان الامر يجرد ادعاء الاجماع على حرمة الرجوع الى الميت لا يصير سببا لافادة
العلم لنا غايته افادة الظن والاصل هو الحرمة مع انه معارض باطلاق الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على وجوب الرجوع الى الاعلم ويبقى استصحاب التخيير الثابت في زمان حيوته
سليما عن المعارض سلمنا عدم حجية الاستصحاب او عدم جريانه نرجح بكون المرجع العقل الحاكم باخذ الظن بعد تعذر العلم الواقعي والشرعي وهو حاصل بصحة فتوى الميت فيجب اخذه
بدليل الرابع لا يترجح يكون مقتضاه وجوب الرجوع الى الميت الاعلم وهو خلاف الاجماع لانا نقول ادعاء الاجماع نستبعده لان من الاصحاب من يقول بكون التقليد من باب الظن
ومن باب حكم العقل ويلزمه القول بجواز الرجوع الى الميت هنا لفرض كون الظن الشخصي معه من حيث كون الاعلم موثوقا به نوعا ومن حيث اطلاعه على مستنبطاته واستدلاله لوجود
الظن بصحة فتواه كالطلبة كما هو المفروض سلمنا الاجماع على عدم الوجوب التعييني لكن لم يكن اجماع على وجوب الرجوع الى الحي الا دون مع كون الاعلمية والظن الشخصي في الميت
بل لم يكن اجماع على جواز الرجوع اليه حتى يجري قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة ويعين لان لازم القائلين باخذ الاعلم هو اخذ الميت ولازم القائلين بكونه من باب الظن ايضا هو
اخذ الميت وح بعد تعارض الادلة والتساقط يحكم العقل بالتخيير لبطلان سائر الاحتمالات ولا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات واما المرافعات فاشتراط الحيوة متعين
ولو كان ادون لانها موقوفة على مشافهة المجتهد ونيابة المقلد له غير جائز والفرق بينها وبين غيرها ظاهر لان في العبادات والمعاملات ليس الا اخبار حكم الله في الموضوعات التي
تعلق حكم الله بها كالكلب نجس وهكذا وتدوينها في الكتب الباقية بعد موته ولم يكن فيها الزام للمقلدين واما المرافعات والحكم فلابد من الزام خاص مع تشخيص الموضوعات الخاصة
من تشخيص المدعي والمنكر والحق والباطل وتشخيص هذه الامور لا يحصل للمقلد على فرض حصوله له فلا ينبغي ان يجب الا فيما لم يختلف فيه العلماء المتيقن ثبوت جوازه للمجتهد وكذا الالزام
واما غيره فيبقى تحت الاصول من اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وكذا استصحاب بقاء الملكية في حق من له التصرف بل عدم الجواز هنا اجماعي بل القائلين بجواز تقليد الميت في الفتاوى
ينكره هنا وينفون جواز النيابة فيها وظاهر الاخبار في اشتراط مشافهة القاضي ينفيه ايضا كقوله من عرف شيئا من احكامنا الخ ولم يكن دليل على جوازه هنا الا من العقل
من الكتاب ولا من السنة ولا من الاستصحاب لعدم ثبوت صحة الرجوع الى الكتب في حيوته في المرافعات حتى ان يثبته بالاستصحاب والفرق بين المقامين غني عن البيان لا يقال كان في
المرافعات ما هو ظاهر لما في كتب الاموات فكذا في المرافعات ظاهر لما فيها من المنكر والمدعي والبينة مع الثاني والحلف مع الاول لانا نقول الموجود ما في الكتب ليس الا الكليات
واما تشخيص كون هذا الخاص مندرجا تحت هذا الكلي اعني المدعي والمنكر واجراء الحكم الكلي في الجزئيات بان هذا مدع وحكمه البينة ثم بعد الثبوت الزام الحكم في حق المتخاصمين
وكذا الكلام في المسائل المستحدثة التي لم يتعرض العلماء لها فالواجب الرجوع الى الحي ولو كان ادون للانحصار والاحتياط ان امكن وعلى فرض عدم امكان الرجوع الى الحي او
العسر والضرر فالصلح ان امكن والا فالرجوع الى من استجمع الشرائط مع القوة لرفع تشخيص الموضوع من المدعي والمنكر بقانون الشرع وتقليد الميت في حكمه ثم الرجوع الى
البالغ المجتهد المستجمع للاوصاف من الزهد والورع وامثالها او اذا دار الامر بينه وبين المجتهد المتنفية عنه بعض الاوصاف المعتبرة كالايمان والعدالة وامثالها فسيجيء بعد ذكر
شرائط المفتي بقي كلام اخر وهو ان فيما وجب الرجوع الى الميت فيما لا يمكن الحي واستلزم العسر على مذهب القائلين باشتراط الحيوة فهل الحيوة شرط لصحة التقليد مطلقا كالطهارة
بالنسبة الى الصلوة فمع عدم امكان الحي ينتفي صحة التقليد ويكون جاهلا واخذ قول الميت دون تعينه كقول الغير انما يكون من باب كونه اقوى الطرق الى تحصيل الواقع فمرجع
صحة ما عمل بقوله الى الاقوال في مسئلة الجاهل والحق فيه التفصيل بين المطابقة والعدم او يكون تقليدا شرعيا ملزما للاجزاء كتقليد الحي ظاهر اسئلة لهم بعدم جواز الرجوع
الى الميت بانه لا فرق له هو الاول الظاهر كلامهم في عدم الاعتناء به اصلا وظاهر غيرهم فيما قالوا بالجواز هو الثاني لعدم تعرض احد منهم بملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل
بين الغاصة المقصر لو وجد الحي بعد العمل دليل شرعي مطلق مشترط الحيوة وما ذكرنا من وجوب الرجوع الى الحي في بعض المقامات ووجوب الرجوع الى الميت تخييرا او عينا في
بعض المقامات انما هو بالادلة اللبية المجملة من الاجماع والعقل والاصول الفقاهية وهي مشتركة الورود بين الحي والميت فكيف يقتضي الاول شرعيته دون الثاني وهو

حكم بمحض الرجوع على شرعيته لاطلاق كلامهم في الحيوة والممات ولانه لو لم يكن شرعيا في الميت لزم العسر والحرج الضرر والوهن في الشريعة المطهرة لان الفتح مراعية لما وجد الحي
بعده وملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل بين القاصر والمقصر سيما بالنسبة الى ظاهر قول المشهور من عدم معذورية الجاهل واشتراط العلم للصحة لا نرى يلزم فساد
عمله الى ان يوجد الحي وتقليده نعم في بعض المقامات لا يستلزم التحير كما ذكرنا فيمن قلده دخل في الصلوة ثم مات مجتهده بالنسبة الى الاجزاء الباقية للصلوة بعمل كان او
اتمام عمله بقول لقوله تع لا تبطلوا لكن عدم امكان الرجوع الى الحي عرضي باعتبار قوله لا تبطلوا وهي لا تدل على الصحة المفهوم الا بن بل مقيد كما عرفت فلم يكن موجودا بها تم
الكلام في تقليد الميت بقي الكلام في شرائط المفتي فيقع الكلام فيه في مواضع الاول شرائط البلوغ للمفتي هل يكون شرط الصحة الرجوع المبرم لا او هو لا يخ من امور لانه
لانه اما ان يكون في مقابل المجتهد الحي العادل او واسطة او يكون في مقابل الميت وعلى الاول يجب الرجوع الى الحي سواء كان اعلم او مساويا او ادون لاصالة الحرمة و
اصالة الاشتغال الاجماع على جواز الرجوع الى الحي ولو كان ادون نسبيا في صورة الانحصار بالادون وغير البالغ ولا يستفاد حرمة تقليد غير البالغ فيه فان عدم جريه
وعدم اجتهاده ولظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة ولاستقراء في الاحكام من اشتراطها بالبلوغ مع ان الشارع لم يأتمنه في امواله وعباداته ومعاملاته اجماعا فبالنسبة
الى غير اولى واذا ثبت عدم جواز الرجوع اليه تعين الادون فلا يحتاج الى القول بان الاستصحاب معارض باستصحاب آخر في جانب الادون وهو انا نفرض الحي المسبوق بعدم الاجتهاد
وعدم جواز التقليد وصيرورته مجتهدا في زمان صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم او بعده مع انحصار المجتهد بهما وح يكون الاصلان متعارضين ويكون المرجع الى حكم
العقل وهو تعين جانب غير البالغ لحصول الظن بالتصحيح في جانبه واذا ثبت في ذلك يثبت وجوب الرجوع اليه كلما كان في مقابل الادون بالاجماع المركب لانا نقول اولا نمنع
ادلة حصول الظن بصحة فتويه لاحتمال الكذب في غير البالغ وان كان في غاية الزهد لعدم التكليف له ولاحتمال التقصير في الاستنباط وثانيا بانه لو فرض حصول القطع بعدم
كذبه وعدم تقصيره نقول بعد صيرورة البالغ مجتهدا وان كان ادون وغير البالغ اعلم مع ان استصحاب الرجوع الى غير البالغ ارجح لاعتضاده بظهور الاجماع على شرطية البلوغ
والاستقراء وغيرهما سلمنا عدم الاعتضاد اما المنع لنصرف الاجماع الى هذه الصورة او للمعارضة بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم لكن نقول انا نستصحب
عدم جواز الرجوع الى الادون معارض باستصحاب آخر وهو انا نفرض كون الحي اعلم من امثاله وكان جائز الرجوع او واجب الرجوع ثم صار ادون مع صيرورة غير البالغ اعلم
مع فرض الانحصار بهما وح نقضي الاستصحاب بقاء الحكمين في الادون هناك واذا ثبت الجواز او الوجوب في هذه الصورة يثبت وجوب الرجوع الى الادون في غير هذا الموضع
بالاجماع المركب ح يتساقطان ويكون استصحاب حرمة الرجوع الى غير البالغ معتضدا بما مر سليما عن المعارض ويلزم جواز الرجوع الى البالغ وان كان ادون لا يقال مقتضى
اطلاق الآية الشريفة اعني فاسئلوا الخ وكذا آية النفر الخ وكذا الحديث من عرف الخ هو جواز الرجوع الى غير البالغ وعدم شرطية البلوغ لعدم مدخلية البلوغ في صدق
اهل العلم والفقيه لانا نقول اولا نمنع من صحة التمسك باطلاق هذه الادلة على اثبات جواز التقليد وحجية قول المجتهد لا يصح التمسك به هنا لورودها مورد حكم آخر وهو وجوب
رجوع الجاهل الى العالم في الجملة مع انه معارض بظهور الاجماع والاستقراء كما مر هذا في الحي واما في صورة مقابله للميت العادل او واسطة كك فيجب بعض لما ذكرنا ولان
الذي ذكرنا القول بكون معارضا باستصحاب آخر فيما فرض كون غير البالغ اعلم كما فرضت في الحي وذلك بانه لو كان في زمان حيوته ادونا ولا يجوز له الرجوع ثم مات مع
غير البالغ مجتهدا اعلم مع انحصار المجتهد بهما فالاصل مقتضيا بقاء عدم الجواز في كل منهما وح يكون المرجع الى العقل وهو يعين جانب غير البالغ مدفوع بما مر وبان هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب آخر وهو انه لو كان اعلم وواجب الرجوع ثم مات مع صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم فالاصل بقاء الوجوب هنا ويتم غيره بالاجماع المركب فالاصلان يتساويان و
يتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض لا يقال على فرض الانحصار يجب الرجوع الى غير البالغ في الفتاوى المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وكذا في الفتاوى
واذا ثبت عدم جواز الاشتراط فيها يثبت عدمه فيهما وفي غيرهما بالاجماع المركب لانا نقول لا نسلم الاصل ولم يكن خلاف الاجماع بمنع الاجماع المركب لعدم ثبوته هنا لان الكلام في هذه
الصورة انما هو لاجل انحصار المفتي وليس جهة الكلام في الاشتراط والعدم واما لو كان في مقابل المجتهد الفاسق سواء كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد الفاسق سواء
كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد البالغ متعارضة كما لو كان عادلا وصار فاسقا او كان غير مجتهد فصار مجتهدا فاسقا وعلى الاول الاصل بقاء الجواز الثابت في حال
العدالة وعلى الثاني يكون الاصل بقاء الحرمة وح يحصل التعارض بين الاصلين ويتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض فاذن يجب
الرجوع الى الفاسق لا غير البالغ ولكن الحق انه لو قلنا بوجوب الرجوع الى الفاسق وغير البالغ عند الانحصار فالثاني معين للاجماع على عدم اعتبار غير الفاسق مع الآية الشريفة
دليل غير البالغ كك لعدم كونه فاسقا ولا عادلا سيما فيما كان الظن بتحرز غير البالغ اقوى من الظن الحاصل بالفاسق الحي المتحرز عن الكذب فيتعين العمل بقول غير البالغ وكذا
فيما كان الواسطة فاسقا او مجهول الحال العدم ثبوت قول المجتهد به حتى يتم انه يجوز له لاشتراط الثاني العقل وهو لا يكون شرطا في المسبوق بالتقليد كما لو قلد مجتهدا في زمان
كونه عاقلا ثم صار مجنونا وذلك للادلة التي مرت في البناء المسبوق بالتقليد الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى المجنون لا يشمل المقام لحصول الرجوع والتقليد
يحتاج الى رجوع وتقليد آخر مع انها معارضة بالاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع فيما لو قلد مجتهدا وح يكون ما ذكرنا سليما عن المعارض لا يق جواز الرجوع الى المجتهد
انما يكون لاعتقاده بالاحكام وبعد الجنون يرتفع لانا نقول لو كان ينتفعه في حال الجنون لكان اللازم كونه جاهلا وبعد الافاقة محتاجا الى التعليم كسائر الجهال الذين
كك ضرورة واما في غير المسبوق فلا ريب في شرطيته في حال الجنون واما في حال الافاقة كما لو كان ادواريا فالحق الجواز للقطع بعدم مدخلية الجنون السابق ولو كان له كتاب
في حال كونه عاقلا مع صحة الرجوع اليه فهل يصح الرجوع اليه بعد صيرورته مجنونا ام لا مقتضى استصحاب الجواز والصحة واضح ولكن مع تمكن الرجوع الى غيره مط لا ينبغي ترك
الاحتياط الثالث الاسلام اعني الاقرار بالشهادتين شرط بلا ريب في غير المسبوق بالتقليد سواء كان اعلم ام لا وسواء كان في مقابل الميت او الحي وغير البالغ او الفاسق المتحرز
عن الكذب اولا للاجماع وللاصلين اعني اصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وللآيات منها قوله تع لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا ريب
في كون الرجوع اليه سبيل له وذلة للمؤمنين معنى والآية متفقة مع انها شاملة في المرافعات بان يحتج بها ويتسلط لحن او الآية متفقة واذا ثبت في ذلك يثبت
غيره بظهور الاجماع المركب ومنها قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لان الفتوى لو كان علة لعدم جواز الرجوع الى الفاسق فيما لم يفد قوله العلم فلا ريب ان الفسق
في الكافر اشد بل هو فاسق بتمامه ومنها قوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا لان الكفر اشد بل هو ظالم اشد واما في المسبوق بالتقليد فالظاهر وجوب البقاء للادلة التي مرت

في الميت ولا يجري شيء من الادلة الدالة على عدم الجواز وهو مشكل لا يق بانه رجوع عن اعتقاده سيما مع كونه ذلة للمؤمنين وتعظيما له مع بناء العقلاء على المذمة واما الايمان
بمعنى الخاص اعني الايمان بمعنى كونه اثني عشريا فشرط في البدوي لظهور الاجماع والاجماعات المنقولة وبالاولوية بالنسبة الى الفاسق ولانه مخالف في بعض الاحكام ضرورة
وهو مما في البين واما المسبوق فالاصول يقتضي عدم الشرطية لا ان يق بانه ذلة للمؤمنين وانه رجوع عن بعض الاحكام واما العدالة فشرط في البدوي للاجماع والآية الشريفة واما
المسبوق فالظاهر العدم للاصول وعدم انصراف الاطلاقات الاجماعات المنقولة اليه وبما ذكرنا ظهر ان دوران الامر في البدوي بينه وبين الميت وغير البالغ فالثاني مقدم ثم الثالث كان الرجوع لا زمانا
واذا دار الامر بينه وبين المخالف والكافر فهو مقدم انه يسقط الامر الرجوع الرابع في شرائط آخر لم يتعرض لها بعض في هذا المقام وتصدى لها في المفتي في بحث القضاء وهي الذكورية
وطهارة المولد والحرية والحفظ والسمع والبصر والنطق والقراءة والكتابة في عدم التمسك هنا مع كون المقام مقام بيان شرائط المفتي يكشف عن عدم شرطية هذه الامور ومن التعامل
في بحث القضاء لكونه منصبا جليلا يختص بما جمع له هذه الامور يكشف عن شرطيتها في الافتاء لانه ايضا منصب جليل كيف كان يظهر من الشهيد في الروضة كون شرطية الاول
والثاني اجماعيا وكون شرطية الثالث والسادس والتاسع مشهوريا حيث قال فيها ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة
وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر لا يق قوله اجماعا يكون قيدا لقوله ينفذ قضاء الفقيه الخ لانا نقول هذا قيد شرائط الافتاء بقرينة ما بعد هذا القيد كما
يخفى وكيف ما كان فالثلثة الاول شرط للاصول اعني اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم واستصحاب عدم الجواز الثابت قبل حصول الاجتهاد منضما الى الاجماع المنقول
في الاولين والى الشهرة وعدم قبول قوله في الشهادة في الثالث وهذا في مقابل الحي ظاهر واما في مقابل الميت فمقتضى القاعدة ايضا الاشتراط لتعارض الاستصحابين في جانب
الميت ويكون الاستصحاب بما ذكرنا سليما عن المعارض مقتضيا لعدم جواز الرجوع الى الانثى والعبد وولد الزنا والاجماعات المنقولة على اشتراط الحيوة معارضة بالاجماع المنقول
على اشتراط هذه الامور لا يق يثبت نفي الشرطية في صورة دوران الامر بينه وبينها في المسائل المستحدثة والمرافعات وتثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل ممنوع وعلى فرض
تسليمه في بعض الصور فالاجماع المركب غير مسلم واما في مقابل غير البالغ فالاصول الدالة على عدم جواز الرجوع الى كل منهما متعارضة متساقطة وكذا الاجماعات المنقولة ولكن اخذ الانثى
والعبد في مقابل غير البالغ ان لم يكن مضرا كما لا يخفى نعم في طهارة المولد اشكال لعدم الدليل وان لم يكن مضرا فالرجوع الى العقل الحاكم بلزوم اخذ اقوى الظنين ان كان والا كان مخيرا
لا يخ من قوة هذا في حجية قولهم للغير في الفتاوى والمرافعات واما بالنسبة الى عمل نفسه فالعمل باعتقاده فالتقليد سيما فيما كان الغير ادونا ومساويا او ميتا او غير بالغ او فاسقا وهكذا
نتعين لانه اجتهاد معه يحرم التقليد للاصل وظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة واما الحفظ فان كان المراد هو الحفظ الكلي التام الخارج عن المتعارف فهو فاسد جزما والا
عدم صحة الرجوع لمجتهد اصلا لحصول السهو لهم متعارفا وان كان المراد هو الحفظ المتعارف بان لا يكون نسيانه غالبا فلا يخ من قوة سيما في محل الحكم لتعارض الاستصحابين فيما كان
مسبوقا بالاجتهاد والحفظ ثم انتفى عنه هذا الوصف وفيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد وصار مجتهدا قليل الحفظ ويكون اصالة الاشتغال بنفسه الحفظ سليما عن المعارض هذا فيما كان في
مقابل الحي الحافظ واما في مقابل الميت والفاسق وغير البالغ فاشكال لعدم ادعاء الاجماع هنا على الشرطية بخلاف غيرها فيكون الاصول في جانب عدم شرطية الحفظ معتضدة
به سليما عن المعارض فتدبر مع ان في جانب غير البالغ يكون استصحاب عدم الجواز مقتضيا لوجوب الرجوع الى غير البالغ الغير الحافظ فتدبر مع امكان اندراج غير الحافظ في مفهوم
آية النبأ بخلاف غير البالغ واما في صورة مقابلته مع الفاسق فالقول بعدم جواز الرجوع الى الفاسق متعين للاجماع ولمنطوق الآية وهو مقدم على الاصول واما سائر الشرائط فمقتضى
اصالة الاشتغال واصالة الحرمة هو الاشتراط لا يق هي معارضة باستصحاب آخر فيمن كان مجتهدا سميعا بصيرا ناطقا قادرا على القراءة والكتابة فلا ريب انه يجوز الرجوع في
الحال ثم لو انتفى هذه الامور او بعضها يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الجواز وعدم الشرطية واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب آخر فيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد ثم صار مجتهدا مع انتفاء هذه الامور او بعضها واستصحاب عدم الجواز السابق يقتضي الشرطية هنا واذا ثبت عدمها في هذه
الصورة يثبت عدمها في غيرها بالاجماع المركب وح يحصل التعارض بين الاستصحابين ويكون اصالة الاشتغال واصالة الحرمة سليمين عن المعارض فتدبر ولكن الحق عدم الشرطية
سيما في القراءة والكتابة للقطع بعدم مدخلية هذه الامور سيما مع عدم غايات الادلة الدالة على صحة التقليد بل عموم بعضها كما مر لمن كان صائنا لنفسه فتدبر ولكن مهما امكن لا
ينبغي ترك الاحتياط واما اشتراط كون المفتي ممن له الملكة والقوة التي تمكن بها على استنباط الحكم فما لا شك فيه ولا ريب يعتريه الخامس هل يشترط العلم باجتهاد المفتي او لا بل
يكفي الظن نسب الاول الى ظاهر المعالم والذريعة ونسب الثاني الى العلامة في تهذيب والمبادي والى ابنه في شرحه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والمقاصد
العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن فخر الدين والفاضل التوني في الوافية ومقتضى الاصل في الموضوعات الصرفة ظاهر ولكن يمكن الاستدلال على كفاية الظن بوجوه
الاول الدليل العقلي لان تكليف المقلدين بتحصيل العلم مستلزم للتكليف بما لا يطاق او العسر والحرج والتالي باطل اما المقدم فمثله اما الملازمة فلان تحصيل العلم اما ان يكون
بالاختبار او الاخبار والاول موقوف على كون المقلدين لهم استعداد يمكنهم به تشخيص من له القوة من غيره وتحصيل هذا الاستعداد في اغلب المكلفين مستلزم لما ذكرنا بلا ريب
واما الثاني فلان اخبار العدول لا يكون مفيدا للعلم غالبا لكونه اخبارا عن امر خفي قابل للخطاء ولا يكون شهادة لاشتراط كون الاخبار عن المسموعات والمبصرات لا عن الامور
الحفية وح لا بد من الرجوع الى من كانوا قاطعين بكونه من اهل الخبرة مع كونهم عادلين ولا يحصل العلم بمجرد اخبار واحد واثنين وثلثة ولا ريب ان تكليف المقلدين بتحصيل
العلم منه مستلزم لما ذكرنا الثاني قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على انصراف الالفاظ الى المعتقدات ولا ريب في تحقق الصدق بمجرد تحقق الظن مع انه على فرض انصرافه
الى نفس الامر يكون مط سواء كان معلوما او مظنونا الثالث الاستصحاب فيما لو كان الشخص مقطوع الاجتهاد وجاز اليه الرجوع ثم جاء زمان يحصل الظن به فالاصل بقاء الجواز واذا
ثبت ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب الرابع ان من جملة ما لا يفيد العلم هو شهادة العدلين والعدل الواحد والشياع والاول معتبر في المقام كما في سائر الموضوعات لعموم الادلة
للاستقراء ولاعتبارها في القاضي المنصوب من المعصوم فكذا هذا بل ادعى بعض الاولوية واما الثاني فلمفهوم آية النبأ واما الثالث فلمنطوق الآية بناء على كون التبين اعم
من العلمي والظني مع ان الظن منه اقوى من قول العادل والفاسق المتبين الظني والعادل الخامس بناء العقلاء على كفاية مطلق الظن وفي الكل نظر اما الاول فلان
غاية ما سلم عدم لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد الحي وهو لا يستلزم العمل بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لجواز الرجوع الى العمل بقول الميت المقطوع الاجتهاد واما الثاني فلان
انصراف الالفاظ الى المعتقدات مع انه خلاف الاصل يرد عليه ان معنى الانصراف ليس كون الاعتقاد داخلا في المطلوب لبطلان التصويب بل المراد ان التكليف ثابت ان حصل العلم وح لا بد من انه

اعتبار الظن بمنزلة العلم وهذا العرف على سبيل الحقيقة لا الاطلاق مع فرض حصول الظن ممنوع بل لا يصدق جزما فلذلك ان الظان بالشيء لو اخبر بهذا الشيء مطلقا من غير التقييد بالظن
يعد كاذبا في العرف ويشنعون عليه واما قوله على فرض انصراف اللفظ الى نفس الامر مطلق يشمل المعلوم والمظنون فبان مع امكان تحصيل العلم لو اكتفى بالظن يكون محتملا للترك
لنفسه وقد حققنا في مبحث تعدد الواجب ان الواجب المعين المؤثر موجب للعقاب الا ان يكون الظن بالعدم من الظنون المعتبرة ولا بد من اثبات حجية هذا الظن في الموضوع الصرف ولم
يكن دليل الا ما ذكر من الوجوه وكلها باطلة كما سنذكر واما فيما لا يمكن تحصيل العلم مع عدم فرض بدل لهذا الموضوع كما في الواجبات التخييرية فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص
لها بالظن لان طلب نفس الامر يقتضي اتيانه سواء كان معلوما او مظنونا او مشكوكا او موهوما فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص لها بالظن من باب تعدد الا فيما كان الظن
بالمعتبرة والغير معتبرة واما الثالث فلخروجه عن محل الفرض لان الكلام انما هو في صورة الظن بالاجتهاد لا الظن ببقاء الاجتهاد لا انه يكون شرعا محكوما بالبقاء بمقتضى الاستصحاب
ولو كان موهوما فكيف بان يكون مظنونا مع انه معارض باستصحاب اخر وهو انه لو فرض كون الشخص في السابق موهوم الاجتهاد لم يجز الرجوع ثم صار اجتهاده مظنونا والاصل
بقاء عدم الجواز واما الرابع فالجواب عن شهادة العدلين ان المسلم من اعتبارها هو فيما كان الاخبار عن امر حسي بعيد عن الخطاء واما في مثل المقام على الاخبار عن الامور
الخفية على الاجتهاد فلا يكون دليل على اعتباره ولذا صار اعتبارها في المقام محل الخلاف انكره بعض كما نسب الى الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية مع ان كون هذا منها
ممنوع والا لزم ان يكون الاخبار عن التقوى بحسب الاعتقاد ايضا شهادة والتالي باطل وكيف كان لم يكن دليل على اعتبارها في هذه الموضوعات الخفية التي كانت تميزها بالاجتهاد
والحاصل بتقاضي المنصوص من جانب المعصوم قياس مع ذلك الفارق موجود لكون المقام من الامور الخفية بخلاف نصب الامام عليه السلام فانه من الامور الجلية بعيد عن الخطاء واما الجواب
في خبر العادل فلعدم دلالة الاية البناء على اعتباره كما مر في حجية الخبر مع انه على فرض دلالتها فموردها لا اعتبار الاخبار عن الامور الخفية ممنوعة واما الجواب عن الشياع فبان الحاصل
الظن الحاصل من الشياع بالعلم لو احد فاسد لفرض تسليم الخصم كون اعتباره من باب الدليل الخاص اعني الكتاب ونا الشياع وح فالمناط لم يكن باقوائية الظن والا لزم جواز العمل
بكلما افاد الظن الاقوى بل المناط هو السبب المعلوم مع انا اثبتنا عدم اعتبار المتفق عليه وكذا بالنسبة الى الفاسق المتبين لفظا لعدم تمامية الاية مع ان التبين على كلامه في حجية
المفهوم واما الخامس فلان بناء العقلاء على العمل بالظن مع امكان تحصيل العلم ممنوع بل يكون مع العدم ويكون فاعله عندهم مذموما كما لو اسند السرقة بالاكتفاء بالظن ثم ظهر انه
بالظن متهما ولكنه في الظنون القوية لا الضعيفة وكذا في الامور الغير المهمة دون المهمة ولا قائل بالفرق فيثبت عدم اعتباره في الضعيف والمهمة ببناء العقلاء ويثبت عدم اعتبار
القوي في غير المهم بالاجماع المركب فتدبر ولكن الحق كفاية الظن وذلك للدليل العقلي الذي ذكرنا في اول المسئلة لا العسر والحرج وقوله بانه انما ينفي لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد
الحي ولا يكون معينا للاخذ بالظن بالمجتهد الحي لجواز الاخذ بقول الميت المقطوع الاجتهاد مدفوع بان على فرض القول بكون حرمة تقليد الميت من باب الدليل الاجتهادي من
الاجماعات المنقولة وغيرها بناء على حجيتها في هذه الامور لكونها حينئذ دليلا اجتهاديا واما حرمة العمل بالظن بالاجتهاد فلا يكون له دليل الا الاصل فعند التعارض يكون الاول مقدما مع
المشهور هنا ايضا على كفاية الظن واما على القول بعدم حجية هذه الامور في هذه الامور فيكون حرمة تقليد الميت عنده ثابتا بالاصل كالظن بالاجتهاد ونقطع بارتفاع احد الاصلين
في المقام وح فالاصلان متعارضان متساقطان ويجب الظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لكون الشهرة هنا على اكتفاء الظن وعدم على عدم اعتبار قول الميت وهو مع الاجماعات
المنقولة على عدم جواز تقليد الميت مفيد للظن والعقل بعينه حيث لم يكن دليل شرعي كما هو المفروض في المقام لا يقال هذا الظن يعارضه الظن بصحة فتوى الميت المقطوع الاجتهاد
ولا ريب في كونه اقوى من الظن بصحة مظنون الاجتهاد لانا نقول الظن بالاجتهاد ايضا مستلزم للظن بصحة فتواه ولا فرق بينهما فسلمنا التكافؤ والتساقط لكن نستدل على جوازه
بوجه اخر وهو ان الرجوع الى الحي المظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وكذا المرافعات يكون لا بد منه واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب ولا اقل
من شهوده ويتعين حصول الظهور فيكون العقل معينا حيث اعتضد بالمشهور كما هو المفروض واما على القول بجواز الرجوع الى الميت مطلقا او في الصور الخاصة فلو كان الميت المقطوع الاجتهاد
في البين فيتعين العمل بقوله لاصالة حرمة العمل بالظن في الموضوعات مع انفتاح باب العلم فتدبر فالحق كفاية على ما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر تقديم مظنون الاجتهاد على مقطوع الاجتهاد
الفاسق وغير البالغ لثبوت الاجماعات المنقولة على اشتراطهما فيشكل تعيين ما استفيد وهل يكفي الظن مطلقا او يختص بمن لم يتمكن من تحصيل العلم او كان تحصيله موجبا للعسر
والحرج كما غلب العوام اشكال مقتضى اطلاق كلماتهم عدم التفصيل لكن قد مر في بحث الاجماع مرارا انه على عدم التفصيل فان الانصاف ان العمل بالظن لمن لا يتمكن من تحصيل العلم الا بغير
مؤنة بعد جواز العمل بالظن فيما لا يجب تحصيل العلم سيتعين العمل باقوى الظنين كشهادة العدلين من اهل الخبرة ولو لم يتمكن فشهادة العدل من غيرهما مما عم من اهل الخبرة ولو لم يتمكن
فالعمل بالواحد الا في الشياع فمثلهما عند تحقق احد الاسباب في مورد واحد اما لو تحققت الاسباب في موارد متعددة كما لو كان احدهما مقطوع الاجتهاد والاخر مظنون الاجتهاد فيتعين العمل
بالاول واما لو كانا مظنونين فاما ان يكونا متساويين من حيث الاعتبار سواء كان اعتبارهما من باب الظنون المطلقة او كشهادة العدلين في المورد بين والعدل الواحد والشياع
فيتعين العمل بما افاد الظن الشخصي ان كان والا يتخير وهو واضح ولو كانا متفاوتين من حيث الاعتبار فلو كان احدهما مقطوع الخصوصية والاخر مظنون الخصوصية فيتعين الاول
لو لم يكن الثاني موجبا للشك في اعتبار الاول عند التوارد والتعارض والا فيتعين العمل باقوى الظنين من الشخصي ان كان والا فالنوعي كما سيجيء توضيحهما اما تعين الاول فلكونه
دليلا شرعيا يجب العمل به واما الظن فلا يكون معتبرا لانفتاح باب العلم وان افاد الظن الشخصي واما الثاني فلانه بعد حصول الشك في الحجية لا يكون دليلا شرعيا ويكون حجيته
من باب العقل حيث لا مناص لا بد وهو يحكم بلزوم العمل باقوى الظنين واما لو لم يكن احدهما مقطوع الخصوصية بل كان احدهما مظنون الخصوصية كشهادة العدلين والاخر مشكوك
الخصوصية كعدل واحد او موهوما كالشياع فلو كان الظن الشخصي موجودا يتعين العمل به وان كان في جانب موهوم الخصوصية لوجوب تقديم الشخصي عند تعارضه مع الظن النوعي
كما في حجية المظنة واما لو لم يكن الظن الشخصي موجودا فيتعين العمل بالاقوى بحسب الاعتبار لحكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح وان كان بحسب الاعتبار متساويا فمخير الا
به فتدبر **الامر السابع** في ان المسائل المذكورة من وجوب تقليد الاعلم وحرمة تقليد الميت وغيرهما مما مضى هل يجب فيها الاجتهاد كالمسائل الاصولية وبعض الموضوعات
الصرفة او يكفي فيها التقليد كالمسائل الفرعية مقتضى الاصل كما ذكرنا في السابق هو الوجوب العيني خرج من تحت الاصل المسائل الفرعية بقي الباقي تحت الاصل ويمكن
الاستدلال على كفاية التقليد بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان التقليد لو لم يكن كافيا لوجب الاجتهاد عينا والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فللزوم التكليف بما لا
يطاق او العسر والحرج في الاغلب الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لانه يدل على كفاية السؤال في موارد الجهل ايضا سواء كان ... الثالث الاستقراء

لان

كما ان الغالب في موارد الجهل هو كفاية التقليد ففي المقام كذلك يلحق المشكوك بالاعم الاغلب الرابع ان هذه المسئلة فرعية لكونها متعلقة للحكم التكليفي من الوجوب والجواز
والحرمة وكلما كان كذلك يجوز فيها التقليد للاجماع على جواز التقليد في الفروع ويرد على الاول ان لا بأس بالتكليف بما لا يطاق والعسر والحرج انما هو في الاجتهاد بالمعنى المتعارف
ومعه لا يثبت جواز التقليد لجواز وجوب تحصيل الاذعان على كل بقدر استعداده كالمسائل الاصولية من الاجتهاد الحقيقي او تحصيل الظن بالرجوع الى كتب العلماء او تحصيل
من ازائه الطريق لا لزوم تحصيل المرتبة الواحدة او الاقوى لكل احد كما في الاول بالنسبة الى الثاني وهو بالنسبة الى الثالث حتى يلزم التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج وثانيا
بان نفي وجوب الاجتهاد عن الكل لا يستلزم جواز التقليد على الكل لجواز التبعيض من كفاية التقليد لمن لم تكن له قوة الاستنباط او تحصيل الاذعان ومن عدم كفايته لمن كان له هذه
القوة ويرد على الثاني من عدم دلالته على كونه من باب التقليد كما عرفته مع انه خبرة لا يكون الا من باب حذف المتعلق وشموله للمقام بعد اختصاص المورد بحكاية بشرية الانبياء
كما عرفت في اصول الدين ممنوع ويرد على الثالث اولا بمنع الاستقراء اما الاستقراء في الصنف فواضح لان صنفا من موارد الجهل لا يجوز فيه التقليد كالاصول وصنفا يجوز فيه كالفروع
وصنفا بعضها كالموضوع واما الاستقراء في افراد صنف فلا يفيد الظن بالحاق صنف اخر به وثانيا بمنع حجية الظن الحاصل منه ويرد على الرابع اولا بمنع كونها فرعية ولا يستلزم
كونها متعلقة للحكم التكليفي كونها فرعية والا لزم ان يكون قوله يجب العمل بالكتاب ولا يجوز بالقياس فرعيا مع انه متعلق للحكم الوضعي كقوله قول الاعلم حجة بل الفرعية لو كان
دليلا للحكم الاخر ويستنبط منه فهي اصولية والا تكون فرعية والمقام انما هو من الاول لانه قوله يجب تقليد الاعلم دليل المقلد لسائر الاحكام الفرعية وثانيا بمنع جواز التقليد في
كل فرعية والحق في المقام ان الشخص لو كان له قوة يمكنه الاجتهاد بها في هذه المسئلة الاصولية فلا يجوز له التقليد وذلك لما مر من عدم جواز التقليد في الفروع لمن كان له قوة
الاستنباط فبالاجماع المركب بل الاولوية لانه في الفروع لو لم يجز مع كثرة مسائلها فيكون عدم الجواز ثابتا في هذه المسائل التي هي من المبادي مع اشبهيتها بالكلام ومع قلة مسائلها
وسهولة مبانيها بالاولوية والاجماع المركب اما لو لم تكن هذه القوة وقبل حصول الاذعان يجوز له التقليد وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة القطعية لانا نرى ان بناء
العقلاء يكون على الرجوع في هذه المسائل الفرعية من غير النقاش وشعوره باحتمال الفرق بين المسئلتين وح لو كان تكليفهم هذا فالمطلوب ثابت واما لو كان تكليفهم غير هذا مع
عدم الردع ومع عدم الالتفات فيكون تكليفا بما لا يطاق واما عدم الردع فلفرض عدم وجود الدليل الشرعي على لزوم الاجتهاد وتحصيل الاذعان لا من الكتاب ولا من السنة ولا
من العقل ولا من الاجماع لظهور بناء الاكثرين على جواز التقليد الثاني ظهور الاجماع في المسئلة لا يقال هذا لا يفيد الا الظن لانا نقول بعد حصول الظن بعينه بالدليل العقلي الا
بعد حصول الظن بالجواز نقول الاجتهاد الحقيقي منفي بالعقل القاطع واما مجرد تحصيل الاذعان فجوازه محل الشك لم يثبت بشيء من الادلة وكذا التقليد اذ لم يكن في المقام دليل
شرعي يجب الرجوع الى حكم العقل وهو يحكم بوجوب العمل الجامع ان امكن وهو هنا ممكن بالرجوع الى المجتهدين حتى يحصل الاذعان وهو محل الاذعان والتقليد ولو لم يحصل الاذعان من
قولهم يجوز من باب التقليد ولا يجب تحصيل الاذعان بازائه الطريق والرجوع الى كتب العلماء لاستلزامه العسر في الاغلب كما سيجيء الثالث الدليل العقلي لان تكليف غالب الناس بتحصيل الاذعان
تكليف بما لا يطاق لان تحصيل الاذعان ولو للناس في الامور الاعتيادية حتى يحصل الغالب بمجرد الرجوع الى العالم كما نرى وجدانا وح يلزم لو لم يحصل الاذعان بالرجوع الى العالم
والمجتهد اما للاختلاف بينهم او لقلتهم وعدم كون قولهم مفيدا للظن كما هو الغالب وجوب تحصيل الاستعداد بالتدريس والتعليم مقدمة لاجل تحصيل الاذعان اما من ازائه الطريق او من الرجوع
الى كتب العلماء ولا ريب في كونه عسرا وحرجا على الناس منفيا بالعقل والشرع واذا ثبت الجواز في ذلك يثبت الجواز في حق من كان له قوة تحصيل الاذعان من ازائه الطريق ومن الرجوع
الى الكتب العلماء لعدم القول بالفصل وفيه ما مر مع انا نثبت هذا الفرض بالاستصحاب لان قبل حصول هذه القوة لما كان له جواز التقليد فالاصل بقاؤه بعد حصول هذه القوة لا يقال عارض
هذا الاستصحاب باستصحاب اخر وهو انه لو كان مجتهدا في زمان كان لو لم يجب عليه تحصيل الاذعان ثم زال عنه هذه القوة وبقي القوة المفروضة والاصل بقاؤه لانا نقول الموضوع مرتفع
لان وجوب تحصيل الاذعان السابق مرتفع لان الاجتهاد اما تحصيل هذا الاذعان فلم يثبت وجوبه في السابق حتى لا يقال يستصحب حرمة التقليد السابق لانا نقول الحرمة السابقة كانت حكما
تبعيا ناشيا من الوجوب فيرتفع بارتفاع الوجوب مع ان على فرض جريان الاستصحابين وهو جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد مع ان على فرض جريانه استصحاب واحد الاول مقدم عند التعارض
ويؤيد ما ذكرنا الاستقراء واطلاق اية السؤال وبعد حصول الاذعان من ازائه الطريق او من الرجوع الى كتب العلماء فاشكال سيما لو افتى مجتهد على خلاف اذعانه لاحتمال كون المسئلة ملحقة
بالكلام وكان اللازم تحصيل الاذعان وهو حاصل ولا يلزم من الامر به تكليف بما لا يطاق ولاحتمال كونه ملحقا بالفروع ولا يجوز له العمل باذعانه ولم يكن دليل شرعي ولا عقلي يعين الاول
ولا الثاني وح فاعتبار كل منهما محل الكلام فتدبر والحق انه لو كان الاذعان حاصلا من فتاوى المجتهدين فيجب العمل به لكونه جامعا بين التقليد والاجتهاد كما مر سيما على مذهبنا من لزوم متابعة
هذا الظن للمقلد في الفروع لا يقال حيثية الاذعان مغاير لحيثية التقليد لانا نقول لا يجب الاخذ من حيث الاذعان والتقليد بل يجعل الحكم الشرعي المستفاد في حقه لا من حيث الاذعان
ولا من حيث التقليد ولو كان حاصلا من سائر الاسباب الغير العقلائية كالنوم والجفر والقياس بمجرد الاستحسان فيجب التقليد لانا نثبت جوازه باستصحاب اخر لجواز التقليد السابق
قبل حصول الاذعان ويثبت وجوبه بقاعدة الاشتغال فتدبر ولذا نثبت في بعض الصور نثبت غيره بالاجماع المركب المعارضة بالاستصحاب السابق فتدبر مضى فساد هو الظان عنهم الجواز
الاعتماد على هذا الاذعان اجماعي مع ان الادلة الدالة على عدم اعتباره يظهر منها ومن ظهور الاجماع بعدم اعتبار الاذعان الحاصل منها في المقام وح نثبت عدم اعتباره بالدليل العقلي
لا لعمال الامرين بها مع عدم دليل شرعي يعين احد الامرين فنقول عدم اعتبار الاذعان مظنون وهو مستلزم للظن باعتبار التقليد للانحصار وح يتعين المظنون بالدليل العقلي
فتدبر **خاتمة** في التعادل والتراجيح وتوضيحه يقتضي رسم ابحاث وقبل الشروع لا بد من بيان ان ما يجعل في الحكم الشرعي هو اما ان لا يكون معتبرا او يكون معتبرا الاول يسمى بالامارة
لفظا كان او غير لفظ سواء كان عدم اعتباره ثابتا بالدليل كالقياس او بالاصل كالاولوية والثاني يسمى بالدليل وهو اما ان يكون حجيته في صورة الجهل معلقا على عدم الدليل فيسمى
بالاصول التعليقية والاعتبارية والفقاهتية والعملية او لم يكن كذلك بل تكون حجة من حيث هو لا معلقا سواء كان حجيته من باب الكشف عن الواقع او من باب التعبد والسبب المطلق
او المقيد والثاني يسمى بالتعبدي الاسباب كالشهادة في الموضوعات والاقرار وامثالهما والاول يسمى بالاجتهادي سواء كان لفظا او لا وهو اما ان يكون قطعيا من حيث المضمون
كالاجماع والعقل والتواتر المعنوي وامثالها او لا والثاني اما ان يكون اعتباره ثابتا بالدليل الشرعي من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا سواء كان من حيث السند او الدلالة او
المراد او المجموع كنصب المعصوم الولاة وفي الموضوعات الشهادة او بالدليل العقلي لاجل الانسداد والاضطرار سواء كان بحيثية واحدة او ازيد والاول يسمى بالظن الخاص والثاني
بالظن المطلق وهو اما ان يكون مظنون الاعتبار كالصحاح او مشكوك الاعتبار كالموثق او موهوم الاعتبار كالشهرة لذهاب المشهور الى عدم حجيتها والمعارض اما ان يكون امارة

يستصحب

في التعادل

كما لو ادى الدليل الى الحرمة وهو مع المعارض اما ان يكونا متساويين ومن صنف واحد لا تفاوت بينهما من الحيثيات او يكونان متساويين ومن صنف واحد لا تفاوت بينهما من الحيثيات او يكونا متفاوتين من صنفين كالكتاب مع الخبر والعام مع الخاص الاول يسمى بالتعادل وعلى الثاني فاما ان يكون التفاوت والترجيح من جهة واحدة اما من حيث السند او من حيث الدلالة او من حيث الخارج وعلى اي منها فاما ان يكون منصوصا او معتبرا او لا وعلى الاخير فاما ان يكون عدم اعتباره ثابتا بالدليل او بالاصل ومتعددة ثنائية او ثلاثية مجتمعة في دليل واحد كالكتاب الخاص مع الخبر العام ومختلفين يكون كل مع رجحان كالكتاب العام مع الخبر الخاص وعلى اي منها فاما ان يكون الترجيح مما ثبت اعتباره حجية او لا كالقياس والاخير حكمه حكم المتعادلين وان كان مع رجحان الا في بعض المقامات كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت وتعيين المظنون بقاعدة الاشتغال وكما في المحذورين تعيين المظنون بقاعدة الاشتغال لا من حيث المرجحية

الباب الاول في التعادل

وفيه مقدمة وامور اما المقدمة فهي ان التعادل في اللغة التساوي وفي الاصطلاح يطلق من باب اطلاق الكلي على الفرد على تساوي الدليلين من حيث الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد باعتضاد احدهما بما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وقد يطلق على تساوي الاعتقادين والنسبة بينهما عموم من وجه لافتراق الاول فيما اخبر عدل ثم اخبر عدل بخلافه معتضدا بالقياس مثلا وبما افاد الظن الاقوى في الثاني كالكتاب العام مع الخبر الصحيح العام مع عدم ظن [?] الخبر لكونهما متساويين في افادة الظن دون الاعتبار لكون الاول من الظنون الخاصة دون الثاني واجتماعهما فيما اخبر عدل ثم عدل اخر بخلافه متساويين بحسب الاعتقاد وقد يطلق على تساوي الدليلين اعتبارا واعتقادا كما في مورد الاجماع وحكم التعادل عندهم التخيير او الرجوع الى الاصل وهو مختلف بحسب الموارد وقد يحكمون به في تعادل الدليلين بحسب الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد وكون احدهما اقوى ظنا بالاعتضاد بغير معتبر كالقياس وقد يحكمون به في تعادل الدليلين بحسب الاعتبار والاعتقاد بحيث لو اختلفا وكان احدهما اقوى لم يحكموا به بل يحكمون باخذ الراجح كتعارض الكتاب الخاص مع الكتاب العام او خبر العدل بالعدل او الخبر بالسنة وقد يطلق على تساوي الاعتقادين وان اختلفا في الاعتبار كالكتاب مع الصحاح المستفيضة بحيث صارا متساويين في الظن مع ان الاول مقطوع الصدور مع كونه من الظنون المخصوصة بخلاف الصحاح مع انهم يجرون فيه حكم المتعادلين ويمكن ان يكون حقيقة في تساويهما اعتبارا او اعتقادا والباقي كان ملحقا به في الحكم ويمكن ان يكون حقيقة فيما لم يثبت كونه مرجحا موجبا لاخذ احد الطرفين من حيث الترجيح والظاهر الاول لتبادر الادلة وصحة سلبه عن الباقي والامر فيه سهل

الامر الاول قالوا بان القطعيين لا يتعارضان وكذا القطعي والظني واورد بان المراد بهما اما الشخصي او النوعي او المختلفان الا تخصيص الظن بالنوعي والقطع بالشخصي يوجب حصر [?] لو الكنه يحكم لانه بالعكس ينعكس اما الاول فكما ان في القطعيين غير ممكن فكذا في الظنيين واما الثاني فكما يمكن في الظنيين فيمكن في القطعيين ايضا لان معنى النوعي انه لولا المعارض لافاد القطع كما في خبرين في دية الاصابع لانه لولا قول المعصوم في الاربع عشرة لافاد القطع بعدم النقص من دية ثلث اصابع وهي ثلثون وكذا فيما امر المولى بشيء مرارا يفيد القطع بارادة الوجوب ولو قال بعده اردت الاستحباب يرتفع القطع وكذا يمكن ان يحصل اخبار كثيرة على اباحة شيء واخبار كثيرة على حرمته لولا احدهما لافاد الاخر القطع والتحقيق انه مع ورود الدليل القطعي الثاني فاما ان يبقى قطع الاول او يرتفع كما في قول المعصوم في دية الاصابع على الاول يلزم القطع بعين النقيضين والثاني لانه مستلزم الجمع بين المتناقضين ويخرج عن المتعارضين ولا يدخل في باب التعادل والترجيح وعلى الثاني فاما ان يفيد الثاني القطع الشخصي بعد ملاحظة المعارض او لا يفيد على الثاني فيكونان غير القطعيين وعلى الاول يخرج من باب المتعارضين ويلزم القطع من الثاني القطع بفساد الاول ولا يدخل ايض في باب التعادل والترجيح لما مر واما الظنيان فغاية ارتفاع الظن الشخصي في مقام التعارض منهما او من احدهما وصيرورة الاخر موهوما ورفع الظن لا يوجب القطع بفساد الموهوم او المساوي ح لا بد من تشخيص الحق والباطل من الدليل وقد يوجب اخذ الموهوم كما في معارضة الكتاب والخبر الصحيح بالقياس او الاولوية الاعتبارية وقد يوجب اخذ الراجح المظنون ففي الظنيين يدخل في باب التعادل والترجيح دون القطعيين ولذا قالوا بعدم تعارض القطعيين بخلاف الظنيين فتدبر هذا في القطعيين والظنيين التنجيزيين واما التعليقيين سواء كانا قطعيين او ظنيين او مختلفين فيمكن كحكم العقل اولا في مظنون الوجوب بكون تركه مظنون الضرر فيجب فعله بحكم العقل والادلة اللفظية وحكمه ايض بعدم التكليف فيما لا يعلم التكليف لكنه من باب الوارد والمورود لانه مع وجود الاخر يرتفع صغرى الاول ولا يقع التعارض كما ذكرنا وفي الاستصحاب بالنسبة الى اصل البراءة والاحتياط وفيهما بالنسبة الى التخيير لانه معلق على عدم امكان الاحتياط فيما امكن لا يجيء التخيير وهكذا وضحنا في اصالة البراءة ولا يكون الكلام فيه بل الكلام انما هو في المتعارضين بان مع وجود الدليلين مع كون الصغرى موجودة يشمله الدليلان كاكرم العالم ولا تكرم الفاسق بالنسبة الى زيد العالم الفاسق

الامر الثاني في امكان التعادل في غير القطعيين وغير القطعي والظني ووقوعه شرعا وعرفا وعقلا سواء كان بين الظنيين كالخبر الصحيح مع الصحيح او بين السببين المتعبد بهما كتعارض شهادة العدلين مع شهادة العدلين فانكر احمد بن حنبل والكرخي التعادل بين غيرهما لكونه قبيحا من الحكيم كالاجمال الذي لا ينفهم منه وبعودة الباقون للاولى ان الجمع غير ممكن والطرح لغو والترجيح يحتاج الى المعين والمرجح والمفروض عدمه والتخيير يوجب تجويز ترك المصلحة كالشبهة الوجوبية او الوقوع في المفسدة كالشبهة التحريمية او هما كما في المحذورين اذ على ما يحتمل الوجوب والتحريم معا وربما كان نحو ما في الواقع ولخيار فعله والاخر بالعكس مع ان التخيير الحكم ثابتة بالاصل لا يحتاج الى الدليل فاقامتهما لغو ونبذ ولا النقض بوقوعه في الشهادات وفي المجتهدين المتساويين المختلفين في الفتوى بالنسبة الى المقلد لجواز التقليد من ايهما تخيرا وثانيا بالحل فاولا بان فايدة نفي الثالث كالتعادل بين الظهر والجمعة ففي مقام الاحتياط بعلم وجوب اتيانهما الا ان الثاني وثانيا بامكان الجمع في بعض المقامات كالظهر والجمعة وثالثا بعدم كون التخيير ناجحة مع ان المتكلم قد يقتضي الاجمال للتقية او عدم كونه في مقام البيان او مصلحة اخرى كما هو واقع في العرف وبين العقلاء كثيرا بل في الشرع كما في بعض الاخبار انا نلقي فيكم الخلاف مع انه ينفي الاجمال والتعادل بالذات لا بالعرض لانه واقع في العرف من جهة القرائن والمرجحات في مقام التكلم بين المتكلم والمخاطب بالنسبة الى غيره ممن ينقل الكلام اليه سيما مع كثرة الوسائط وبعد الازمنة وغيرهما وهذا بديهي لا يمكن انكاره من ان المخاطب قد يفهم من كلام المتكلم في مقام الشفاه من القرائن الحالية او المقالية شيئا ثم ان ينقل الكلام الى الغائب لا يكون معه القرائن الحالية فيفهم غيره وكذا المقالية لانه ربما يترك في النقل سيما فيما تعدد النقل وكذا في التشريع بالنسبة الى المعدومين والغائبين كزماننا من كثرة الوسائط وبعد الازمنة وعروض الاختلالات وبل تعليل الاخبار العلاجية وزعم بعضهم بان مرادهم ان القطعيين بحسب الصدور لا يتعارضان لانه هو فاسد لانهما لو كانا في جهة الارادة والدلالة ايضا قطعيين فمعلوم ان القطعيين لا يتعارضان فكيف ان يتعادلان والا يكونان ظنيين ويمكن التعادل فيهما بين الدلالتين والارادتين كالعامين من وجه والمتباينين

الامر الثالث في انه بعد ما ثبت امكان التعادل بين الدليلين الغير القطعيين مع فقد المرجحات بما يجوز الاخذ من حيث المرجحية ووقوعه سواء كان بين الكتابين او الصحيحين او الموثقين او هكذا في الاحكام فحكمه ماذا اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال القول بطرح كليهما والرجوع الى الاصل مطلقا والقول بالتوقف وهو بالنسبة الى الحكم الواقعي صحيح واما بالنسبة الى الظاهري والقول بالتخيير

فلابد

فلابد في الفتوى والعمل بنفس الحكم في العبادات والمعاملات سيما المرتبطة بالغير من اختيار البراءة او الاحتياط او التخيير والظاهر من التوقف هو اختيار الاحتياط في الاحتياط وفي المتعادلين هنا والقول بالتخيير منهم ينافي اتفاقهم في اصالة البراءة على عدم التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما لم يعلم الدليل على التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما لم يعلم الدليل على التكليف لا نزاع من خصوص تعادل الدليلين او غيره وهذا اعم من التعادل في الوجوب او الاباحة وغيرهما والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه مادة الجمع الشك في التكليف الناشي من التعادل والحق منه هو القول الاول من التساقط والرجوع الى الاصل وهو فيما كان مستصحب يقتضي البقاء وفي البدويات في الشك في التكليف في غير اللزوم يقتضي البراءة وفي اللزوم وفي الشك في الامتثال يقتضي الاحتياط وفي المحذورين يقتضي التخيير والقول بان التخيير طريق للجاهل في العمل ومقدم على اصالة البراءة قد مر فساده في اصالة البراءة بان بعد العجز عن معرفة الواقع جاهل في الحكم ويحصل الصغرى بانه مما لا يعلم وجوبه مثلا وكلما لا يعلم وجوبه في الواقع فحكمه الظاهري في مقام الجهل هل هو البراءة او الاحتياط او التخيير او الاستصحاب او التفصيل لا بد من اقامة الدليل من الادلة الفقاهتية ودفع ما سواه مما عارضه وبينها اختلاف بعضها يقتضي نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف وبعضها يقتضي الاحتياط وبعضها يقتضي التخيير وبعضها يقتضي الاستصحاب وبعضها يقتضي التوقف وبعضها يقتضي القرعة وهذا الاختلاف قد يكون من باب الوارد والمورود ولا يكون حينئذ تعارض كالعقل الحاكم في المقامات فيما كان مستصحب يحكم بالبقاء حتى علم خلافه لبناء العقلاء عليه في البديهيات اعني فيما لم يكن مستصحب ففي الشك في التكليف الفعلي في غير اللزوم يحكم بعدمه حتى يعلم التكليف لحكمه بقبح العقاب من غير بيان وبرهان وفي الشك في اللزوم وفي الامتثال بعد العلم الاجمالي بالتكليف وجوبا او حرمة سواء كان موردا بين الوجوب والحرمة يحكم بالتخيير وكذا الشرع لان اخبار التخيير تدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط لانه عام في تعارض الخبرين اولا بالاحتياط فتقول السائل هما موافقان للاحتياط او مخالفان لم يقع فتخير احدهما ودع الاخر وهما مختصان بالمحذورين فيما امكن الاحتياط لا يجري التخيير فاخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير وكذا واردة على اخبار البراءة لانه فيما علم التكليف الاجمالي وجوبا او حرمة ولا يجري فيه اخبار البراءة لانها تدل على عدم التكليف فيما لا يعلم التكليف كقوله صلعم رفع عن امتي تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وعلى فرض تسليم التعارض بينهما فلا بد من تخصيص اخبار الاستصحاب بما علم المستصحب سابقا لوجود المرجحات معها فيه واخبار البراءة بما لا يعلم التكليف ولو اجمالا وجوبا او تحريما لما مر واخبار الاحتياط بما علم اجمالا وجوبا او تحريما مع الشك في امتثال كل من المشتبهات لما مر واخبار التخيير بما علم اجمالا احدهما لما مر وقد حققنا المقال ووضحنا المرام في اصالة البراءة تفصيلا بحيث قلنا هنا اجمالا بقي الكلام في التنافي بين القولين في عنوان اصل البراءة ثمة وفي عنوان التعادل هنا سيما مع اطلاق العنوانين وعموم الادلة التصريح في المتعادلين في هذه العنوانات في مقام التنافي كالقول باصالة البراءة في تعادل الدليل على الوجوب مع الدليل على الاباحة وفي اصالة الاحتياط بالظهر والجمعة وهنا بعنوان التساقط والمقربا الخصوص فلابد من حمل مرادهم في عنوان التعادل هنا القول بالتخيير منهم على المحذورين او حمل مرادهم في اصالة البراءة والاحتياط على ما لا نص معتبر مبين فيه الا ما تعادل فيه الدليلان او الحمل على الغفلة وكيف كان فادلة القول بالتخيير في المتعادلين مط لا يخ من ثلثة الاول حكم العقل بان الجمع غير ممكن والطرح كك مع انه يلزم العبث واللغوية في صدور الخبرين والترجيح تحكم لفرض انتفاء الترجيح فانحصر بالتخيير الثاني اخبار التخيير منها ما الثالث الادلة الدالة على اعتبار الدليل ان كان لفظا فمطلق كقوله [?] فانه لا يقتضي الحمل على الوجوب وهو اعم من العيني والتخييري وان كان الظاهر هو الاول فيحمل على العيني في غير التعادل وفي غيره على غير الظاهر على التخييري لعدم امكان الظاهر والحمل على غير الظاهر من الحقيقة اولى من ساير المجازات وان كان عقلا فمن الانسداد ويخصص الدليل العقلي بصورة غير التعادل والجواب عن الكل قد مر في اصالة البراءة فارجع اما القول بالتوقف فان كان مراده من الجهة التي لا يعلم الواقع فمسلم ولا ينافي العمل بالاصل في الظاهر ومقام العمل من حيث لا يعلم واما المطلق ففاسد للزوم خلو العمل من الحكم وكونه كفعل البهائم مع ان الاخبار معارضة بما ذكرنا وهو اولى مع ظهورها في صورة امكان الرجوع الى الائمة ع ويجب حملها عليه او على الجهة التي لا يعلم او طرحها لمخالفتها للضرورة والاجماع وان كان مراده من التوقف في الفتوى الاحتياط في العمل مط كما هو الظاهر من الاخباريين ففاسد لعدم الدليل على لزوم الاحتياط مط نعم هو مسلم فيما يرجع الشك الى المكلف به وقد مر وجهه اما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فان كان مراده منه اصالة البراءة او الاباحة مط ففيه ما مر من صحته فيما يرجع الشك الى التكليف مط وان كان مراده منه القاعدة من البراءة في موردها وكذا الاحتياط والتخيير والتوقف والاستصحاب فهي كلام متين ثم فيما قلنا بالتساقط والرجوع الى الاصل من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير انما هو الاصل الاولي من حيث الحكم التكليفي الظاهري واما الوضعي كالصحة والفساد في المعاملات فالاصل الاولي هو الفساد لاصالة البقاء ما كل بحقه على ما لو حصل الى ان يثبت الناقل والرجوع الى الاصل الاولي انما هو اذا لم يكن اصل ثانوي معتمد كالشك في الشيخ في العبادات واما اذا كان اصل ثانوي معتمد كالشك في الفردية من الجزئية والشرطية والمانعية في العبادات والمعاملات الحاصل من الاطلاقات والعمومات في غير الحقايق الشرعية مط او فيهما في الشك في الشرطية والجزئية والمانعية على مذهب الاعمي مع شرط الاطلاق من التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر والغالب عدم المعارض المساوي او الاقوى له ثانوي معتمد كاصالة الصحة في المعاملات والعقود الناشية من عموماتها كاوفوا بالعقود ولا تأكلوا اموالكم الخ فتوضيحه انه ربما يقع التعادل بين الخبرين في جزئية السورة وعدمها فيسقطان ويرجع الى الاصل والاصل فيه ثلثة [?] اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي نعم على مذهب الصحيح والشك في الركنية على مذهب الاعمي نعم على مذهب الصحيح او الشك في الركنية على مذهب الاعمي وانتفاء شرائط الاطلاق من التشكيك وروده مورد حكم اخر ووجود المعارض المساوي لهذا الاطلاق فلا يكون اصل ثانوي فيرجع الى الاصل الاولي على كل مذهب فمن الذي اختار البراءة يحكم بعدمه ومن اختار الاحتياط في الشك في الجزئية وامثالها يحكم بالاحتياط وربما يقع التعادل بين الخبرين في شرطية قبض المجلس في بيع الصرف وذكر الاجل في نكاح المتعة وهكذا فيسقطان ويرجع الى الاصل الا انه الاطلاق او العموم الدالة على صحة البيع ونكاح المتعة وهو اصالة عدم تقييدهما بالقبض على مذهب الاعمي مع وجود شرائط الاطلاق واما على غيره من الصحيح فانه يرجع الى اصل اخر وهو القاعدة الماخوذة من العمومات الدالة على صحة العقود والبيوع والتجارة حتى يثبت تقييده بشيء وفساده بدونه نعم لم يسلم هنا القاعدة لعدم تماميته ماذكر لانتفاء شرطه فيرجع الى الاصل الاولي وهو الفساد وربما يقع التعادل بين العمومات الدالة على القاعدة من احل الله البيع ومعارضه كحرم الربوا والنسبة عموم من وجه لكون البيع اعم من الربا وغيره مثلا ثم مع فرض عدم الترجيح يتعادلان ويرجع الى الاصل الاولي اعني الفساد ولا يصح القول بالتخيير فيهما لما مر على مذهبنا العمومات ساير القواعد واتيانهما بالنسبة الى التخيير فحكم قاعدة التخيير بالنسبة الى ما مر في اصالة البراءة بتفصيله وتحقيقه وما ذكرنا من التساقط والرجوع الى الاصل انما هو فيما امكن الرجوع الى الاصل واما فيما لا يمكن اجراء الاصل كمسئلة اولاد الاولاد فذهب السيد المرتضى ره بانها اولاد حقيقة فيرث نصيبها سواء كان بلا واسطة او مع الواسطة للذكر مثل حظ الانثيين سواء كان لابن او لبنت وذهب المشهور الى انا لو لدي مجاز في اولاد الاولاد للتبادر وصحة السلب والتكذيب العرفي وهو الحق ومع مراعاة الاصل في اولاد البنت التسوية بينهم مطلقا ذكورا كان او اناثا او مختلفا

واولاد الابن للذكر ضعف الانثى وعلى فرض عدم الترجيح الاجمالي في ان اولاد الاولاد اولاد حقيقة او لا وكان بنت لابن مثلا وابن لبنت والمال اثنى عشر دينارا فعلى مذهب
سيد المرتضى يكون ثمانية منه لابن البنت والاربع لبنت الابن وعلى المشهور العكس فالمتيقن هو الاربع لابن البنت والاربع لبنت الابن ويبقى الاربع مجهولا بينهما و
لا يمكن الجمع ولا الطرح لضرورة كونه من احدهما ولا يمكن ترجيح احدهما على الاخر لفرض انتفائه ولا يمكن الفتوى بالتخيير لاستلزامه المخصومة وبقائها لان ابن البنت يختار
مذهب المرتضى ويطلب الاربع الباقي وبنت الابن يختار مذهب المشهور ويطلب الاربع الباقي ولا يمكن ايضا الفتوى بالمختار بان اختاره لاحد القولين ويفتي بما اختاره
لعدم الدليل على التخيير وكون اختياره موجبا لاستحقاق احدهما وسقوط حق الاخر والصلح الاجباري ايضا فاسد لعدم الدليل عليه فان امكن الصلح الاختياري بينهما فيها والا لم
يمكن فيجب عليه الاحتياط بالتوقف وعدم الفتوى ثم يرجعان الى مجتهد اخر حيا او ميتا او يرضيان بالصلح لاصالة الاحتياط وبطلان ما سواه لما مر لا يبقى الا ما في قوله نعم فالحكم
بينهما موكم ظاهر في الوجوب العيني سواء تراضيا ام لا انا نقول لذلك فالصلح حكم ظاهر في الاستحباب لا بقرينة لكل منه مشكل وهو مشكل لانا نقول لحديثها ضعيفة لا يكون
جبر سندها معلومة نعم لو علم عمل المشهور بها هنا فيعمل به هذا في الاحكام وكذا الكلام في الموضوعات المستنبطة بعد تعادل الدليلين كالتعارض بين قولي اللغويين والامارات
العرفية فمع انتفاء الترجيحات يتساقطان ويرجع الى القاعدة في الالفاظ كالوبر اشتراك المعنوي اصالة عدم النقل واصالة التاخر وامثالها ان كان والا فيرجع الى القاعدة
في الاحكام الظاهرية في مقام الجهل كقوله تع حتى يطهرن او يطّهّرن والاجمال بينهما وعدم اصل لفظي في المبين فيرجع الى استصحاب حرمة المقاربة والصلوة وامثالها حتى تغتسل
وكذا الكلام في الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع عدم تقديم الداخل والخارج او كانا داخلتين او خارجتين مع عدم الترجيح في البينة يرجع الى القاعدة ان كانت والا
فالتوقف فيه لو كان من المعاملات واما لو كان من العبادات كتعارض الامارتين في القبلة فالتساقط ولزوم الجمع ان امكن للزوم الاحتياط والا كضيق الوقت فيتخير هذا في عمل المفتي
واما بالنسبة الى المستفتي ففي الاحكام وما يتعلق بها كالموضوعات المستنبطة والاجمالية يفتي بمقتضى القاعدة في حق المفتي من البراءة والاحتياط والاستصحاب وغيرها من الادلة
الفقاهتية في اثبات الحكم في مقام الجهل لعدم تخصيصه في حق المفتي لان قوله تع الناس في سعة ما لا يعلمون عام كما لا يخفى نعم كلام في موارد التخيير بها انه يبقى او استمراري وعمومه
يفتي بالتخيير او بالمختار بعد اختياره لاحد الدليلين من الوجوب والحرمة ويقدر تحقيقها في اصالة البراءة **الباب الثاني في التراجيح** وهو في اللغة جعل الفاعل الى جعل الشيء راجحا
وفي الاصطلاح هل هو جعل الدليل راجحا في العمل بمؤداها على بعض او اقتران الدليل بما يقوى به على معارضه وحج الثاني بعض لمناسبته لمعنى التعادل والتعارض الذي
هما صفتان للدليلين لا لفعل المجتهد اجاب بعض بانه لا مناسبة بينهما لان التعادل صفة للدليلين بخلاف الترجيح وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه اعتباري لا اعتبار به
الثاني فلان المطلوب هو الرجحان الحاصل في الدليل لا معنى المصدري لتعاديه بالتعادل واما من حيث هو فالحق الاول لكن من باب اطلاق الكلي على الفرد لاصالة عدم النقل والتبادر
وعدم صحة السلب عن ترجيح المجتهد لاحد الدليلين فلو كان حقيقة في غيره يلزم الاشتراك ولانه لا ريب في كون الراجح حقيقة فيه يلزم الترادف وهو خلاف الاصل وتوضيح الكلام
فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** تداول بين العلماء كلام وهو ان الجمع بصرف احد الدلالتين والعمل بهما مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالاولى هو التعين للاجماع والضرورة
على ان الدليل اما واجب العمل او محرم العمل على انه غيرهما من مستحب او مباح موجب لهرج المرج وعدم سنة سيد المرسلين والجمع على قسمين الاول لازم اي يجب العمل والفتوى على مقتضاه
وهو قد يؤخذ به لاجل كشف احدهما عن الاخر وهو فيما كان المتعارضان من متكلم واحد او في حكمه كالامامين عليهم السلام ومثله كالعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والنص كلما يرجع
الى ترجيح احد الدلالتين بشاهد عرفي او عقلي او شرعي كالسند كصرف الاخر ويسمى اللازم الكشفي وقد يؤخذ به لا لاجل كشفه عن الاخر بل لكونه اقوى من الاخر وذلك كتعارض الاجماع
المنقول المطلق والعام مع الاجماع المنقول الخاص المقيد فيؤخذ بالخاص والمقيد لكونه اقوى لاعتقاد متيقنا منهما وكذا تعارض القولين اللغويين بان كان احدهما مطلقا والاخر خاصا كان
من بعضهم بوجه الارض وبعضهم بالتراب الخالص فيؤخذ بالعام الصريح في ادعاء ظاهره بالوضع للعموم بخلاف الاخر لانه يرجع الى عدم الوجدان فيؤخذ بالاول والثاني تبرعي وهو فيما
يكن شاهد عرفي من ترجيحات الدلالية ولا شرعي ولا عقلي ولكن يمكن احد الدليلين على تاويل ومحمل بعيد من غير دليل على كونه مرادا وتوضيح المطلب يقتضي رسم مور الاول تقسيم الدليلين
المتعارضين من حيث الترجيح والتعادل وهو انهما بعد التعارض قد يكونان مقطوعي الصدور ويحصر بصرف دلالة احدهما عن ظاهره او هما او رفع التعارض ولا يمكن طرح السند فيه
كالكتابين المتواترين اللفظيين وهو على قسمين قسم يكون للصرف وحمله على المجاز الخاص شاهد عرفي وان يكون او بالمجازات فلازم مقامهم عند العرف بعد تعذر الحقيقة كحمل
المطلق على المقيد العام على الخاص الظاهر على النص المجمل على المبين وامثالها امام في تعارض الاحوال دلالة الصريحية والاقتضائية والايماء والاشارة والمطابقة والتضمن
والالتزام او عقلي كقوله اعتق عني عبدك للعقل والاجماع على كون العتق موقوفا على الملكية فلابد من اضمار بعد جعلت ملكي او ان الله على كل شيء قدير للعقل على امتناع تعلق
القدرة بالممتنع او شرعي كخبر دل على وجوب القصر في السفر وخبر دل على وجوب الاتمام فيه وخبر دل على التخيير بينهما فيه والعمل بالاخير جمع بين الاخبار الثلثة وهو المسمى بالترجيح الدلالي
والداخلي والجمع اللازم واولى من الطرح اعني من حيث العمل لا من حيث احتمال الكذب للقطع بالصدور وان لم يكن للصرف والحمل على المجاز الخاص شاهد لكن اعتضد بالمرجحات الخارجية من الشهرة
الجابرة للدلالة او الاستقراء وامثالها او مخالفة احدهما للعامة فالظاهر جمع مع قوله ع خذ ما خالف العامة وخذ ما اشتهر وقسم لا يكون له شاهد بان يكون مجازا او تاويلا بعيدا من غير
شاهد تماما ولا اعتضادا بما يعتبر مع عدم امكان الطرح من حيث السند للقطع بالصدور فيتعادلان ويجري حكم التعادل فيه ويسمى بالجمع التبرعي ويحرم العمل به وقد يكونان مظنونين
مقطوعي الدلالة ويحصر بحمل احدهما على التقية ان امكن والا فاخذ اقوى السند لترجيح من الترجيحات السندية ان كان وطرح الاخر بما سيجيء او ترجيحات خارجية كالموافقة للكتاب او الاستقراء
او ظهور عدم الخلاف او ما وافق الشهرة الجابرة للسند هو ان تحكموا مستدلين به وهكذا باخذ الاقوى فالاقوى وطرح الحديث الاخر وهو المسمى بالطرح من حيث السند العمل بالترجيح السندي
في الاول والخارجي في الثاني فلم يكن الترجيح بما ذكرنا في احد الحديثين فيطرحان من حيث السند العمل لعدم اعتبارهما ولعدم حصول الظن بصدقهما او احدهما معينا لفرض كونهما
متعينين فمكن التصرف في دلالة احدهما او هما وحجية الخبر انما هو من باب الظن بالصدق اجماعا ولا يجري فيه حكم المتعادلين لانه فرع اعتبارهما فيرجع الى الاصل ان قلنا بالتخيير والا الاحتياط
فيه وقد يكونان ظنيين سندا ودلالة ويمكن ان يكون من باب صرف الدلالة او الجمع ان امكن او الحمل على التقية ان امكن ويمكن ان يكون من باب طرح احد الحديثين ان لم يوجد الترجيح
الدلالي مع وجدان المرجح السندي تماما وطرحهما ان لم يكن كما مر وهو بناء على قسمين قسم يوجد شاهد لصرف احد الدلالتين والجمع بين الحديثين فيجب ولا يجوز الحمل على التقية ولا
الطرح كالاولوية هذا الجمع منهما ويسمى بالترجيح الدلالي والداخلي والجمع اللازم ولم يوجد شاهد لصرف احد الدلالتين ولكن اعتضد احد الدلالتين بما مر فيجب ولا اولوية من الطرح وقسم
لم يكن

لسم تكن لفقرات عرف العرف والحجة شاهدا لم يعتضد ايضا بما مر مع امكان حمله على مجاز او تاويل بعيد من غير شاهد ولا اعتضاد بما يعتبر فهو جمع تبرعي محرم العمل به فيرجع الى الحكم الى السند ان ‌‌ الدليلين
ان كان كما مر وطرح الاخر وان لم يوجد مرجح يوجب الظن بصدق احدهما معينا فهل يطرحان لعدم الظن بصدق احدهما معينا ولا يجري فيه حكم التعادل بل يرجع الى الاصل كما مر او يعادلان
لاحتمال ارادة المجاز مع احتمال القرينة او كونه في مقام الاجمال والحق هو الاخير لاولويته من الطرح وهو على مذهبنا من الرجوع الى الاصل في التعادل لا ثمرة لان على فرض الطرح ايضا يرجع
الى الاصل والثمرة على القول بالتخيير او الاحتياط فيه لبناء العقلاء والسيرة على التوقف لا على الطرح ولان الطرح طرح للظنون الاربعة كما سيجيء وما ذكرنا طرح لظن واحد اعني ظاهر
الدليل وان لم نعلم بالخصوص اذ عرفت من كون الجمع على قسمين لازم يجب العمل بمقتضاه وانه اولى من طرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الاول واولى من طرح السند
فيهما لو لم يكن ترجيح سندا اقوى من ترجيح الدلالي او مساو او طرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الثالث وتبرعي يحرم العمل به كما في القسم الثاني من الاول والثالث
فيقع الكلام فيه في مقامين **المقام الاول** في نحو الجمع اللازم والدليل عليه وجوه الاول بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم طرح السند القول بالكذب في المتعارضات
بل بناؤهم على صرف الدلالة ان كان احدهما اقوى وهذا عملهم وسجيتهم من زمان الادم الى زماننا هذا بل الى يوم القيمة قطعا ولا ريب فيه ومن يشكك بل ينكره منكر للضرورة ولو لم يكن
اقوى يتوقفون ويقولون انما نعد مراده وما من كلام صدر منهم الا انه مقيد او مخصص او محمول على الشايع وبورود المقيد او المخصص الاقوى ياخذون ويعملون به من غير التفات
بكذبها لسندا وسند واحد الثاني انه لو كان الامر بعنوان المتعارض من الحمل على الكذب يلزم تعطيل الاحكام وهدم الشريعة لكون اغلب الاخبار متعارضة بل كل الادلة ونادر من كلام الا
وليس باطلاقه مراد او لو بالنسبة الى حال او وصف او فرد وكذا العام واشباهها فلو كان البناء في غير مقطوع الصدور الحمل على الكذب او التوقف مع عدم شاهد شرعي عدم الاكتفاء بقوة
الدلالة او السند يلزم طرح اغلب الاخبار والاحكام الثالث الاستقراء لان الغالب في المتعارضات طرح للدلالة والدلالة ليست بزيادة ولبس باعتبار كذب السند او سند واحد كالكتاب
والمتواتر والمحفوف بالقرينة الصدقية الرابع ان كل خبر يورث الظن بالصدق والظن بالمراد في الخبر بل اربع ظنون وبعد التعارض يمكن كذب السند بين الموجب لطرح الظنون الاربعة ويمكن
كذب سند واحد موجب لطرح الظنين ويمكن عدم ارادة الظاهر الموجب لطرح ظن واحد لا يبقى بعد حجية الظن طرح ظن واحد اولى من طرح الظنين والظنون الاربعة وهو الجمع بينهما بلا
تعارض بين السندين والتعارض انما هو في الدلالة على الارادة بكون احدهما ظاهرا في ارادته هذا والاخر على خلافه الخامس انه لو بنينا الامر على العمل بالدليل في صورة غير المعارض يلزم سد
العلم في اغلب الاحكام والدليل العقلي يعين العمل به في صورة المعارض ايضا والاخذ بالظن ان كان وهو مع وجود الراجح في الدلالة يوجب اخذه وهو موجب للحكم بابقاء السند السادس اجماع
العلماء الاعلام على عدم الاكتفاء بالدليل بل موقوف بفقد المعارض وباخذ الراجح في الدلالة ان كان من غير معارض وقولهم قالوا الجمع اولى من الطرح وما ذكرنا مورده اليقيني المتابع
لزوم المخالفات القطعية العلم بعقبة اغلب المتعارضات وصدق اغلب الترجيحات وكون اغلب الدين فيها فلو طرح يلزم طرح اغلب الدين فلابد من العمل بالظن ويعم الترجيحات كالظنون باحدية
المقدمات من الحكم والاجماع المركب عدم الكفاية وقاعدة الاشتغال وامثالها مما مر في حجية الظن الثامن انا نقطع بكون اغلب عمومات الكتاب واطلاقاته وظواهره غير مرادة ومخصصة ومقيدة
ومصروفة بعضها بايات وباخبار الاحاد وهي محل ترجيح بحيث طرحهما او العمل بالظن في تعيينهما والاول فاسد للزوم سد اغلب الدين بخلاف الاجماع والضرورة بقي الثاني وهو المطلوب
وتعيين الحكم بالظن بصرف دلالة بعض ايات الكتاب ببعض الايات والاخبار الاحاد الاقوى من حيث الدلالة وللجواز تخصيصه بالخبر الواحد اذا كان كان تخصيص الخبر الواحد به
بالاولوية والاجماع المركب بطلان ترجيح المرجوح على الراجح التاسع الاخبار الدالة على التخيير بعد فقد الراجح العاشر الاخبار الامرة بالرجوع الى الراجح من موافقة الكتاب والشهرة ومخالفة
العامة ويثبت وجوب الاخذ بالراجح من حيث الدلالة بالاجماع المركب الاولوية لكون الثاني معمولا عند العرف المقطوع الحجية في الالفاظ والاول يثبت باخبار الاحاد وحجيتها
خلافية والمانع من اخذ الاقوى من حيث الدلالة اما ان يقول بطرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في التبرعي في القسم الاول ويقول به او طرح السند والرجوع الى الاصل كما في التبرعي
القسم الثاني واصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج صورة غير المعارض بقي صورة المعارض بحسب الاصل وقوله ع نحن نحكم بالظاهر من غير اعتبار زيادة الظن وقوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار من غير فرق بين الراجح والمرجوح وانه لو وجب الاخذ بالاقوى لوجب في البينتين والجواب عن الاول ان الدليل موجود وهو تام مع ان التعادل او طرح السند غير معلوم الاصل
حرمته بل قام الدليل على عدمه وهو تام وعن الثاني بانه ورد في مقام الحكم على الظاهر لا الباطن وبان بعد كونه اقوى يخرج الاخر عن الظاهرية مع انه لا يقاوم ما ذكرنا من الاخذ بالراجح
وعن الثالث ان ظاهره ملاحظة العلامات والشواهد المصنوعات الدالة على وجود الواجب وحدانيته وعظمته لتحقق الامر بالباطنية او لمعرفة جلالة وكبريائه كما قال الله تع سنريهم
اياتنا في الافاق الخ ولو لم يكن ظاهرا فيه هذا لم يكن ظاهرا في غيره وعن الرابع فاولا بانه قياس مع الفارق لكون اعتبار البينة من باب التعبد بخلاف ما نحن فيه وثانيا بمنع الاصل
لوجوب اخذ الاقوى فيها لان شهادة اربع رجال عدل مقدم على الرجلين العدلين واذا ثبت وجوب ترجيح الدلالي ان كان والعمل على مقتضاها يثبت وجوب ترجيح السندي ما يعتبر
في الترجيح كما سيجيء الخارجي كل وحدانيا او ثنائيا موافقا او ثلاثيا كذلك بالاجماع المركب باغلب ما ذكرنا من الادلة **المقام الثاني** ثمرة العمل بالجمع التبرعي ولزوم الحكم بالتعادل
اما الحرمة فلانه فيما بعد المجاز مع عدم شاهد عقلي او شرعي او عرفي من عدم الاقرب العرفي في المبين على تعيين المجاز فلاصول العلمية في الاحكام واصالة الحرمة والسيرة وبناء العقلاء
واجماع العلماء فعلا وقولا على الاجمال والتوقف والحكم بكونهما متعادلين كيف لو وجب الجمع بحمله على مجاز مع عدم الشاهد لما يوجد المتعادلان لان كل لفظ قابل للحمل على مجاز
من مجازاته وللاخبار المتواترة على ان من فسر القران برايه فليتبوء مقعده من النار والوجه مشترك او بدليل عليه الاجماع والعقل على حرمة التشريع وانما يكون مرادا للشارع والحكم على
مقتضاه وللاخبار الدالة على وجوب اخذ الراجح بما اشتهر الخ ان كان والا فالتخيير ولان ما ذكرنا من عدم الاخذ الا بالسند الحكم بنفي الثالث اللازم من مقتضاهما لان الدال
الوجوب ظاهر في ارادته وعدم الحرمة من باب الالتزام وكذا ما دل على الاستحباب فاللازم منها بالدلالة اللفظية ولو بالمبين بالمعنى الاعم كما في الامر بالشيء في اقتضاء النهي عن الضد العام
عدم الحرمة لا بواعتبار اللازم موقوف على اعتبار الملزوم لانا نقول ان اللزوم معتبر لعدم طرحهما وانما نعدّ تعيين ارادة ما هو الظاهر منهما بحسب الظهور حجة وكان في الواقع
موجودا ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على التخيير وعدم امارة الاصل فيه لان الدليل بعد اعتبار لو تعارضا ايضا يدل على نفي الثالث والاجماع في تعيين احدهما ولا فرق بينهما في حصول
العلم بنفي الثالث او الظن الحاصل من الدليلين الظنيين فما ذكرنا ظهر ان اللازم فيه هو التوقف وادخاله في المتعادلين وعدم كذب السند او سند احدهما ان تم وطرح السند
وسند واحد انه يمكن التعادل وعلى الاخير يسقط اعتبارهما عن الدليلية كما مر وعلى الاول يبقى اعتبارهما ويجري فيه احكام التعادل وهذا متفرع على ان الاصل في الدليل هما
هل هو العمل وان الحكم بالتعادل كما هو الحق لما مر من الادلة او الطرح وعدم الدليلية من انتفى على مذهب في التعادل من التساقط والرجوع الى الاصل كما مر فيه والا في الحكم بنفي

الثالث واما **الامر الثاني** في بيان المرجحات وهو اما ان يكون من حيث الدلالة الموجبة للجمع والعمل بالدليلين واما ان يكون من حيث السند الموجب لطرح احد السندين
واما ان يكون من حيث الخارج الموجب للجمع كان مرجحا للدلالة واحد الدليلين وللطرح احد السندين كان مرجحا لاحد السندين اما الاول فله صور منها ما في تعارض الاحوال
تقديم التقييد من حيث هو على غيره من التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك والتخصيص على غير التقييد في المنهج الاول فمراده فليرجع اليها ومنها ورود احد العامين
على الاخر كمفهوم اية النبأ لان العرف يفهمون ارادة وجوب اخذ قول العادل وان لم يفد العلم وخروجه من منطوقه ومنها تقديم احد العامين لقلة المورد كمفهوم اية النبأ
بالنسبة الى منطوقها الدال على حرمة العمل بالجهل لا الايات الناهية عن العلم بالظن لكن منع عمومها لتعددها او لورود الاخر في مورد مخصوص او سبق سؤال المخصوص ومنها تقديم المطابقة
على التضمن والالتزام ومنها تقديم احد المجازين على الاخر لاقربيته عرفا او شهرته او لكثرة استعماله او غلبة وجوده ومنها تقديم القول على الفعل وتقديم المشترك الذي كان معناه
اقل وتقديم الاصطلاح على المتعدد ومنها تقديم النص الاظهر على الظاهر كيستحب في احدهما وفي الاخر افعل كذلك للاجماع وبناء اهل العرف وقوة الدلالة وهكذا كل ما سابك ناذكرنا او كان
موافقا للاصل واما الثاني اعني الترجيح من حيث السند فهو بامور منها كون احدهما مقطوع الصدور والاخر مظنونا واحدهما مظنونا بالظن الخاص والاخر بالظن المطلق او كلاهما
من الظنون المطلقة وهو كثير منها كون احدهما قليل الواسطة والاخر كثير الواسطة ومنها كونه منقولا بطرق متعددة والاخر بطريق واحد ومنها كون احدهما مشافها للمروي عنه في الكلام
عارفا بمجاري كلامه واشاراته وقرائنه الخفية دون الاخر ومنها كون احد الراويين اشهر فقها او ازهد او اعلم او اعدل او ابصر او اضبط او من اهل الاجماع مع كون الاخر دونه او كونه
مع احتمال الارسال في الاجزاء الاخر وكونها من الصحاح الاعلائي اعني كون رواتها كلهم ثقات كثير العدد والاخرى من الصحاح المشهوري او من الموثقات والحسان وهكذا مما هو دونه كونه
في محل ما يبعد الظن الاقوى ومنها مرجحات المتن كتقديم المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى وكون احدهما فصيحا دون الاخر كما قاله بعض والحق ان الفصاحة لو كانت مما يبعد
صدورها من غير المعصوم ع او يمتنع عادة فهي مرجحة وكذا لو كان الكلام ركيكا يبعد صدوره منهم ع واما بين الامرين فلا يكون مرجحا لانه ع في مقام بيان الحكم على حسب حال الرغبة
وفهمهم وهكذا والدليل على لزوم اخذ الراجح فيه بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وكذا التسوية واخبار العلاجية من الامر باخذ الاوثق والافقه والاعدل وفي غيرها ثبت في
بعضها ببطلان الحكم وفي بعضها بالاولوية وعدم القول بالفصل مع انه اجماعي في الجملة كما لا يخفى نعم في بعضها جعله مرجحا مطلقا حتى في غير المحدود من اشكال كقلة الواسطة ولا
يخفى ان ترجيح السند وطرح الاخر انما هو فيما لا يمكن الترجيح بالدلالة او بالخارج بما يقوي الدلالة كما مر والا فيقدم ترجيح الدلالة عليه كالعام الكتابي مع الخاص الخبري لكونه جمعا مع ما هو اهد
عرفي عليه وهو اولى من الطرح لما مر من الادلة ولعدم التنافي لانه يوجب بقاء السند والعمل بهما وسيجيء توضيحه في تعارض المرجحات وكذا العام الكتابي مع العام الخبري المعتضد الاله
بالشهرة كما سيجيء لافادته الظن الاقوى لكونه جمعا فاولى المرجحات الترجيح بالامور الخارجية ومنها المنصوص كموافقة الشهرة او الكتاب ومخالفة العامة فلا ريب في كونها مرجحا للاجماع علما
يظهر من الفقهاء والمتاخرين على الاخبار كقوله ع خذ بما وافق الكتاب ثم ما خالف العامة ثم ما اشتهر ولانها كالشهرة مثلا لو لم تكن مرجحة لم تكن السنة مرجحة لعدم الفصل وبطلان
الحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح وكذا الدليل الاولوية لانها منصوصة ولان العام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص المعروض عنه ولبناء العقلاء على الاخذ بالراجح والمشهور
عند العلماء والاقوائية الظن الحاصل منها كما لا يخفى ولبناء العقلاء على الاخذ بالراجح كل من جعلها مرجحا جعل موافقة الكتاب ومخالفة العامة من مرجحة والاشكال في كيفية المخالفة
والموافقة فلو كان مخالفا لجميع مذاهب العامة او الذين يعاصرون الامام ع المروي عنه ع فلا اشكال واما المخالف لمذاهب الذين كانوا سابقين على زمان الامام ع المروي عنه او الراوي
عنه فلا فانهم يختلفون في المسائل فربما تكون لمذهب العامة المنتشر في بلد الراوي كالكوفي فان مذاهبهم كان في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة لعنه الله وسفيان الثوري
او المروي عنه كالمدينة في عصر الصادق ع فان معتمدهم كان على فتاوى مالك وهكذا فلا بد من ملاحظة الراوي والمروي عنه والبلد وقت السؤال بما يورث الظن من القرائن وغيره وهذا
حاصل ما افاده المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وقضاتهم وكان مدار اهل المكة على فتاوى ابن جريج واهل البصرة على فتاوى عثمان
واهل الشام على فتاوى الوليد واهل المصر على ليث بن سعيد واهل الخراسان على عبد الله بن مبارك وغيرهم الخ ما قلنا الى ان استقر ايهم على المذاهب الاربعة من الحنفي والشافعي والمالكي
والحنبلي في سنة خمس وستين وثلثمائة في الظاهر ولا ريب ان المرجحات انما هي من باب الظن لا التعبد للاجماع ولان الادلة في اثبات الحكم انما هو من باب الظن سواء كان من باب الظن المخصوص
او المطلق والتعبد غير خلاف للاجماع ولان كذا في اخذ الترجيح لدليل حديث ما اشتهر فان المجمع عليه لا ريب فيه ولما سيجيء في ترجيح الدلالة على السند ولفحوى الحديث خذ
والافقه لافادته الظن الاقوى اطلاق ما اشتهر وامثاله ينصرف الى الغالب والغالب افادة الظن نعم اشكال في ترجيح تعارض الشهرتين وقد مر توضيحه في الاجماع ومنها غير
المنصوص كالغلبة بامثالها مما يفيد الظن كالرجح الاستصحاب وهي مثل الشهرة لتساويهما في افادة الظن وذهاب المشهور الى عدم اعتباره ثابتا بالاصل الظهور للاجماع وبطلان
التحكم وبناء العقلاء عليه لا يقال السكوت في بيان المرجحات يفيد الحصر وهو ينفي غير المنصوص لانا نقول لو افاد الحصر لكان الترجيح بالدلالة غير معتبر وهو خلاف الاجماع
وكذا السند ولتناقض بين الاخبار لاختلافها في ذكر المرجحات وعددها مع انه لو كان غيرها غير مرجح بحرمة لاستفاضت كالقياس على انها وردت مورد الغالب نعم ما ثبت
عدم اعتباره بالدليل كالقياس الاستحسانات والمصالح المرسلة والنوم والرمل والجفر والاستخارة وهكذا ملا ريب في عدم كونها مرجحة للاصل والاجماع ولان ما يستفاد من
الدليل عدم الاعتناء بشانها اصلا كقوله ع مهلا يا ابان ان السنة اذا قيست محق الدين وتم في غيره بعدم القول بالفصل نعم في المحذورين ما الامر الا التخيير سواء كان ذاتيا
كدوران الامر بين الوجوب والحرمة او عرضيا كالجهات القبلة في ضيق الوقت ونحوه يؤخذ بالمظنون منها لقاعدة الاشتغال فاخذ يوجب القطع بالبراءة سواء كان مرجحا في الواقع
لا او كان الحكم هو التخيير ومنها موافقة احدهما للاصل والاخر مخالفا ويسمى الاول بالمقرر والثاني بالناقل واختلفوا فيه فقال بعضهم بتقديم الاول وقال البعض الشيعة والعامة بتقديم الثاني
وقال بعض بعدم الترجيح بينهما وكونهما متعادلين وفصل بعض بين الصادرين من النبي والائمة عليهم السلام والحق التفصيل وقد مضى في اصالة البراءة تفصيله وتحقيق الامر فيه من عدم كون المقررية
والناقلية مرجحة قطعيين كانا او ظنيين **الامر الثالث** في تعارض المرجحات اما السند والدلالة فالدلالة مقدمة لانها جمع مع شاهد وهو اولى من الطرح لما مر بل لعدم التنافي بين ترجيح
السند والدلالة لان الثاني يوجب بقاء السند والعمل بهما وعليه اجماع العلماء عملا وقولا بتخصيص الايات باخبار الاحاد وكذا العقلاء وعرف الشرع القطعي واما السند والخارج
فان كان الخارج موجبا للجمع كانا كان مرجحا للدلالة او احدهما على التقية فيقدم لانه جمع واولى من الطرح واما اذا رجع الى الطرح كمعارضة الكتاب العام مع الخبر العام المعتضد بالشهرة الجابرة
للسند فيتساويان ويتبع الظن الشخصي وهو في الشهرة غالبا واما الدلالة والخارج فيتبع الظن الشخصي في طرح احد الدلالتين او احد السندين كالخبر الخاص مع الخبر العام المعتضد بالشهرة وما ذكرنا

في تعارض المرجحات

من اعتبار

من اعتبار الترجيح من باب الظن انما هو في الاحكام والموضوعات المستنبطة واما الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع البينتين مع اقوائية احدهما
بالشهرة او الشياع وهكذا من الظنون التي لم يثبت اعتبارها وحجيتها فمشكل لعدم حجيتها في الموضوعات الصرفة لانها موقوفة على العلم او الدليل فحيث
لم يكن يرجع الى الاصل الا ان يقال ان الادلة دلت على الوجوب العمل بها والجمع غير ممكن وكذا الطرح لعدم الدليل على الطرح فيتعين العمل بالظنون نعم
لو ثبت بناء العقلاء على العمل به او الشهرة عليه يتعين وكذا فيما لا يمكن الطرح كتعارض الفقاهتين من سنخ واحد كتعارض الاحتياط مع الاحتياط
والاستصحاب للموضوع او الحكم فيهما معا والبراءة مع البراءة كما في صلوة الظهر والجمعة لان مع الشهرة على وجوب الاول يحصل منها الظن المشكوك الحجية
بوجوبها لكن لا يعلم فيحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والاصل البراءة الا انها لا يمكن طرحها فيتعين العمل بالظنون لبطلان الجمع والطرح الخ
وهكذا في الاحتياط والاستصحاب واما اذا كان من غيره كاصالة البراءة مع الاستصحاب فقد مر ترجيح الاستصحاب على غيره وكذا الاحتياط على البراءة
لرجوع الشك الى حصول الامتثال والعقل حاكم بلزوم تحصيله هذا في تعارض الدليلين وترجيح احدهما بما مر واما في تعارض الامارات
الغير المعتبرين لو انضم الى احدهما ظن مشكوك الحجة او مظنون الحجة فهل يصير حجة او لا والحق هو الثاني فيما لا يحصل العلم
بالظن المشكوك الحجية — لان انضمام الظن المشكوك الحجة لا يكون منشاء للحجية لانه ايضا مما لا يعلم والاصل حرمته الا اذا ثبت
حجيته بالدليل كالضعيف المنجبر بالشهرة بعد فرض حجية الخبر للاجماع على حجيته والدليل
على حجيته لا يخلو من وجوه ثلثة وكلها فاسدة لما مر توضيحه في
اصالة البراءة فارجع والحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وصلى الله على النبي محمد وآله اجمعين
في دار السلطنة اصفهان فوقع
الفراغ في اواسط شهر رمضان
من شهور سنه
١٢٨٠

كتابخانه روح الايمان
نمره ۹۵

وبعد فلما كان كتاب ... العلوم اعلى اصول الفقه من اهم العلوم العلمية وعمها عائدة وانفعها في الحمل المعارف لدى اهل التحقيق انتهاها في جمعها العمر ...
... اليها الحاجة على جانب العلوم ... كالروايات في اصول الفقه واغمضها الا كتاب علم العلوم الا العلماء ... ممن سلفهم ... لو جهد ...
... جد ... قد صنفوا ... صحفا ... نشروا ... كامل العلوم ... بتلك ... مكانه ... اشتغل ...
... الفضلاء الذي ... الكامل في العلوم ... عصر مولانا الحاج ... عبد الرحيم
... من ... كتابا بالابلغ وصنف الوصول الى غاية منتهاها فانه قد ثبت جميع ...
... كان هذا الكتاب المستطاب اجل الكتب المصنفة المرغوبة عند اهل العلم والفضيلة
... فالهفة لاهل ... الايتاء فخر المحققين والمجتهدين افضل الفضلاء ...
... فخر العرب والعجم ونقطة دائرة المجد والكرم قدوة الانام الحاج ...
الحاج سيد اسد الله ... طال الله عمره ... فكتبه ... جهد ...
بعض الفضلاء والعلماء ... وتصدى بطبعه ... توفيق الله
العبد الحقير المحتاج الى عفو ربه الباري محمد بن
المرحوم المغفور ملا علي الخوانساري
غفر الله له ولوالديه
ولجميع المؤمنين

کتابخانه مرکز ... شوری
ذخیره کتابخانه

قد تمت
هذه النسخة الشريفة
الميمونة المسمى

بمجامع
الأصول وقد
سعى كمال السعي في اتمامه وتصحيحه
ومقابلته الموفق بتوفيقات الأحد
الصمد جناب زبدة الأطياب والأنجاب
اخوند ملا محمد مرحوما غفرانمآب اخوند
ملا علي الخوانساري ...
طهران در كارخانه
محمد قلي ...
صورت

اتمام
وانطباع
پذيرفت